



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

RAZÓN Y NORMATIVIDAD
El debate entre JürgenHabermas y NiklasLuhmann

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

MAURICIO CASANOVA BRITO

Profesor Guía:
RAÚL VILLARROEL

Santiago de Chile, año 2014

RAZÓN Y NORMATIVIDAD

El debate entre JürgenHabermas y NiklasLuhmann

RESUMEN

La controversia entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann estuvo vigente durante aproximadamente tres décadas. El punto de inicio fue una obra conjunta publicada en 1971 (*Teoría de la sociedad o tecnología social*). El desenlace, el fallecimiento de Luhmann en 1998. Durante este periodo, la obra de ambos autores se mantuvo en constante diálogo, adquiriendo la relevancia de debates tan recurridos como el efectuado entre Karl Popper y Theodor Adorno. En esta investigación pretendemos mostrar que esta controversia (inserta en el contexto no tanto de la filosofía sino de las ciencias sociales) no es ajena al pensamiento filosófico, sino que representa una instancia de renovación de las principales ideas filosóficas en torno a la modernidad, inauguradas por Kant y Hegel. Nuestra postura es que en Habermas y Luhmann se confrontan dos posibilidades de *iniciar* el pensamiento filosófico y teórico, como algo *apriorístico* o como un *resultado*.

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo I. La controversia entre la teoría crítica de JürgenHabermas y el funcionalismo sistémico de NiklasLuhmann.....	7
Pensamiento post-metafísico en Habermas.....	7
Pensamient post-metafísico en Luhmann.....	14
La naturaleza del lenguaje: racionalidad comunicativa o medio de control sistémico.....	30
Aspectos normativos de la sociedad moderna: Ética del discurso o Ética autorreferencial.....	37
Capítulo II. La vigencia de Kant y Hegel en la controversia entre la teoría crítica y el funcionalismo sistémico.....	48
1. El pensamiento dialéctico de la obra de Luhmann.....	48
La herencia hegeliana del funcionalismo sistémico.....	50
El <i>phatos</i> del funcionalismo sistémico.....	67
2. Trascendentalismo y dialéctica en Habermas.....	73
Las condiciones trascendentales del discurso público.....	74
La eticidad como mundo de la vida.....	84
Consideraciones finales.....	95

INTRODUCCIÓN

La controversia entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann estuvo vigente durante aproximadamente tres décadas. El punto de inicio fue una obra conjunta publicada en 1971 (*Teoría de la sociedad o tecnología social*). El desenlace, el fallecimiento de Luhmann en 1998. Durante este periodo, la obra de ambos autores se mantuvo en constante diálogo, adquiriendo la relevancia de debates tan recorridos como el efectuado entre Jean Paul Sartre y Louis Althusser, o entre Karl Popper y Theodor Adorno.

Aparentemente, en esta discusión se confrontan dos tradiciones de pensamiento que, antes del debate, habían permanecido en mutua indiferencia: la teoría crítica y el funcionalismo sistémico. Sin embargo, en esta investigación pretendemos mostrar que esta controversia (inserta en el contexto no tanto de la filosofía sino de las ciencias sociales) no es ajena al pensamiento filosófico, sino que representa una instancia de renovación de las principales ideas filosóficas en torno a la modernidad, inauguradas por Kant y Hegel. Nuestra postura es que en Habermas y Luhmann se confrontan dos posibilidades de *iniciar* el pensamiento filosófico y teórico, como algo *apriorístico* o como un *resultado*. Hegel se refiere a ambas posibilidades (optando por la segunda) de la siguiente manera:

“Aunque la filosofía, como el pensamiento y la comprensión del espíritu de una época, es necesariamente algo apriorístico, es también al mismo tiempo y no menos esencialmente, un resultado, puesto que el pensamiento se produce, más aun, es la vida y la actividad que consisten en producirse. Esta actividad encierra el momento esencial de una negación, en cuanto que producir es, al mismo tiempo, aniquilar, pues la filosofía, para poder producirse, tiene como punto de partida lo natural, de lo que arranca para superarlo”¹

Ambos autores argumentan que su obra inicia con el intento de renovar – en términos de teoría de la sociedad y no de filosofía de la historia – el pensamiento filosófico centrado en la auto-determinación de la conciencia subjetiva, cuyas fases se desprenden frecuentemente del desarrollo histórico del Espíritu.

El proyecto filosófico de Habermas consiste principalmente en reconstruir la filosofía kantiana introduciendo las condiciones de la razón teórica (el entendimiento como

¹ Hegel, George Wilhelm Friedrich (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 53.

legislador del mundo fenoménico) en las condiciones de la razón práctica (la razón comolegisladora del deseo): incorporar la reflexión ética y moral en el análisis de las condiciones del entendimiento intersubjetivo. La intención del autor es que las operaciones del sujeto trascendental abandonen la esfera de la conciencia privada y se ubiquen en la esfera de los presupuestos públicos: “únicamente estos presupuestos públicos son comparables a las condiciones trascendentales sobre las que Kant ha construido su análisis; únicamente para ellos tiene validez la cuestión de la inevitabilidad de presupuestos de discursos no susceptibles y que, en este sentido, son generales”¹. La Ética del discurso pretende erradicar la idea de la razón práctica exclusivamente como facultad legisladora del deseo, analizando las potencialidades de la libertad individual a partir de las condiciones de la socialización: “el concepto intersubjetivista de autonomía tiene en cuenta el hecho de que el libre despliegue de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas”².

Ya no es factible para Habermas persistir en la doctrina kantiana de los dos reinos, inteligible (la libertad del deber y la voluntad) y sensible (las inclinaciones). Debido a que las condiciones del lenguaje orientado al entendimiento trascienden espacios y tiempos, pero, a su vez, operan en contextos históricos concretos, el abismo entre el mundo inteligible y el mundo fenoménico ya no es confrontado con los conceptos de la filosofía de la naturaleza (como el positivismo) o de la filosofía de la historia (como el pensamiento dialéctico). La tensión se presenta “entre la incondicionalidad de las pretensiones de validez que trascienden y son capaces de quebrar todo contexto, por un lado, y la facticidad de las tomas de posturas de afirmación o negación, dependientes del contexto y relevantes para la acción, las cuales crean *in situ* hechos sociales”³. El universo de los fenómenos y el mundo moral abandonan su estatus ontológico-trascendental y, junto al mundo interno de los sujetos, retornan a la práctica cotidiana en la forma de pre-supuestos que permiten el uso cognitivo (referente al mundo objetivo), regulativo (referente al mundo de la moral) y expresivo (referente al mundo subjetivo) del lenguaje.

¹Habermas, Jürgen (2000), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, p. 107.

² *Ibíd.*, p. 121.

³Habermas, Jürgen (1990), *El pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, p. 183.

Con estas consideraciones, Habermas retorna a la idea kantiana del ser humano como el único ser que en tanto racional constituye en sí mismo el fin de su existencia, pero al modo de una promesa de la razón inserta en el proceso mismo de socialización, en la reproducción de la vida social, y no en una condición subjetiva no contingente (la libre armonía entre las facultades).

No obstante, a pesar de que los criterios trascendentales de la argumentación exceden el contexto histórico de la misma, Habermas sostiene frecuentemente que la Ética del discurso depende necesariamente de las condiciones de una sociedad post-convencional: “una moral universalista necesita también de una cierta concordancia con instituciones sociales y políticas en las que ya estén encarnadas ideas jurídicas y morales de tipo posconvencional”⁴. Los ideales de la solidaridad y la justicia – insertos en el proceso mismo de individuación por socialización – solamente pueden manifestarse “después del derrumbe de las éticas y las imágenes del mundo omnicomprensivas”⁵. Habermas, utilizando las ideas de Hegel, denomina eticidad moderna a estas condiciones necesarias. Con esto, el autor intenta abandonar también – junto a la centralidad del sujeto en el trascendentalismo kantiano – los peligros del pensamiento dialéctico radicalizado, principalmente, el concebir el devenir de los asuntos humanos como la experiencia exclusiva de un meta-sujeto.

En el funcionalismo sistémico de Luhmann, al igual que en la teoría crítica de Habermas, el ímpetu inicial consiste fundamentalmente en erradicar los pre-supuestos de la filosofía de la conciencia y la filosofía del Espíritu en términos de teoría de la sociedad. Sin embargo, en este caso, el autor no pretende renovar las ideas tanto de Kant como de Hegel sino radicalizar las de este último. El funcionalismo sistémico, al igual que el pensamiento dialéctico, no supone la existencia de un método de observación de una exterioridad, sino que ambos se auto-conciben como la realización del mismo contenido de la descripción. La diferencia es que Hegel trata sobre la conciencia y el Espíritu, y Luhmann sobre la comunicación y la sociedad. La perspectiva epistemológica del funcionalismo abandona la herencia del trascendentalismo kantiano y se auto-considera como *resultado del resultado*,

⁴Habermas, Jürgen (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, p. 122.

⁵Habermas, Jürgen (2007), *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta, p. 292.

como operación autológica: “podemos siempre preguntarnos por las condiciones físicas, lingüísticas y sociológicas del conocimiento; pero la investigación que se lleve a cabo en torno a ello debe ser siempre *autológica*, es decir, debe tener en cuenta las consecuencias que de allí se desprendan para nuestra propia actividad”⁶. Para Luhmann, “las teorías trascendentales obstruyen cualquier inferencia autológica que recaiga en sí mismas”⁷.

El cambio de paradigma que el funcionalismo sistémico promueve para la teoría de la sociedad, considerando – según Luhmann – la *muerte* inevitable del pensamiento filosófico, consiste fundamentalmente en abandonar el supuesto de que el devenir de la identidad de la unidad y la diferencia que retorna a la misma identidad – que Hegel analiza en la *Fenomenología* como el devenir de conciencia, autoconciencia y razón – se ubica exclusivamente en el plano de la conciencia: “de acuerdo con una importante tradición, la autorreferencia se reserva para la conciencia de los sujetos, de manera que estos son interpretados como individuos que se individualizan a sí mismos. Según esto, la autorreferencia se presenta exclusivamente en el campo de la conciencia”⁸. Para Luhmann, estas operaciones se deben aplicar tanto en el campo del pensamiento como en el de la comunicación: “todavía se puede decir, si se quiere salvar la terminología de sujeto, que la conciencia es el sujeto del mundo, al lado del cual existen otros tipos de sujetos, sobre todos los sistemas sociales, que los sistemas psíquicos y sociales son los sujetos del mundo”⁹. Esto implica que el pensamiento dialéctico ya no se concibe como el proceder de un único Espíritu *en* el pensamiento, sino que la racionalidad se diversifica en diversas instancias. La consecuencia de este cambio, es, para el funcionalismo, la necesidad de abandonar la idea de un centro desde donde juzgar o transformar la sociedad. La obra de Luhmann se postula como un intento de dialéctica secularizada que elimina la idea de un Espíritu como causa primera y última del proceder humano: “Podría seguirse pensando en Hegel – el único intento hasta ahora decididamente reflexionado. Pero, entonces, no se

⁶Luhmann, Niklas (1996), *La ciencia de la sociedad*, México: Anthropos, p. 10.

⁷ *Ibíd.*, p. 15.

⁸Luhmann, Niklas (1991), *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, México: Alianza, p. 390.

⁹ *Ibíd.*, p. 391.

debería colocar un término como el de espíritu al final de la historia y no se debería ver en ello una idea conclusiva ni una figura de superioridad”¹⁰.

La finalidad de la presente investigación es analizar el debate entre ambos autores desde el punto de vista de la renovación de las ideas de Kant y Hegel. El *problema de investigación* se cuestiona la vigencia o no vigencia del pensamiento filosófico moderno en las ciencias sociales de fines del siglo XX. La *hipótesis* sostiene que en la controversia entre la teoría crítica y el funcionalismo sistémico las posturas de Kant y Hegel (las posibilidades de *iniciar* el pensamiento filosófico y teórico como algo *apriorístico* o como un *resultado*) vuelven a confrontarse. En el caso de la teoría crítica, ambos *inicios* muestran una permanente tensión. En el caso del funcionalismo sistémico, la idea del *inicio* como *resultado* se radicaliza y se oculta en la iniciativa de – considerando la *muerte* del pensamiento filosófico – incorporar las teorías de las ciencias físicas y naturales en las ciencias sociales. El *objeto de estudio* es la obra de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann.

La investigación se divide en dos capítulos. El primero trata la obra de ambos pensadores siguiendo el testimonio que los mismos autores nos otorgan. El primer apartado, *El pensamiento post-metafísico en Habermas*, introduce el planteamiento de Habermas desde la perspectiva de las tendencias generales del pensamiento filosófico de finales del siglo XX: la racionalidad procedimental, el carácter situado o histórico de la razón, el tránsito de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje y la racionalidad asimilada al uso y a la costumbre. En el segundo, *El pensamiento post-metafísico en Luhmann*, la teoría social de sistemas se estudia bajo el mismo punto de vista. En el tercer apartado, *La naturaleza del lenguaje: racionalidad comunicativa o medio de control sistémico*, se describen las consecuencias que los lineamientos básicos de ambas teorías tienen en lo respectivo a la comunicación y el lenguaje, adelantando así el análisis del cuarto apartado, *Aspectos normativos de la sociedad moderna: ética del discurso o ética autorreferencial*, dedicado a la postura ética y moral de ambos autores. En el segundo capítulo se trata la obra de estos pensadores en función de la hipótesis de investigación. La finalidad del primer capítulo es *describir*. La del segundo, *analizar*. En el primer apartado,

¹⁰Luhmann, Niklas (2007), *La sociedad de la sociedad*, México: Herder, p. 904.

La herencia hegeliana del funcionalismo sistémico, se analiza el proyecto del funcionalismo de aplicar las operaciones de la conciencia propuestas por Hegel al campo de la comunicación. El objetivo es evidenciar el fracaso de Luhmann en el intento por eliminar la idea de espíritu, la que es reemplazada por la idea de sociedad total concebida como sistema. En el segundo, *El phatos del funcionalismo sistémico*, se muestran las consecuencias normativas de este fracaso: la renovación de la postura política de los hegelianos de derecha del siglo XIX. El tercer apartado, *Las condiciones trascendentales del discurso público*, analiza el proyecto de Habermas de incorporar las condiciones de la razón práctica en las condiciones de la razón teórica, reubicando los presupuestos generales que hacen posible la experiencia no en la conciencia subjetiva sino en la esfera del espacio público. Finalmente, en el cuarto punto, *La eticidad como mundo de la vida*, se contrapone la renovación del trascendentalismo kantiano con la renovación del concepto de eticidad en Hegel, mostrando las tensiones internas en la obra de Habermas.

CAPÍTULO I

LA CONTROVERSIA ENTRE LA TEORÍA CRÍTICA DE HABERMAS Y EL FUNCIONALISMO SISTÉMICO DE LUHMANN

Pensamiento postmetafísico en Habermas

Habermas caracteriza su obra como pensamiento postmetafísico. Metafísico alude a los sistemas de interpretación – narraciones míticas, doctrinas religiosas, explicaciones filosóficas – formulados bajo la suposición de la unidad de un mundo construido en relación exclusiva a un determinado espacio/tiempo: un universo concéntricamente formulado en torno *a mí y a nosotros*, aquí y ahora¹¹. Postmetafísico, al conocimiento que surge de la crisis de validez de esta suposición – crisis promovida principalmente por el surgimiento de culturas de expertos para la ciencia, la moral, el derecho y el arte¹² –, lo que impulsa a la filosofía a operar bajo condiciones externas de racionalidad. Esto implica la incapacidad de adoptar el rol de intérprete de la validez – establecer jerarquías – de estas diversas culturas, el disponer solamente de un saber falible y la renuncia a intervenir con efectos socializadores en la vida (el saber filosófico debe permanecer en el plano de la teoría)¹³.

¹¹ “Sólo hasta el umbral del mundo moderno mantuvieron aquellos sistemas de interpretación en los que tienden en cada caso a focalizarse las operaciones de autoentendimiento de una cultura, una estructura que era homóloga a la estructura de ese horizonte totalizador que es el mundo de la vida. La inevitable suposición de unidad de un mundo de la vida concéntricamente construido en torno «a mí» y «a nosotros», aquí y ahora se reflejó hasta entonces en una unidad totalizante de las narraciones míticas, de las doctrinas religiosas y de las explicaciones metafísicas”, Habermas, Jürgen (1990), *El pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, p. 27.

¹² “Pero esas formas de explicación que habían hecho que también las teorías mantuviese un resto de la fuerza fundadora de unidad que caracteriza a los mitos de origen, han sucumbido en el mundo moderno a sucesivos golpes devaluadores: el síndrome de validez del que todavía dependían los conceptos básicos de la imágenes religiosas y metafísicas del mundo se disolvió con el surgimiento de culturas de expertos para la ciencia, la moral y el derecho, por un lado, y con la autonomización del arte, por otro”, Ídem.

¹³ “La filosofía tiene que operar bajo condiciones de racionalidad no elegidas por ella misma. De ahí que tampoco en su papel de intérprete puede reclamar frente a la ciencia, la moral o el arte, un acceso privilegiado a no sabe qué esencialidades, y sólo puede disponer ya de un saber falible. También tiene que renunciar a las formas tradicionales de una doctrina capaz de intervenir con efectos socializadores en la vida, y tiene, por ende, que permanecer teórica. Finalmente, tampoco puede establecer jerarquía entre las totalidades que representan las diversas formas de vida, que sólo pueden aparecer ya en plural, ni declararlas más o menos valiosas. La filosofía se limita a aprehender estructuras generales de los mundos de la vida”, *Ibíd.*, p. 28.

Habermas considera cuatro elementos principales del pensamiento postmetafísico. Primero, la imposibilidad de concebir la razón como el orden de cosas con que el sujeto da o que él mismo proyecta en el mundo. La racionalidad se debe entender como la solución de problemas que surgen del trato con la realidad – enfatizando en los procedimientos – y no como el formular la unidad previa en la diversidad de fenómenos del mundo¹⁴. Segundo, el carácter situado o histórico de la razón. La conciencia trascendental, incluso considerando su originalidad fundadora de mundo, se somete a las condiciones de la facticidad, la contingencia y la existencia intramundana¹⁵. Tercero, el tránsito de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje: el énfasis no en la relación de representación/manipulación de un sujeto aislado con el mundo objetivo sino en la relación intersubjetiva que los sujetos capaces de acción y lenguaje realizan para entenderse entre sí sobre algo. Cuarto, la deflación de lo extra-cotidiano: el contextualismo que restringe toda pretensión de verdad a los límites de los juegos particulares de lenguaje y reglas del discurso históricamente impuestas. La racionalidad se asimila al uso y a la costumbre.

Para el autor, su obra, heredera de Horkheimer, Adorno y Marcuse, en la que se inserta la filosofía del lenguaje (de Wittgenstein, Austin y Searle), la filosofía hermenéutica (de Heidegger y Gadamer) y las teorías de la evolución socio-cultural (de Durkheim, Mead, Weber y Parsons), forma parte de esta tendencia postmetafísica, pero desde una postura crítica. Por ejemplo, Habermas critica a la fenomenología existencial por eludir el problema de la constitución intersubjetiva del mundo: al *Dasein* individual, que mantiene supuestamente primacía en la proyección soberana del mundo, el autor antepone la relación co-originaria entre el mundo abierto a los sujetos y los procesos de entendimiento de los mismos¹⁶. De la misma manera, al contextualismo antepone las pretensiones de validez que

¹⁴ “Como racional no puede valer ya el orden de las cosas con que el sujeto da en el mundo, o que el propio sujeto proyecta, o que nace del propio proceso de formación del espíritu, sino la solución de problemas que logramos en nuestra trato con la realidad, ateniendo a procedimientos. La racionalidad procedimental no puede garantizar ya una unidad previa en la diversidad de fenómenos”, *Ibíd.*, p. 45.

¹⁵ “La conciencia trascendental, sin menoscabo de su originalidad fundadora de mundo, ha de quedar sometida a las condiciones de la facticidad histórica y de la existencia intramundana”, *Ibíd.*, p. 52.

¹⁶ “Por una parte los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática les adelanta. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta. Pero, por otro lado, el mundo de la vida lingüísticamente abierto y estructurado

trascienden los contextos de la práctica cotidiana: la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad subjetiva se ubican, en la obra del autor, en un horizonte mundano particular, en un contexto específico, pero, a su vez, en tanto pretensiones susceptibles de crítica, trascienden los contextos en cada caso formulados. En la práctica comunicativa cotidiana la racionalidad de la comunicación aparece en distintas dimensiones¹⁷.

Estos cuatro elementos del pensamiento postmetafísico, adoptados críticamente, aparecen en la obra de Habermas bajo la forma de un concepto amplio de racionalidad comunicativa que no se reduce a los criterios de la verdad o la eficacia sino que se determina en referencia a las condiciones del lenguaje orientado al entendimiento.

Para el autor, los actos de habla o acciones lingüísticas se distinguen de las acciones no lingüísticas – actividades teleológicas mediante las cuales un agente interviene en el mundo para realizar con los medios apropiados los fines propuestos – por dos razones. En primer lugar, los actos de habla se interpretan a sí mismos. Las acciones no lingüísticas ameritan la interpretación de un observador de la acción: “desde la perspectiva del observador podemos identificar una acción como tal pero no describirla con seguridad como la ejecución de un plan específico de acción; pues para ello tendríamos que conocer la correspondiente intención de la acción”¹⁸. En los actos de habla, en cambio, el participante de la comunicación puede conocer por el contenido semántico de la emisión la manera en que se emplea la oración emitida (se hace lo que se dice y se dice lo que se hace): “los actos de habla se interpretan a sí mismos; pues tienen una estructura autorreferencial”¹⁹. En segundo lugar, en las acciones lingüísticas operan fines ilocucionarios (componente del acto de habla asociado al significado del enunciado, que provoca un efecto en el mundo) que no pueden realizarse sin cooperación. En todo acto de

no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento de una comunidad de lenguaje”, *Ibíd.*, p. 54.

¹⁷ “Pues aquí las pretensiones de verdad proposicional, de rectitud normativa y de veracidad subjetiva se entrelazan dentro de un horizonte mundano concreto y lingüísticamente alumbrado; pero en tanto que pretensiones de validez susceptibles de crítica, trascienden a la vez los contextos en que en cada caso han sido formuladas y se han hecho valer. En el espectro de validez de la práctica comunicativa cotidiana se hace patente una racionalidad comunicativa articulada en dimensiones distintas”, *Ibíd.*, p. 61.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 68.

¹⁹ *Ídem.*

habla este componente ilocucionario se presenta como un principio necesario para la consecución de cualquier fin no ilucucionario:

“Los actos de habla sólo pueden servir a este *fin no ilocucionario de ejercer una influencia sobre el oyente* si son aptos para la consecución de fines ilocucionarios. Si el oyente no entendiera lo que el hablante dice, ni aun actuando teleológicamente podría el hablante servirse de actos comunicativos para inducir al oyente a comportarse de la forma deseada. En este sentido, lo que al principio llamábamos «empleo del lenguaje orientado hacia las consecuencias» no es un modo originario de uso del lenguaje, sino la subsunción de actos de habla que sirven a fines ilocucionarios, bajo las condiciones de la acción orientada al éxito”²⁰

En las interacciones lingüísticamente mediadas las acciones lingüísticas y no lingüísticas aparecen de formas distintas según estas fuerzas ilocucionarias de los actos de habla adopten un rol coordinador de la acción – “las energías que el propio lenguaje posee en lo tocante a crear vínculos se tornan eficaces para la coordinación de la acción”²¹ – o los actos de habla se subordinen a la dinámica extralingüística de los influjos que los agentes intentan ejercer unos sobre otros para concretar sus propósitos. En el primer caso, los agentes no pueden sino dejar de lado la orientación hacia el éxito propio que trata de causar algo en el mundo y – sin abandonar completamente esta primera actitud – atenerse a las condiciones del lenguaje orientado al entendimiento. Estas condiciones – que dan vida al concepto de racionalidad comunicativa – corresponden a la utilización de argumentos cuyas pretensiones de validez sean susceptibles de crítica bajo los criterios de la verdad, la rectitud normativa y la veracidad subjetiva. En el segundo caso, estas pretensiones quedan socavadas y el lenguaje se reduce a un mecanismo de transmisión de información.

En el entendimiento comunicativo, por tanto, la racionalidad debe establecerse no en relación a las condiciones que debe cumplir la intervención causalmente eficaz de un sujeto en un mundo de estados de cosas existentes sino en relación a un proceso intersubjetivo de cooperación: recurriendo a las condiciones de aceptibilidad de los actos de habla; a los argumentos que un agente puede aducir para convencer al oyente de que en las circunstancias dadas tiene razón para pretender la validez de su emisión.

²⁰Habermas, Jürgen (2003), *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus, p. 375.

²¹Habermas, *El pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 73.

Ahora bien, según el autor, este concepto de acción comunicativa en donde el lenguaje orientado al entendimiento cumple las condiciones de racionalidad inherentes a su estructura parece – desde un primer punto de vista – inadecuado para responder a la clásica pregunta referida a la posibilidad del orden social. Si todo acuerdo alcanzado mediante interacciones lingüísticamente mediadas depende de la toma de postura – afirmación/negación – en torno a pretensiones de validez susceptibles de crítica, la contingencia (la posibilidad de las situaciones de ser como son o ser de otra manera) adopta en estos casos la forma de riesgo de disentimiento, entonces “la motivación racional, que descansa en un poder decir que no, da lugar a un remolino de problematizaciones, que hace que la formación lingüística de consenso aparezca más bien como un mecanismo perturbador”²². Este problema es confrontado por Habermas con la idea un consenso previo a la interacción sustentado en autoevidencias, certezas, aseveraciones o negaciones no cuestionadas que explican la manera en que el riesgo de disentimiento siempre existente es absorbido y regulado en la práctica comunicativa cotidiana: la idea – sustraída de la fenomenología de Husserl – de mundo de la vida.

Habermas re-formula esta idea, analizada originalmente en términos de crítica de la razón (a la racionalidad técnico-científica Husserl opone el contexto previo necesario para la experiencia del mundo por parte de un sujeto), transitando desde la filosofía del sujeto hacia el estudio de la intersubjetividad lingüística²³. El mundo de la vida, en la teoría de la acción comunicativa, constituye el contexto del acto de habla: el universo de patrones de interpretación organizados lingüísticamente y transmitidos por la cultura. Lenguaje y cultura no son por tanto elementos con los que cada cual *se encuentra* en el mundo de la vida sino elementos constitutivos del mismo²⁴. Cuando el mundo de la vida se tematiza en

²² *Ibíd.*, p. 88.

²³ “Contra las idealizaciones que comportan la mediación, la suposición de causalidad y la matematización, contra las tendencias a la tecnificación en ellas operantes, reivindica Husserl el mundo de la vida como la esfera inmediatamente presente de operaciones originarias; desde esa perspectiva ejerce una crítica contra esas idealizaciones del objetivismo científico que parecen haberse olvidado de lo que son. Empero, como la filosofía del sujeto es ciega en el sentido específico de la intersubjetividad lingüística, Husserl es incapaz de percatarse de que el suelo que es la práctica cotidiana misma descansa sobre presupuestos idealizadores”, *Ibíd.*, p. 91.

²⁴ “Los plexos de remisiones pueden entenderse más bien como plexos semánticos que establecen una mediación entre una emisión comunicativa dada, su contexto inmediato y su horizonte de connotaciones semánticas. Los plexos de remisiones derivan de las relaciones gramaticalmente reguladas que se dan entre

el acto de habla, puede ser problematizado como hecho, como contenido de una obligación social o como una vivencia subjetiva. Antes de cada situación permanece en el modo de autoevidencia, es decir, como el universo de todo aquello con lo que cada participante está familiarizado intuitivamente sin contar con la posibilidad de problematización²⁵.

En cada operación, el mundo de la vida se consolida en forma de patrones transmisibles de interpretación, se adensa en la red de interacción de los grupos sociales generando valores/normas y, por medio de los procesos de socialización, se transforma en competencias, actitudes e identidades subjetivas. En base a estas distintas dimensiones en que el mundo de la vida se condensa en cada operación en que se problematiza, Habermas distingue entre cultura, “el acervo de donde se proveen las interpretaciones los participantes de la comunicación al entenderse entre sí sobre algo”²⁶; sociedad, “órdenes considerados legítimos a través de los cuales los participantes en la comunicación regulan su pertenencia a grupos sociales y aseguran la solidaridad”²⁷ y; personalidad, “los motivos y competencias que capacitan al sujeto para hablar y actuar y para en ello formar su propia identidad”²⁸. A su vez, esta distinción permite al autor retornar a la teoría de la acción abandonando el sustrato de la filosofía del sujeto característico de las ciencias sociales. Habermas considera cuatro tipos de acción. En la acción instrumental, el actor elige en una situación determinada los medios adecuados para producir un estado de cosas deseado. La pretensión de validez – en este caso, una validez meramente subjetiva – corresponde a la eficacia. El componente proposicional se refiere a un estado de cosas existentes en el mundo objetivo (totalidad de entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos). La acción regulada por normas trata sobre el cumplimiento o no cumplimiento de una expectativa general de comportamiento. No se refiere, como en el concepto anterior, a un sujeto

los elementos de un acervo de saber organizado lingüísticamente”, Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 177.

²⁵ “El medio de entendimiento permanece en una peculiar semitrascendencia. Mientras los participantes en la interacción mantengan su actitud realizativa, el lenguaje que actualmente están utilizando permanece a sus espaldas. Frente a él los hablantes no pueden adoptar una posición extramundana [...] Si, como es habitual en la tradición que se remonta a Humboldt, suponemos una conexión interna entre las estructuras del mundo de la vida y las estructuras de la imagen lingüística del mundo, al lenguaje y a la tradición cultural les compete en cierto modo un papel trascendental frente a todo aquello que puede convertirse en componente de una situación”, *Ibíd.*, p. 178.

²⁶ Habermas, *El pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 99.

²⁷ *Ídem.*

²⁸ *Ídem.*

enfrentado al mundo sino a un grupo humano que orienta su acción por valores comunes. La pretensión de validez corresponde a la rectitud. El componente proposicional alude a una norma reconocida como legítima en el mundo social (totalidad de interacciones interpersonales legítimamente reguladas). En la acción dramaturgica, lo determinante es la estilización de las expresiones de las vivencias en función de la observación de un público. No hace referencia ni a un actor solitario ni a una comunidad sino a participantes en una interacción en que cada uno es para cada cual un público. La pretensión de validez corresponde a la autenticidad. El componente proposicional se refiere a una vivencia que se manifiesta en el mundo subjetivo (totalidad de vivencias privilegiadas para cada cual). La acción comunicativa corresponde a la interacción interpersonal entre sujetos que intentan entenderse sobre una situación para poder coordinar sus planes de acción y que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo²⁹.

Si bien este concepto postmetafísico de racionalidad comunicativa es capaz de sustentar una idea de sociedad que no se reduce ni a las normas socialmente compartidas (Durkheim/Parsons) ni a la acción instrumental subjetiva (Weber), Habermas advierte inicialmente de los peligros del paralelo absoluto entre sociedad y mundo de la vida. Esta tendencia, que el autor denomina *idealismo hermenéutico*, presenta tres supuestos: a) que las interacciones puedan comprenderse solamente a partir de las intenciones y de las decisiones de los participantes; b) que en cada situación hablante y oyente adoptan una posición crítica frente al saber cultural o las normas sociales; c) que la comunicación es siempre transparente.

Para superar estas tres *ficciones*, Habermas propone la distinción entre integración social e integración sistémica. “En un caso el sistema de acción queda integrado, bien mediante un consenso asegurado normativamente, o bien mediante un consenso comunicativamente alcanzado; en el otro, por medio de un control no normativo de

²⁹ “La acción comunicativa se distingue de las interacciones de tipo estratégico porque todos los participantes persiguen sin reservas fines ilocucionarios con el propósito de llegar a un acuerdo que sirva de base a una coordinación concertada de los planes de acción individuales [...] En este proceso de entendimiento los sujetos, al actuar comunicativamente, se mueven en el medio del lenguaje natural, se sirven de interpretaciones transmitidas culturalmente y hacen referencia simultáneamente a algo en *el mundo objetivo*, en *el mundo social* que comparten y cada uno a algo en su propio mundo subjetivo” Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 379, pp. 499-500.

decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación”³⁰. En esta distinción, la inclusión de la teoría de sistemas sociales de Luhmann es fundamental.

Pensamiento postmetafísico en Luhmann

Al igual que la obra de Habermas, la teoría de Luhmann se puede caracterizar como pensamiento postmetafísico que supera los obstáculos de la filosofía de la reflexión o la metafísica de la presencia. El mismo Habermas se refiere a esta teoría de la siguiente manera:

“La idea de un devenir del mundo que se efectuaría a través de diferencias sistema-entorno, deja fuera de juego a las premisas ontológicas habituales de un mundo del ente racionalmente ordenado, de un mundo de objetos representables referido a los sujetos cognoscentes, o de un mundo de estados de cosas existentes susceptibles de representación lingüística. En particular, la herencia de una filosofía del sujeto podría, muy bien, quedar asumida y disuelta por una teoría de sistemas que autorreferencialmente se engendran a sí mismos”³¹

La teoría social de sistemas no se refiere a un tipo particular de objeto o sujeto sino a un tipo particular de forma. Una forma es un suceso del mundo que opera determinando una marca entre dos partes, lo que hace imposible transitar de una parte a la otra sin atravesar la marca. Es una distinción entre dos posibilidades. Al indicar una parte de la forma se indica implícitamente ya la existencia de la otra. Cada parte de la forma es la otra parte de la otra. La repetición de una indicación es afirmación de la identidad de la misma. Atravesar de una parte a otra es un acto creativo. Ambas – repetición y creación – requieren tiempo.

Una forma no es posible sin la presencia previa de un *medium*: de elementos acoplados débilmente que permiten la impresión de una forma, de una condensación de elementos. Esta distinción *medium*/forma supone que cada elemento del mundo no puede acoplarse con cada uno de los demás. Todo proceso de percepción requiere de un *medium* – por ejemplo, la luz/aire en el caso de las formas imágenes/sonido – para manifestarse.

³⁰ *Ibíd.*, p. 213.

³¹ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 32.

El tema de la teoría de sistemas es, para Luhmann, la forma sistema/entorno. Ambos – sistema y entorno – constituyen los dos lados de la forma. Existen por separado pero no pueden sino estar referidos el uno al otro. La particularidad de esta forma es que el sistema, una parte de la forma, puede observar – que para Luhmann es lo mismo que señalar/distinguir – la forma misma, la unidad de la diferencia, ambos lados de la forma como forma: los sistemas pueden distinguir su propia distinción sistema/entorno:

“En otras palabras: los sistemas pueden distinguirse a sí mismos de su entorno, aunque esto ocurre como operación en el mismo sistema. La forma que ellos generan ciegamente al operar de manera recursiva y con la cual se diferencian, se pone nuevamente a su disposición cuando se observan a sí mismos como sistema-en-un-entorno [...] La diferencia sistema/entorno se da dos veces: como distinción *producida por* el sistema y como distinción *observada en el sistema*”³²

Esta auto-observación, si bien indica la distinción que le es constitutiva, no puede señalar todavía esta propia indicación. Existe, según el autor, un punto ciego, un tercer excluido – que no es ningún lado de la forma sino la distinción misma – de la observación. Para el observador no es posible observarse observando, pues toda distinción (la observación misma) distingue (lo observado de lo no observado) distinguiendo (la observación misma de la no observación)³³. La teoría de Luhmann no inicia entonces con la determinación del ser, sino con la observación, que – en la medida que señala/distingue – es un fenómeno del mundo que amerita la presencia ya de un mundo. Toda forma supone la presencia anterior de un *medium*.

Los sistemas que producen la distinción sistema/entorno que le es constitutiva en el mismo sistema son, utilizando el término de los científicos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela, sistemas autopoieticos³⁴. Estos sistemas producen no solamente sus

³²Luhmann, Niklas (2008), *La sociedad de la sociedad*, México: Herder, p. 42, p. 28.

³³“No puede señalarse nada que no se distinga por el solo hecho de señalarlo, de la misma manera que el distinguir realiza su sentido solo porque sirve para la indicación de uno u otro de los lados – pero no para señalar ambos lados a la vez. Expresado en la terminología de la lógica tradicional, la distinción – en cuanto a los lados que distingue – es el tercero excluido. Y de la misma manera el observar mientras efectúa su observar es el tercero excluido”, *Ibíd.*, p. 48.

³⁴ Humberto Maturana y Francisco Varela, mediante el estudio de las condiciones biológicas del conocimiento, cuestionan la idea de la existencia de una realidad objetiva independiente del observador. Sus postulados mayores son: a) la imposibilidad de distinguir a través de la experiencia entre ilusión y percepción y; b) que la ciencia no explica el mundo sino la experiencia. Maturana propone validar el conocimiento científico sin recurrir a la idea de objetividad. En la teoría de Maturana nada existe con independencia a la

estructuras – las condiciones para que en sus operaciones, algunas causas, no todas, sean necesarias para determinados efectos – sino también sus mismos elementos. Estos elementos producidos por el sistema, no tienen existencia independiente: no poseen duración, se esfuman en la medida en que suceden. Cuando suceden, sobre la base de un horizonte de posibilidades en cada caso siempre disponible, fungen como efecto del elemento anterior y como causa del posterior; como había expresado ya Von Foerster³⁵.

La autopoiesis produce la indeterminación interna del sistema con respecto al entorno mediante la construcción de estructuras. En las operaciones mismas del sistema, como habían afirmado von Bertalanffy³⁶, no hay contacto con el entorno, y no pueden intervenir

operación de distinción que lo distingue (destacar una unidad en un fondo). “Cuando un espacio se divide en dos, nace un universo: se define la unidad. La descripción, la invención y la manipulación de unidades están en la base de toda indagación científica” (Maturana y Varela [2003], *De máquinas y seres vivos: organización de lo vivo*, Buenos Aires: Lumen, p. 63). En esta operación están presentes: a) unidades simples caracterizadas por sus propiedades y que se distinguen como una totalidad (un instrumento que es identificado con una utilidad, sin importar las propiedades de sus componentes); y, b) unidades compuestas que emergen en el momento en que el observador se pregunta por las propiedades de los componentes de una unidad simple. El concepto de *autopoiesis* – fundamental en la teoría social de Luhmann – se refiere a un tipo particular de unidad compuesta, a saber, los sistemas dinámicos caracterizados por la red de producción de componentes. Las interacciones entre estos componentes constituyen la red de producción que los origina: los sistemas autopoieticos producen no solamente sus estructuras sino también sus elementos. Los elementos surgen de la trama de los mismos: “Una máquina autopoietica es una máquina organizada como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que produce componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones; ii) constituyen a una máquina como unidad en el espacio físico” (Ibíd., p. 69).

³⁵ Heinz von Foerster, en una etapa madura de su obra, aboga por una postura epistemológica constructivista radical. Declara que no contamos con el mundo sino con nuestra experiencia: que no existen observaciones postuladas con independencia del observador. Ante las objeciones de a) la posibilidad de corroborar con un sentido lo que se percibe con otro y b) la permanencia de los objetos a pesar de la multiplicidad de las experiencias, el autor expresa a) que la experiencia no se reduce a la percepción sensorial sino que se constituye por una correlación entre las percepciones que genera nuevas experiencias y b) que la permanencia de los objetos se explica porque al aplicar una operación sobre sí misma reiteradas veces emergen valores constantes (la estabilidad no es propiedad de los objetos sino de la experiencia del mundo); von Foerster, Heinz (1998), “Por una nueva epistemología”, *Metapolítica*, vol. 2, nº 18.

³⁶ En el periodo 1930-1940, Ludwig Von Bertalanffy propone una teoría lógico-matemática de los sistemas, que abarca toda la ciencia y no se reduce al campo de la biología. Sus postulados esenciales son: a) sinergia o totalidad: la identidad de los sistemas no radica en sus componentes sino en una totalidad entendida como conservación del todo en la acción recíproca de las partes componentes; b) interrelaciones: en las relaciones de los elementos de un sistema, tanto entre ellos mismos como con el entorno, existe intercambio de energía, materia o información que se visualiza a través del esquema *input/output*; c) equifinalidad: la capacidad de un sistema de llegar a un mismo fin (estado de equilibrio fluyente) a partir de puntos originales distintos; e) diferenciación: todos los componentes de un sistema son en su origen multifuncionales, pero en el desarrollo mismo del sistema, es decir, en el proceso de especialización funcional que elabora partes, estos componentes pierden su multifuncionalidad; f) negentropía: la posibilidad de los sistemas de importar entropía negativa (mantener la diferenciación) para así mantener un estado estable, altamente improbable, de organización; Von Bertalanffy, Ludwig (1992), *Perspectivas en la teoría general de sistemas*, Madrid: Alianza Editorial.

los otros sistemas en el entorno. “Toda observación del entorno debe realizarse en el mismo sistema como actividad interna con ayuda de distinciones *propias* – para las que no existe *en el entorno ningunacorrespondencia*. De otra forma no tendría sentido hablar de observación del entorno”³⁷. La clausura operativa de los sistemas autopiéticos – relaciones en las cuales una operación es condición de posibilidad para otra, y conlleva a la diferenciación de sistemas frente a entornos que existen simultáneamente – supone que las estructuras pueden construirse y transformarse solamente mediante sus propias operaciones. “Por ejemplo, el lenguaje solo puede modificarse con la comunicación y no de forma inmediata con el fuego, los terremotos, las radiaciones espaciales, o con las prestaciones perceptivas de una conciencia particular”³⁸.

En el proceso de autopiésis – en la producción de elementos propios mediante elementos propios – los sistemas producen su propia complejidad interna. Una unidad es compleja cuando sus elementos no pueden estar relacionados con todos los demás, por lo que surge la necesidad de establecer selecciones. “La *forma* de la complejidad es entonces la *necesidad de mantener una relación sólo selectiva entre los elementos* o, dicho de otro modo, la organización selectiva de la *autopiésis* del sistema”³⁹.

Este proceso – el aumento de la complejidad interna del sistema – se lleva a cabo en una operación de reducción de la complejidad del entorno. Por ende, “sólo la complejidad puede reducir complejidad”⁴⁰, como aseveraba Ashby⁴¹. Desde esta perspectiva, la complejidad se entiende como “la medida de la indeterminación o la carencia de

³⁷Ibíd., p. 66.

³⁸Ibíd., p. 67.

³⁹Ibíd., p. 103.

⁴⁰Luhmann, Niklas (1991), *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, México: Alianza, p. 48.

⁴¹ Los principios fundamentales de la teoría cibernética de Ashby son dos. Primero, que la relación sistema/entorno es una relación entre complejidades. Segundo, que solamente la variedad puede destruir la variedad. Los postulados que sustentan estos principios son los siguientes: a) la variedad del medio (número de estados posibles de los elementos) es casi infinito; b) el sistema, para constituirse como tal, no puede igualar la variedad del medio; c) el sistema debe absorber selectivamente los elementos del medio; e) los mecanismos que reducen la variedad del ambiente pueden ser dispositivos naturales (pertenecientes a la estructura del sistema), inconscientes (consecuencia de la automatización de respuestas frente al ambiente) o artificiales (consecuencia de decisiones internas o externas); f) existe la posibilidad de que los mecanismos encargados de mantener el equilibrio del sistema no puedan reaccionar ante los cambios del medio; g) cuando la influencia del medioambiente es superior a la capacidad de procesamiento del sistema disminuye la capacidad del sistema para relacionarse con el ambiente; h) los procesos que reducen la variedad son dinámicos, es decir, inciden en la emergencia o en la desaparición de sistemas abiertos; Ashby, William (1960), *Cibernética y sociedad*, Buenos Aires: Editoriales Nueva Visión.

información”⁴². Es la información que al sistema le falta para ser capaz de aprehender y describir adecuadamente al entorno (complejidad del entorno) y a sí mismo (complejidad del sistema). Este segundo concepto de complejidad permite dilucidar el hecho de que “los sistemas no pueden comprender su propia complejidad (y menos aún la del entorno), pero sí la pueden problematizar. El sistema produce una imagen poco nítida de sí mismo y reacciona ante ella”⁴³.

La adaptación – en la teoría general de sistemas – ha sido usualmente considerada una relación simple entre sistema y entorno. El sistema, para sobrevivir, debe adaptarse al entorno y este último, a su vez, debe ser un entorno apropiado para la constitución y desarrollo del sistema, lo que conduce a una tautología: los sistemas pueden adaptarse al entorno si el entorno puede adaptarse al sistema. Para Luhmann, “los sistemas complejos no sólo necesitan adaptarse a su entorno, sino también a su propia complejidad. Tienen que enfrentar improbabilidades e insuficiencias internas, y desarrollar disposiciones construidas expresamente para reducir conductas divergentes”⁴⁴. Los sistemas deben auto-adaptarse en un doble sentido: adaptación propia y adaptación a su propia complejidad.

El sistema contiene entonces, en función de su complejidad, un superávit de posibilidades que se reduce en la autoselección. Esta reducción se efectúa mediante procesos de comunicación. Se habla de comunicación cuando “el cambio de estado del complejo A corresponde a un cambio de estado del complejo B, pese a que ambos complejos tengan otras posibilidades de definir su estado. Por lo tanto, comunicarse significa limitar-se (poner límites a uno mismo y a otro)”⁴⁵.

En el proceso de reducción de complejidad, los elementos seleccionados no se refuerzan por medio de la repetición, sino que están conformados desde un comienzo para que algo diferente les deba seguir. Solamente son capaces de actualizar relaciones momentáneas, “creando así de instante a instante nuevas situaciones en las que se dispone de la repetición o la transformación”⁴⁶. Por tanto, el sistema depende de la desintegración

⁴²Ibíd., p. 49.

⁴³Ibíd., p. 50.

⁴⁴Ibíd., p. 53.

⁴⁵Ibíd., p. 59.

⁴⁶Ídem.

constante, la que produce espacio y demanda para los elementos subsiguientes. La desintegración produce aquello necesario para la producción. La estabilidad de los sistemas no es estática, sino dinámica. La teoría no trata sobre el regreso, luego de absorber determinadas interrupciones, a un estado estable de reposo sino de asegurar la renovación permanente de elementos del sistema. No es una teoría del equilibrio.

En la medida en que los sistemas aumentan su complejidad interna surge otro proceso de diferenciación que no se reduce a la distinción con el entorno, a saber, el reingreso de la distinción sistema/entorno en el mismo sistema⁴⁷. Esto no significa que el sistema se divida en diversas partes sino que cada sistema parcial reconstruye al sistema total mediante una diferencia sistema/entorno particular. Cada transformación del sistema parcial es por tanto una transformación del entorno de los otros sistemas parciales.

El proceso que permite que diferentes sistemas parciales se relacionen sin alterar su autopoiesis es denominado por Luhmann: interpenetración. El autor se refiere a penetración cuando un sistema dispone su propia complejidad (coacción de la selección) para la construcción de otro sistema y de interpenetración cuando esta situación es recíproca, “es decir, cuando ambos sistemas posibilitan mutuamente aportar al otro su propia complejidad preconstruída”⁴⁸. No es por tanto una relación general sistema/entorno, sino una relación entre sistemas, cada uno entorno para cada sistema. “El concepto de interpenetración no indica sólo la intersección de elementos, sino también una contribución recíproca a la constitución selectiva de los mismos, la cual produce tal intersección”⁴⁹. En un sistema diferenciado, el acoplamiento entre sistemas parciales funge como estructura del sistema.

Para Luhmann, mientras que la teoría general de sistemas – con los conceptos recientemente aludidos – se ha desarrollado aceleradamente, la filosofía y la teoría

⁴⁷“La diferenciación sistémica no es, entonces, otra cosa que una construcción recursiva de un sistema, la aplicación de la construcción sistémica a su propio resultado. Con esta, el sistema dentro del cual se forman otros sistemas se reconstruye a través de una ulterior distinción entre sistema-parcial y entorno. Visto desde el sistema-parcial el resto del sistema-total es ahora entorno. El sistema-total se presenta entonces ante el sistema-parcial como la unidad de la diferencia entre sistema-parcial y entorno del sistema-parcial. En otras palabras, la diferenciación sistémica genera entornos internos en el sistema. Se trata entonces de volver a aplicar, en el sistema, el concepto (utilizado con frecuencia) de «re-entry» de la distinción sistema/entorno en lo ya distinguido a través de ella”, Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 473.

⁴⁸Luhmann, *Sistemas sociales.*, op. cit., p. 222.

⁴⁹Ibíd., p. 224.

social, “adherida al prototipo de clásicos y aficionada a reverenciar el pluralismo”⁵⁰, se encuentra estancada⁵¹. El autor propone, mediante la adhesión de la reflexión efectuada por la primera, contribuir a un cambio de paradigma, una revolución científica en términos de Kuhn (que en este contexto alude al aumento de complejidad de la teoría y a la reducción de la complejidad del entorno), de la segunda. El resultado esperado es el traspaso desde una teoría general de sistemas a una teoría general de sistemas sociales. El procedimiento utilizado es la auto-abstracción del objeto que permita volver a introducir las mismas estructuras en el objeto mismo.

La primera consecuencia de este tránsito es que el destino de la reflexión ya no puede ser un tipo particular de objeto, sino que la observación misma, en la medida en que participa de un proceso comunicativo, es parte de las operaciones de la misma sociedad y se expone a la observación⁵². La propia teoría, “en cuanto se descubra como uno de sus objetos, en cuando se analice a sí misma como programa de investigación de un sistema parcial (sociología) dentro de un sistema parcial (ciencia) dentro del sistema social, estará obligada a experimentarse a sí misma como contingente”⁵³. Por tanto, no reclama exclusividad. Pero, si bien no pretende ser la única teoría o la mejor teoría, en opinión del autor, posee aptitudes especiales para serlo: una teoría que concibe a sus objetos como sistemas autorreferenciales le resulta menos complicado presentar su propia autorreferencia.

⁵⁰Luhmann, *Sistemas sociales.*, op. cit., 25.

⁵¹ En una evidente alusión a Habermas, Luhmann sostiene que en la reflexión social: “la historia de la sociedad de Weber, un concepto por demás posible para los marxistas, se sistematiza mediante la técnica del tabulador de intersección de Parsons. Se reconstruye la teoría de la acción como teoría de la estructura, la teoría de la estructura como teoría del lenguaje, la teoría del lenguaje como teoría de textos, la teoría de textos como teoría de acción” (Ibíd., p. 10). El resultado: mientras más se profundiza en la bibliografía de los clásicos, descubriendo novedosas combinaciones, pasando de un marco teórico a otro (desde la des-subjetivización a la re-subjetivización, por ejemplo), más complejos se vuelven los conocimientos de las investigaciones sucesoras. La teoría de la sociedad deviene entonces en pura complejidad.

⁵²“El intento por describir a la sociedad no puede hacerse fuera de la sociedad: hace uso de la comunicación, activa relaciones sociales y se expone a la observación en la sociedad. Entonces, como quiera que pretenda definirse el objeto, la definición misma es ya una de las operaciones del objeto: al realizar lo descrito, la descripción se describe también a sí misma. La descripción debe, pues, aprehender su objeto como objeto-que-se-describe- a-sí-mismo. Usando una expresión proveniente del análisis lógico de la lingüística, podría decirse que toda teoría de la sociedad presenta un componente autológico”, Luhmann, *La sociedad de la sociedad.*, op. cit., p. 5.

⁵³Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., p. 38.

En la sociedad, el *medium* para la construcción de las formas sistema social y sistema psíquico es el sentido, constituido por la unidad actual/posible. Los límites de estos sistemas son límites de sentido. Las operaciones de los sistemas sociales son las comunicaciones (no las acciones⁵⁴). De los sistemas psíquicos, los pensamientos. El *medium* para ambas operaciones es el lenguaje, constituido por la unidad sentido/sonido o sentido/signo.

Pertinente es remarcar que, si bien la idea de sentido utilizado por Luhmann proviene de Husserl, el concepto – contrariamente a la tradición fenomenológica – no se reduce al proceder de la conciencia sino que es atribuible también a las operaciones de los sistemas sociales. Con esta propuesta, el autor propone desprenderse radicalmente de la dicotomía sujeto/objeto y de la diferencia empírico/trascendental, y aludir, por ejemplo, a la observación del derecho o la salud de la misma manera en que se refiere a la observación de una conciencia particular. Esta propuesta es la que impulsa a Habermas a incorporar la teoría de sistemas en su planteamiento⁵⁵.

Según Luhmann, toda operación de comunicación o pensamiento, en la medida en que corresponde a un suceso que traza una marca entre el sí mismo del fenómeno y todo lo demás, remite a otras posibilidades de comunicación o pensamiento. Todo ente adquiere significado en la medida en que no es todo lo demás. Este campo del *todo lo demás* permanece en cada operación como horizonte para otras operaciones. Por esta razón, y debido a que las alternativas posibles son mayores que las que efectivamente se pueden

⁵⁴“La sociabilidad no es ningún caso particular de acción, lo que sucede es que en los sistemas sociales la acción se constituye por medio de la comunicación y de la atribución en una reducción de complejidad, como autosimplificación indispensable del sistema [...] Por lo tanto, no se puede plantear que los sistemas sociales estén constituidos por acciones, como si estas acciones fueran producidas con base en la constitución orgánico-física del hombre y pudieran existir por separado. El planteamiento correcto es que los sistemas sociales se descomponen en acciones y obtienen por medio de esta reducción las bases para establecer relaciones con otros procesos comunicacionales”, *Ibíd.*, p. 151, p. 153.

⁵⁵ “La teoría de sistemas sustituye «sujeto» por «sistema» y «objeto» por «entorno» y reduce la capacidad del sujeto para conocer y manipular objetos a la idea de operaciones sistémicas que consisten en hacerse cargo de la complejidad del entorno y hacerla manejable. Y cuando se nos dice que, aparte de eso, los sistemas también aprenden a referirse de manera reflexiva a la unidad del propio sistema, ello *no significa sino un paso más en el aumento de la propia* complejidad interna con que el sistema puede hacer frente mejor a un entorno supercomplejo [...] Lo que Henrich, con toda razón, quiere hacer valer como específico de la autoconservación de los sujetos autoconscientes frente a una autoafirmación «salvaje», frente a una autoafirmación que instrumentaliza a la razón, es algo que no puede salvarse en el marco de una filosofía de la subjetividad, que la teoría de sistemas burla con un incontenible e irónico trabajo de zapa”, Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., p. 504.

actualizar, cada experiencia es una experiencia de selección. A la unidad de lo ya seleccionado a la que necesariamente remite cada selección con la selección misma, Luhmann denomina sentido.

Los límites que constituyen a los sistemas sociales y psíquicos son límites de sentido: son selecciones efectuadas y que pueden volver a realizarse a pesar de la multiplicidad de posibilidades de selección dispuestas en el mundo. Mediante esta selección de selecciones, que produce las condiciones de posibilidad para futuras selecciones de selecciones, los sistemas pueden producir complejidad interna y reducir la complejidad del entorno: “tener sentido significa que una de las siguientes posibilidades puede y debe ser escogida como actualidad de sucesión, tan pronto como lo respectivamente actual palidece, se adelgaza y pierde actualidad debido a su propia inestabilidad”⁵⁶. Cuando un sentido se asocia a un sonido particular, Luhmann habla de lenguaje oral. Cuando se asocia con un signo, de lenguaje escrito. Signo – al igual que en Saussure – alude a la unidad de la diferencia significado/significante. La comunicación y el pensamiento son formas que operan en este *medium* del lenguaje: seleccionan de entre un campo abierto de posibilidades de sentido/sonido o sentido/signo.

La comunicación, para Luhmann, no corresponde a la transmisión de información entre sujetos sino a una propuesta de información o sugerencia que debe necesariamente – para constituirse como tal – ser retomada. Tampoco es un proceso de dos pasos, a saber, emisión y recepción, sino de tres: emisión, recepción y la selectividad misma de la información. Solamente con respecto a esta selectividad puede activarse la atención selectiva. La comunicación es entonces el procesamiento de la selección que opera como unidad de tres cifras, de tres selecciones. A diferencia de la percepción de acontecimientos informativos, la comunicación solamente se genera si *ego* es capaz de distinguir entre dos selecciones y, al mismo tiempo, de manejar esta diferencia. La diferencia reside en primera instancia en la observación de *alter* por *ego*: *ego* debe distinguir entre la conducta de la notificación y aquello que se notifica (lo que es solamente posible mediante el lenguaje⁵⁷).

⁵⁶Ibíd., p. 85.

⁵⁷“Sin lugar a dudas existe comunicación sin lenguaje, aquella que se efectúa mediante gestos o puede advertirse en el simple proceder —verbigracia en el trato con las cosas aunque no se le llame comunicación. Sin embargo, cabe la pregunta de si en caso absoluto de no existir el lenguaje —es decir, en caso de no existir

Luego *alter*, si se sabe observado, puede utilizar esta diferencia para dirigir el proceso comunicativo. Por ende, la comprensión es indispensable en la génesis de la comunicación: “independientemente de la forma como uno decida, la comunicación fija una posición del receptor sin lo cual ésta no existiría pero que sólo puede ser determinada por ella misma. No importa, entonces, la aceptación o el rechazo, ni la siguiente reacción en el término de comunicación”⁵⁸. Contrariamente a la postura de Habermas, en el funcionalismo la comunicación no presenta la posibilidad de la crítica de la pretensiones de validez.

En contraposición a la tradición humanista, Luhmann considera que los sistemas sociales no están formados por sistemas psíquicos ni por seres humanos corporizados. Los sistemas psíquicos forman parte del entorno de los sistemas sociales. Suponer a los individuos como la unidad indivisible de la sociedad es para Luhmann un error. La preferencia del individuo como fundamento de lo social “no expresa ninguna primacía ontológica de la individualidad humana, sino sólo las estructuras del sistema autorreferencial de la observación, y en todo caso, por lo tanto, preferencias personales de individuos que se dejan representar por lo político, lo ideológico o lo moral, pero que no deben de ser proyectados en el objeto de observación”⁵⁹. Este problema, según Luhmann, involucra también a Habermas⁶⁰.

Los sistemas psíquicos son sistemas autorreferenciales cerrados que reproducen conciencia mediante conciencia. La conciencia no es por tanto exportada desde un exterior ni puede ser transmitida. Esta cerradura se manifiesta tanto en la reflexión – que por su parte es solamente la actualización de un proceso de conciencia – como un presuponerse a sí misma de la conciencia. “Sabe lo que es sólo gracias a que sabe lo que es”⁶¹. Este proceso existe *desde siempre* para cada sistema psíquico: una representación se constituye

experiencia lingüística—, es posible alguna comunicación, si es posible observar la distinción información/darla-a-conocer”, Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 157.

⁵⁸Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., p. 160.

⁵⁹Ibíd., p. 262.

⁶⁰“Quien, por cierto, toma todas las precauciones necesarias en forma de cláusulas teóricas para que un individuo que se compromete en una comunicación orientada por la información, pueda examinar con toda libertad si es capaz de reconocer las razones como generalmente obligatorias. ¿Pero lo hará? ¿Y si alter se sustrae a ello, el ego debería, no obstante, aceptarla para sí? Planteemos la pregunta de otra manera: ¿quién debería tomar primero el riesgo de comprometerse en lo general – por ejemplo, el desarme? Y si esto le corresponde a cada uno ¿algunos de ellos se creará capaz de comenzar con la vida en general?”, Ibíd., pp. 265-266.

⁶¹Ibíd., p. 269.

como tal en la medida en que produce otras representaciones. “Mientras existe la conciencia, la individualidad es absoluta y está petrificada”⁶². Un sistema psíquico puede observarse y describirse a sí mismo como individuo (por ejemplo, imaginarse a sí mismo). Para realizar esta observación es menester la utilización ya de su propia individualidad. Pero la reproducción autopoietica de la conciencia y la descripción de sí mismo no corresponden al mismo fenómeno. La autopoiesis se da o no se da.

La manera en que un sistema psíquico se expone a la contingencia del mundo la denomina el autor *expectativa*, que es la misma forma que se utiliza para la formación de estructuras sociales. En los sistemas sociales la expectativa aparece como comunicación. En los sistemas psíquicos aparece como conciencia. Luhmann define expectativa como “una forma de orientación por medio de la cual el sistema sondea la contingencia de su entorno en relación consigo mismo y la acoge como incertidumbre propia en el proceso de reproducción autopoietica”⁶³. Las expectativas se condensan en pretensiones: “las expectativas, como ya hemos dicho, organizan los episodios de la existencia autopoietica, y las pretensiones reintegran tales episodios en el sistema psíquico”⁶⁴. Las expectativas y las pretensiones constituyen las estructuras de los sistemas sociales y psíquicos, es decir, permiten mantener estable y reproducir la selectividad manteniendo abierto un horizonte de posibilidad.

La relación entre ambos sistemas corresponde a un proceso de interpenetración. La adquisición evolutiva necesaria para la transferencia de la complejidad del sistema social al sistema psíquico es el lenguaje. El lenguaje transforma la complejidad social en complejidad psíquica, pero la conciencia nunca es idéntica a la forma lingüística: los procesos psíquicos no son procesos lingüísticos (para un habla interior, faltaría un *destinatario interior*). El acoplamiento entre ambos sistemas se lleva a cabo mediante la posibilidad del lenguaje de operar como *médium* de ambos sistemas.

Los postulados funcionalistas aplicados a la realidad social impulsan a Luhmann a considerar la evolución socio-cultural no, como en el caso de Habermas, como el advenimiento de un tipo de integración social que no se sustenta en el consenso de base

⁶²Ibíd., p. 270.

⁶³Ibíd., p. 273.

⁶⁴Ibíd., p. 275.

religiosa sino en el entendimiento simétrico y no coercitivo de los agentes de una comunidad. El funcionalismo concibe la sociedad moderna como un proceso de diferenciación de sistemas parciales (el arte, la política, el derecho, la ciencia, entre otros), los que reproducen la selección de la comunicación mediante medios de comunicación capaces de eludir el consenso, el diálogo y la crítica. En la medida en que, como estudiaremos más adelante, la racionalidad se entiende como un re-ingreso de la distinción sistema/entorno en un sistema que opera bajo los parámetros de esta distinción, el mundo moderno aparece bajo la imagen de un mundo poli-céntrico caracterizado por una racionalidad parcializada, diferenciada, imposible de organizar bajo un parámetro universalista.

Desde este punto de vista, el éxito comunicativo resulta radicalmente improbable. Esta improbabilidad reside en tres puntos: a) es improbable que ego entienda lo que *alter* pretende pues el sentido solamente puede ser entendido en un contexto y funge primariamente lo que para cada cual presenta su contexto y su memoria; b) es improbable que la comunicación alcance a más individuos de los presentes en una situación concreta; c) incluso cuando la comunicación sea acompañada de comprensión, es improbable que *alter* acepte y tome en cuenta la comunicación. La evolución transforma esta improbabilidad en probabilidad. “Hay que entender el proceso de la evolución sociocultural como transformación y expansión de las oportunidades para una comunicación exitosa, como consolidación de las expectativas alrededor de las cuales la sociedad construye más tarde sus sistemas sociales”⁶⁵. Luhmann denomina medio a los logros evolutivos que hacen probable estas improbabilidades: a) el medio que permite la comprensión de la comunicación más allá de lo perceptible es el lenguaje. Funciona ampliando *casi al infinito* el repertorio de la comunicación – los signos – para asegurar que todo acontecimiento pueda ser elaborado como información; b) los medios que impiden la improbabilidad de la accesibilidad son los medios de comunicación, a saber, la escritura, la impresión y las telecomunicaciones; c) la improbabilidad de la aceptación es impedida por los medios de comunicación simbólicamente generalizados (MCSG).

⁶⁵Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., pp. 170-171.

La evolución es, por tanto, al contrario de Habermas, la progresiva eliminación de las trabas para el éxito de la comunicación; principalmente, del consenso y la crítica: “los medios de comunicación – de igual manera que el concepto de sistema o el concepto de evolución – no prejuzgan en dirección de la racionalidad [...] la historia de la evolución sociocultural, basada en la comunicación no ofrece la imagen de un progreso que busca una comunicación cada vez mejor”⁶⁶. En la sociedad moderna, la comunicación en el contexto de sistemas sociales diferenciados impulsados por diversos MCSG reemplaza a la comunicación moral con la que las sociedades tradicionales se auto-describen en torno a un centro (el Estado, la religión) que determina lo verdadero, lo bello, lo correcto, lo auténtico. No es una sociedad en que la integración se sustenta en la posibilidad de los agentes del discurso de referirse a lo verdadero, lo bello, lo correcto o lo auténtico, sino la persistente diferenciación de sistemas sociales dotados cada cual con una interpretación particular de los diversos criterios de validez.

Lo simbólico del concepto de MCSG alude a la capacidad del lenguaje de impulsar la aceptación: que la aceptación sea premisa de la continuación de la comunicación. Lo generalizado, a que trasciende todas las situaciones particulares. Estos medios surgen cuando “cada selección ha de considerar que debe contar con la existencia de otras selecciones conformes o adversas. De otra manera no se suscitaría una solución específicamente *social* del problema”⁶⁷. Se diferencian en la medida en que incorporan un recurso binario para poder pensar dos posibilidades de atribución: externa e interna. La primera se refiere a la información de la comunicación, a la vivencia. La segunda, al dar-a-conocer de la información, a la acción. La primera atribuye la selección al entorno del sistema. La segunda, al sistema mismo. Luhmann, considerando las combinaciones posibles de ambos tipos de atribuciones, distingue entre los siguientes MCSG⁶⁸:

⁶⁶Ibíd., p. 153, p. 172.

⁶⁷Ibíd., p. 259.

⁶⁸Ibíd., p. 261.

	Vivencia de ego (Ev)	Actuar de ego (Ea)
Vivencia de alter (Av)	Av→Ev Verdad; valores	Av→Ea Amor
Actuar de alter (Aa)	Aa→Ev Propiedad/dinero; arte	Aa→Ea Poder/derecho

En este esquema, se diferencian cuatro posibilidades distintas: a) al comunicar una vivencia, *alter* produce una vivencia de *ego*; b) al comunicar una vivencia, *alter* produce una acción de *ego*; c) el actuar de *alter* es vivenciado por *ego*; d) el actuar de *alter* provoca un actuar de *ego*.

Todos los MCSG requieren de un código, un programa y de un símbolo simbiótico. El código se compone de dos valores opuestos que reducen las posibilidades de respuesta a un sí/no. Su especificidad consiste en: a) la posibilidad de que una respuesta negativa o positiva sea siempre factible con independencia de la respuesta anterior: “si se acepta un valor positivo – por ejemplo, el de verdadero –, no se establece ninguna dificultad para determinar en una operación posterior lo que, en consecuencia, no sería verdadero”⁶⁹; b) la capacidad de validarse en sus propias operaciones y no en valores superiores: “la comunicación de una verdad es una comunicación verdadera; quien ama no puede (y no debe) evitar declarar su amor; la afirmación de la validación del derecho es cosa validada”⁷⁰. Los programas corresponden a las condiciones para establecer cuándo una aceptación o una negación de la comunicación son correctas o incorrectas. La forma de estos programas es la de aparatos semánticos: de un conjunto coherente y organizado de ideas. Para el medio dinero, por ejemplo, el programa se constituye por orientaciones de mercados o precios. Los símbolos simbióticos son medios de expresión que consideran la necesidad de incluir en la semántica la corporeidad de los sistemas psíquicos necesaria en la comunicación. Su función es prohibir la autosatisfacción. “Dependen de que el cuerpo se use conforme a los condicionamientos sociales y no inmediatamente según lo que la conciencia le sugiera”⁷¹. En lo que respecta a la verdad, por ejemplo, el símbolo simbiótico corresponde a la percepción; o más específicamente, a la posibilidad de percibir la

⁶⁹Ibíd., p. 281.

⁷⁰Ibíd., p. 288.

⁷¹Ibíd., p. 298.

percepción ajena. El objetivo es impedir la intuición y condenarla como arbitrariedad o fanatismo religioso.

Luhmann describe los MCSG de la siguiente manera:

Características	Definición	Código	Programa	Símbolo simbiótico	Sistema social
MCSG					
Verdad (Av→Ev)	Selección de información que no se atribuye a ninguno de los participantes de la comunicación	Verdadero/ Falso	Teorías y métodos	Percepción	Ciencia
Valores (Av→Ev)	Orientación aproblemática para las situaciones comunicativas. No poseen, como la verdad, la forma de afirmaciones sino la de supuestos	Sin código	Sin programa	Sin símbolo simbiótico	Incapaz de formar sistema social
Amor (Av→Ea)	Comunicación en un contexto en donde el emisor se auto-tematiza: expresa la autenticidad de sus sentimientos	Amor/no amor	Recuerdo de una historia común	Sexualidad	Incapaz de formar sistema social
Dinero (Aa→Ev)	Comunicación en el contexto de la circulación de un bien que rige el valor de todos los bienes. Surge cuando el medio de comunicación propiedad (regido por el código tener/no tener) se monetariza.	Pago/no pago	Precios, orientaciones de mercado, etc.	Satisfacción de necesidades	Economía
Arte (Aa→Ev)	La obra de arte debe convencer al público de que debe ser tal como es (a diferencia del mundo), a pesar que ha sido fabricada y de que su contenido no existe en la realidad.	Bello/feo	Galerías de arte, conciertos, festivales de cine, etc.	Percepción	Arte
Poder (Aa→Ea)	Opera en casos en que el actuar de <i>alter</i> consiste en una decisión – necesariamente aceptada – sobre el actuar de <i>ego</i> . A diferencia del dinero o la verdad, en el poder se puede establecer lo que el receptor realizará con la comunicación recibida.	Poder/no poder	Elecciones, constitución, etc.	Violencia física	Política

La naturaleza del lenguaje: racionalidad comunicativa o medio de control sistémico

Para Habermas, la integración de la sociedad no se reduce a la integración/desintegración sistémica, como en Luhmann. Al contrario, según el autor, a lo largo de la evolución sociocultural han surgido tres formas diversas de integración: a) la integración tradicional, en donde la sociedad no excede el campo del mundo de la vida; b) la integración comunicativa, basada en la comunicación libre de los imperativos de la tradición; c) la integración sistémica, sustentada en MCSG. Para probar esta idea, Habermas estudia críticamente la posibilidad – presente en el funcionalismo – de comprender el lenguaje como un medio. En opinión de Habermas, este modelo – utilizado también por la antropología cultural – es ambiguo. En *Teoría de la acción comunicativa*, el autor intenta demostrar que:

“únicamente los ámbitos funcionales de la reproducción material pueden diferenciarse del mundo de la vida a través de medios de control sistémico. Las estructuras simbólicas del mundo de la vida sólo pueden reproducirse a través del medio básico que representa la acción orientada al entendimiento; los sistemas de acción, al depender de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización, permanecen ligados a estructuras del mundo de la vida y de la acción comunicativa”⁷²

Si bien los medios de comunicación pueden servir para eliminar la necesidad de negociar asuntos básicos en cada momento – ahorro de tiempo e información – y eludir el peligro del quiebre de las secuencias de acción⁷³, “no pueden entenderse como una especificación funcional del lenguaje; sino que más bien sustituyen al lenguaje en funciones

⁷²Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., p. 374.

⁷³ Los medios dinero y poder, “codifican un comportamiento racional con arreglo a fines a cantidades de valor susceptibles de convertirse en objeto de cálculo y posibilitan el ejercicio de un influjo estratégico generalizado sobre las decisiones de los otros participantes en la interacción eludiendo los procesos de formación lingüística del consenso. Y como no sólo simplifican la comunicación lingüística, sino que la sustituyen por una generalización simbólica de perjuicios y compensaciones, el contexto del mundo de la vida en que están siempre insertos los procesos de entendimiento queda devaluado y depuesto para interacciones controladas por medios: el mundo de la vida ya no resulta necesario para la coordinación de acciones. Los subsistemas sociales que se diferencian a través de tales medios pueden autonomizarse frente al mundo de la vida degradado a la categoría de entorno del sistema. Por eso, desde la perspectiva del mundo de la vida, el asentamiento de la acción sobre medios de control aparece lo mismo como una exoneración de las expensas en comunicación y de los riesgos que el proceso de entendimiento comporta que como un condicionamiento de las decisiones en un espacio de contingencias ampliado y, en este sentido, como una tecnificación del mundo de la vida”, *Ibíd.*, p. 400.

especiales”⁷⁴. En ciertas circunstancias de la evolución sociocultural pueden surgir medios que imiten ciertos elementos fundamentales del lenguaje, como la materialización simbólica de contenidos semánticos, la estructura de pretensión o el desempeño de esa pretensión. Otras características, como la estructura racional interna del entendimiento que acaba en el reconocimiento de pretensiones de validez susceptibles de crítica, no pueden ser reproducidas por medios de comunicación simbólicamente generalizados. “El cambio de coordinación de la acción desde el lenguaje a los medios de control sistémico implica una desconexión de la interacción respecto de los contextos en que está inserta en el mundo de la vida”⁷⁵.

Con respecto al medio poder, Habermas afirma que, si bien existen afinidades estructurales con el medio dinero, es necesario destacar sus diferencias. Principalmente: a) que el poder necesita de una organización que canalice por medio de puestos y programas el flujo de decisiones vinculantes; b) que el poder no sólo necesita respaldo (oro en el caso dinero y coerción en el caso del poder) y normatividad jurídica (derechos de propiedad en el caso del dinero y titularidad de un cargo en el caso del poder), sino también una base de confianza, a saber, legitimación; el poder hace referencia a fines colectivos susceptibles de legitimación. “El medio dinero puede, ciertamente, ser reconectado, mediante institucionalización jurídica, con las estructuras comunicativas del mundo de la vida, pero a diferencia de lo que ocurre con el medio poder, el cual necesita de legitimación, no se lo puede hacer depender a su vez de procesos lingüísticos de formación de consenso”⁷⁶.

Lo mismo sucede con el caso del medio valor; que en el funcionalismo sistémico pretende ocupar el rol que el concepto de mundo de la vida cumple en la idea de racionalidad comunicativa. Para Habermas, este medio resulta ser tan poco neutral en las circunstancias de falta de entendimiento, que lo que hace es elevar el valor generalizado de la solidaridad y la integridad moral. De alguna forma, el medio valor deriva del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez cognitivas y normativas. “No puede, como los medios dinero y poder, sustituir el lenguaje en su función coordinadora,

⁷⁴Ibíd., p. 376.

⁷⁵Ídem.

⁷⁶Ibíd., p. 389.

sino sólo aliviarle la carga abstrayendo de la complejidad del mundo de la vida. En una palabra: los medios de este tipo no pueden tecnificar el mundo de la vida”⁷⁷.

En Luhmann, la idea del valor como medio radica en “el acoplamiento flojo de innumerables posibilidades de acción bajo perspectivas de valor, las que – mediante la ponderación de valores – pueden adquirir forma en un caso particular”⁷⁸. Permite aceptar la comunicación en la medida en que no se cuestiona el trasfondo de la misma. Este caso, que el mismo Luhmann reconoce que “se puede poner en duda que haya un medio de comunicación simbólicamente generalizado”⁷⁹, y que presenta la particularidad de no poseer ni código ni programa ni símbolo simbiótico ni capacidad de formar sistema social, parece confirmar la tesis de Habermas de la coexistencia de dos tipos de integración en la sociedad moderna. Para Luhmann, y en una operación que parece contradecir la idea de la sociedad moderna poli-céntrica, en el medio valor:

“Todos los valores de los otros medios – verdad, riqueza, amor, belleza, poder – solo son valores entre otros muchos; y cuando se trata de valores sin más no se puede emplear el manejo de la contingencia específico de los otros medios [...] Vemos en estas relaciones de valor un *medium* de enlace entre los medios de comunicación (que se encargan de llenar de alguna función) y el resto de la sociedad”⁸⁰

En la medida en que el medio valor funciona como medio de enlace entre los diversos sistemas sociales y el resto de la sociedad, supone la posibilidad de un tipo de comunicación que no corresponde propiamente a la comunicación regida por MCSG, sino a la realización de una posibilidad del lenguaje no tecnificado que se ubica tras todas las comunicaciones regidas por MCSG (que permanece en una situación de semi-trascendencia). Este hecho conduce a pensar en la idea de que los subsistemas regidos por MCSG ameritan anclarse institucionalmente en el mundo de la vida, el que a pesar de desacoplarse de estos sistemas, define todavía a la totalidad de la sociedad.

Sustentándose en esta crítica al concepto funcionalista de MCSG, Habermas propone un esquema de evolución socio-cultural compuesto de cuatro estadios. En cada caso, en nivel tanto de la diferenciación interna del mundo de la vida (en cultura, sociedad y

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 395.

⁷⁸ *Ídem.*

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 264.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 320.

personalidad) como de la diferenciación entre el mundo de la vida y los subsistemas regidos por MCSG es mayor.

Evolución sociocultural	
Sociedades primitivas igualitarias	Sociedades articuladas en subsistemas parciales (familias) que constituyen entornos los unos para los otros. El parentesco y el intercambio operan tanto como formas de coordinación entre subsistemas como reproducción de un trasfondo aporomático del consenso normativo inherente al mundo de la vida.
Sociedades primitivas jerarquizadas	Diferenciación vertical de los grupos de descendencia según la distinción centro/periferia, en donde el centro se estratifica y organiza jerárquicamente los abundantes recursos de la periferia. Esta diferenciación jerárquica permanece como <i>ethosen</i> todas las situaciones de la vida. La complejidad sistémica tampoco se desliga de la reproducción de la conciencia colectiva.
Sociedades de clase políticamente estratificadas	Sociedades en donde la estructura social se determina por la participación en el Estado. La economía capitalista no representa todavía un orden institucional formal. La clausura operativa del sistema político comienza a desarrollarse.
Sociedades modernas	Sociedad conformada por un proceso dual de integración en donde las condiciones de la aceptación de la comunicación pueden ser pretensiones de validez susceptibles de crítica independientes del contexto normativo particular (integración comunicativa) o la reproducción de medios de comunicación simbólicamente generalizados (integración sistémica)

En opinión de Habermas, la debilidad de Luhmann radica en que no es capaz de distinguir la integración sistémica de la integración comunicativa y estudia la sociedad como si la burocratización de Weber o la administración del mundo de Adorno se hubiesen efectuado desde un principio:

“A mi juicio, la debilidad del funcionalismo sistémico, cuando se presenta con pretensiones absolutistas, radica en que elige sus categorías teóricas como si ese proceso cuyos inicios describió Weber, estuviera ya cerrado, como si una burocratización total hubiera deshumanizado ya por completo la sociedad, la hubiera convertido en un sistema desprovisto de todo anclaje en un mundo de la vida comunicativamente estructurado y éste, a su vez, hubiera quedado degradado al status de un subsistema entre otros. Este mundo administrado era para Adorno una visión de máximo espanto; para Luhmann se ha convertido en un presupuesto trivial”⁸¹

⁸¹Ibíd., p. 442-443.

La respuesta de Luhmann no es ambigua: “Hoy, el proceso puede darse por concluido”⁸². Para el funcionalismo sistémico, la evolución de la sociedad, desde un principio, supone un proceso continuo de diferenciación sistémica. Lo que para Habermas, en las sociedades segmentarias, es un mundo de la vida omni-presente des-diferenciado de los mecanismos sistémicos del parentesco, en Luhmann es una sociedad des-diferenciada en términos de variación, selección y re-estabilización. La variación se refiere a la modificación de los elementos del sistema (las comunicaciones): “La variación consiste en una reproducción desviante de elementos por elementos del sistema. En otras palabras, consiste en una comunicación inesperada, sorprendente”⁸³. La selección se refiere a las estructuras del sistema, a las condiciones para que en sus operaciones, algunas causas, no todas, sean necesarias para determinados efectos. Para el caso de los sistemas sociales y psíquicos, las estructuras adoptan la forma de expectativas que dirigen la comunicación: “Con base en la comunicación desviante, la selección elige las referencias de sentido que tengan valor de formar estructuras, idóneas para el uso repetido, capaces de construir y condensar expectativas. La selección, luego, desecha, atribuyendo la desviación a las circunstancias, o abandonándolas al olvido, o rechazándolas explícitamente”⁸⁴. La re-estabilización se refiere “al estado del *sistema que está evolucionando* después de una selección que ha resultado positiva o negativa”⁸⁵.

La evolución comienza a operar en el momento en que “algunos esfuerzos de sentido ya logrados lingüísticamente en el proceso de la comunicación, pueden ponerse en duda o abiertamente refutarse”⁸⁶, es decir, cuando la comunicación lingüística adopta el código sí/no. “A través de la codificación, la comunicación misma se vuelve reflexiva y en esta forma, entonces, puede tratar también las negaciones referidas al entorno discutiendo si la afirmación concerniente es (o no) correcta. Una vez introducida como momento de la *autopoiesis* de la comunicación lingüística, la codificación ya no puede abandonarse”⁸⁷. En la medida en que la variación queda enmarcada como posibilidad, la selección de las

⁸²Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 581.

⁸³Ibíd., p. 358.

⁸⁴Ídem.

⁸⁵Ídem.

⁸⁶Ibíd., p. 362.

⁸⁷Ibíd., p. 363.

comunicaciones se convierte en una operación específica de las estructuras de los sistemas sociales: la variación a los elementos del sistema (las comunicaciones), la selección a las estructuras (las expectativas que dirigen la comunicación) de los sistemas. “Esto, antes que otra cosa, significa que entre los acontecimientos de la variación y las selecciones no debe existir una relación de uno-a-uno; así como en la evolución orgánica no puede hablarse de relación entre las mutaciones y la selección de los caracteres fenotípicos”⁸⁸. Esto solamente es posible en la medida en que las interacciones lingüísticas directas se diferencian de la reproducción de los sistemas sociales. En las interacciones personales, “la probabilidad de una transformación de la estructura a través de acontecimientos comunicativos es muy alta – tan alta que prácticamente en estos sistemas no puede haber evolución alguna, porque la selección no puede construirse con independencia sino que prácticamente toda variación es seleccionada”⁸⁹. En los sistemas sociales, en cambio, las probabilidades de un cambio, de una negación, son considerablemente bajas debido al peso de las expectativas. En las interacciones directas la variación posee un campo ilimitado debido a la seguridad de que dichas alteraciones no impiden el funcionamiento de los sistemas sociales: una separación conyugal no altera la regla social del matrimonio. “Esta diferencia – interna a la sociedad – impide que todo lo que pasa, gusta o disgusta en las interacciones influya en las estructuras del sistema de la sociedad”⁹⁰.

La sociedad moderna, en la perspectiva de Luhmann, es una sociedad en que los componentes de la evolución – la variación, la selección y la re-estabilización – se encuentran plenamente diferenciados. Lo mismo sucede con las interacciones y los sistemas sociales. Por tanto, en una postura totalmente antagónica a la de Habermas, el funcionalismo, si bien considera que en las interacciones lingüísticas la posibilidad de la crítica, del poder responder con una afirmación o una negación, es evidente, esto no implica que la sociedad se organice en torno a este hecho. Es decir, Luhmann niega toda posibilidad de existencia a lo que Habermas denomina integración social. Las pretensiones de validez susceptibles de crítica pueden efectuarse, pero no poseen efecto integrador alguno. Tampoco existe un mecanismo previo que asegura el consenso: en el funcionalismo este

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 376.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 378.

⁹⁰ *Ídem.*

mecanismo – el mundo de la vida – se reduce a un MCSG (valor) en el contexto de diversos MCSG.

En la medida que las comunicaciones seleccionadas por los MCSG y los sistemas sociales no se refuerzan por medio de la repetición, sino que incorporan en su estructura la potencialidad de que algo diferente suceda (e incluso esta misma contingencia es la que permite e impulsa la selección), la sociedad moderna aparece en el funcionalismo como un mundo radicalmente cambiante, que no considera relaciones necesarias ni presencias invariables, pues si bien la selección ocurre, esta solamente es posible – para un sistema – en el contexto de un entorno en constante alteración. La misma teoría social de sistemas, que pretende radicalizar la diferencia y abandonar la metafísica de la presencia, se autoconcibe como el resultado de la auto-reflexión de una sociedad que opera en un mundo de persistentes transformaciones. Por estos motivos, Luhmann considera pertinente abandonar la idea de leyes de la naturaleza o dialéctica histórica en la evolución de la sociedad. “No existe un orden eterno del mundo en donde esté previsto que esto suceda así. La evolución se debe a la evolución”⁹¹. Tampoco estima necesario el autor perpetuar la idea moderna de crítica o utopía: “los planes no pueden determinar a qué estado llega el sistema al seguir la planificación. En este sentido un plan, cuando se realiza, es momento de la evolución, ya que la observación de los modelos y de las buenas intenciones de los planificadores lleva al sistema por un camino no previsto”⁹². Luhmann considera que los mismos procesos de individuación o de generalización de la subjetividad en la sociedad moderna – entendidos como aumento de la complejidad y la autopoiesis de los sistemas psíquicos:

“permiten considerar (más aun obligan a considerar) como azaroso su concurso en la evolución de la sociedad, a pesar de la socialización de estos individuos y de su dependencia de la sociedad. Si queremos obtener clarificaciones sobre la variación evolutiva, debemos dirigirnos al sistema mismo de la sociedad y buscar en sus operaciones elementales (es decir, en la comunicación) las condiciones de posibilidad de la variación”⁹³

⁹¹ *Ibíd.*, p. 394.

⁹² *Ibíd.*, p. 339.

⁹³ *Ibíd.*, p. 361.

Aspectos normativos de la sociedad moderna: ética del discurso o ética autorreferencial

En el punto anterior, en el relato de la evolución sociocultural, se pudo manifestar – desde una perspectiva empírica – la tesis central de la obra de Habermas: la relación interna entre el entendimiento racional y la naturaleza del lenguaje:

“Esta idea de un entendimiento racionalmente motivado está ya contenida en la estructura misma del lenguaje, no se trata de una simple exigencia de la razón práctica, sino de algo ya inserto en la reproducción de la vida social. Cuanto más sustituye la acción comunicativa a la religión en la tarea de soportar el peso de la integración social, con tanta más fuerza han de hacerse sentir sobre la comunidad real de comunicación los efectos empíricos del ideal de una comunidad irrestricta y no distorsionada”⁹⁴

Esta misma relación, evidentemente, es el fundamento central de la perspectiva ética de Habermas, de la ética del discurso. En Karl-Otto Apel, la ética del discurso es una teoría de la fundamentación de las reglas morales sustentada en el intercambio argumentativo. “El aspecto que se evoca preferentemente con la denominación «ética del discurso» es el que hemos mencionado en primer lugar, es decir, la caracterización del discurso argumentativo como *medio* indispensable para la fundamentación de las normas consensuales de la moral y del derecho”⁹⁵. Es, por un lado, una ética cognitivista: afirma la posibilidad de fundamentar enunciados normativos al igual que los descriptivos. Pero, por otro lado, es también una ética procedimentalista: supone que la base de las normas morales es el procedimiento del intercambio intersubjetivo de argumentos y no el contenido de los actos de habla; que el razonamiento mismo presenta el reconocimiento de fundamentos éticos y morales⁹⁶.

El principio de la ética del discurso debe ser, por tanto, necesariamente no contingente en el sentido lógico, es decir, incapaz, en la medida en que todo cuestionamiento lo presupone, de ser cuestionado. Incluso en la misma posibilidad de ser tematizado, este principio debe permanecer presente ya siempre en la comunicación. “La

⁹⁴Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., p. 138.

⁹⁵Apel, Karl-Otto (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, España: Paidós, p. 148.

⁹⁶“Como el principio (susceptible de fundamentación última) de la ética discursiva incluye ;la exigencia de que se produzcan discursos reales para la formación del consenso entre los afectados (o, en todo caso, entre sus representantes) acerca de normas concretas aceptables, el principio se tiene que determinar a sí mismo como un puro *principio procedimental discursivo*, desde el cual no se pueden deducir normas u obligaciones situacionales”, *Ibíd.*, p. 160.

idea del discurso argumentativo – de su irrebasabilidad por parte de cualquier pensamiento con pretensión de validez – debe posibilitar también la *fundamentación última* del principio ético que debe conducir ya siempre todos los discursos argumentativos, en tanto que *discursos prácticos de fundamentación de normas*⁹⁷. Debe ser, utilizando los preceptos de la filosofía kantiana, un principio trascendental. La fundamentación trascendental de la ley moral (anunciada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), que, según Apel, Kant no pudo realizar y solamente pudo reemplazar por el establecimiento del *factum evidente* de la razón práctica (en *Crítica de la razón práctica*), es posible en la ética del discurso debido a que el paradigma de la conciencia es sustituido por la fundamentación de la dimensión trascendental de la intersubjetividad y no del Yo-pienso presente en Descartes, Kant y Husserl⁹⁸.

Esta ética posee entonces dos instancias. Primero, la fundamentación de normas morales. Segundo, la reflexión sobre los principios trascendentales de la razón y el pensamiento. Estas instancias establecen la distancia entre las versiones de la ética del discurso de Apel y Habermas.

Para Apel, la objetividad de la investigación científica, independiente de si a partir de los hechos objetivos se infieren normas, como prohibía la falacia naturalista de Hume presente en el *Tratado sobre la naturaleza humana*, presupone la validez intersubjetiva de las normas morales. Toda argumentación implica un principio universal necesario, trascendental, el cual no otorga la posibilidad de situarse detrás del mismo o de deducirlo de otro principio general. Tratar de negar este principio, significa incurrir en lo que el autor denomina autocontradicción performativa: para afirmar, por ejemplo, *la ética del discurso carece de validez*, se requiere, como condición de posibilidad, la presencia del principio que la misma ética negada en la sentencia supone, a saber, las pretensiones intersubjetivas de validez del enunciado. La contradicción se muestra, en este ejemplo, no en el plano semántico, en el plano del sentido del enunciado, sino entre el componente proposicional y

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 150.

⁹⁸ “En mi opinión, la fundamentación trascendental última de la ley moral, que Kant exigió en un principio pero que después planteó a favor del mero establecimiento de un *«factum evidente de la razón (práctica)»*, tal fundamentación no pudo realizarla Kant porque partió de un *principio subjetivo de la razón, en el sentido del «solipsismo metódico»*”, *Ibíd.*, p. 151.

el componente ilocucionario. La contradicción se ubica en el campo de la pragmática, y se evidencia de mayor manera si se plantea de la siguiente forma: *asevero, con la pretensión de que se reconozca la validez de mi enunciado, que en los actos de habla no es necesario el reconocimiento de la validez de las aseveraciones.*

Según Apel, las pretensiones de validez implícitas en los enunciados son las cuatro pretensiones mencionadas por Habermas: inteligibilidad, verdad, corrección normativa, autenticidad. En estos cuatro casos, la realización del efecto ilocucionario del lenguaje debe necesariamente realizarse cooperativamente, lo que implica – para Apel y no para Habermas – una norma moral, a saber, el reconocimiento de la igualdad del otro como sujeto racional, participante de una comunidad de argumentación. El principio moral inherente al intercambio argumentativo es, entonces, independiente del tema de la comunicación o la pretensión específica de validez, el reconocimiento del otro en tanto persona, el reconocimiento de su derecho de participar en la argumentación.

En el intercambio argumentativo, los actores participan tanto de una comunidad real de argumentación como de otra ideal anticipada contra-fácticamente. La primera corresponde a la precomprensión del mundo, condicionada histórica y culturalmente; que es en la que se centra la hermenéutica de Gadamer, por ejemplo. La segunda, a los presupuestos universalmente válidos de la comunidad ideal de comunicación: “suponemos necesariamente, siempre como *finalidad del discurso, la capacidad (universal) de consensuar todas las soluciones de los problemas: así, por ejemplo, todas las soluciones vinculantes de los problemas de fundamentación de normas*”⁹⁹.

Por tanto, la ética del discurso se ubica en un plano dual. Por una parte, supone la necesaria aplicación histórica del intercambio argumentativo, en donde se presentan todas las condiciones particulares de cierta cultura en un periodo determinado. Por otro, rescata siempre la posibilidad de una comunidad ideal no contingente. Considera, de esta manera, la idealidad y la facticidad, la razón y la animalidad:

“La pragmática trascendental parte, más bien – como se ha indicado anteriormente – de la concepción kantiana de que una ética del *deber* sólo tiene sentido, en general, para un ser que – como el hombre finito – no es ni un ser racional puro ni – como en el caso de los animales – un ser puramente sensitivo o instintivo [...] Una ética discursiva fundamentada en el *a priori dialéctico de la comunidad*”

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 158.

comunicación puede reivindicar que ella toma en consideración, desde un principio, las concepciones de la *hermenéutica filosófica* en el *a priori* de la «facticidad» e «historicidad» del ser-en-el-mundo humano (Heidegger) y en el de la pertenencia necesaria a una «forma de vida» determinada socioculturalmente (Wittgenstein), sin dejar pasar o ignorar el *a priori no-contingente de los presupuestos universales de la racionalidad del discurso argumentativo*, como ocurre hoy, por lo general, entre los seguidores de Heidegger y del segundo Wittgenstein”¹⁰⁰

Para Habermas, la ética del discurso, al igual que para Apel, es cognitivista y formalista: “Yo entiendo la corrección normativa como una pretensión de validez análoga a la de la verdad. En este sentido hablamos también de una ética cognitivista [...] Aquello que esté justificado en sentido moral tienen que poder quererlo todos los seres racionales. A este respecto hablamos de una ética formalista”¹⁰¹. De estas dos perspectivas surgen dos principios. Primero, el principio (D): “sólo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico”¹⁰². Segundo, el principio (U): “en las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna”¹⁰³. También, aparte de cognitivista y formalista, la ética del discurso es, según Habermas, universalista: “este principio moral (u otro similar) no sólo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que posee validez universal”¹⁰⁴.

Las intuiciones de la ética del discurso son morales en la medida en que comunican acerca de la manera adecuada de contrarrestar la vulnerabilidad de las personas. “Desde un punto de vista antropológico la moral se puede entender como un dispositivo protector que compensa la vulnerabilidad inserta estructuralmente en las formas de vida socioculturales”¹⁰⁵. La necesidad moral se presenta, por tanto, sólo en individuos socializados, en el contexto de la intersubjetividad:

“El desengaño y el resentimiento se orientan contra otro concreto, que ha herido nuestra integridad; pero esta indignación no debe su carácter moral al hecho de que se haya alterado la interacción entre

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 164, 165-166.

¹⁰¹ Habermas, Jürgen (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trota, p. 15, p. 16.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 16.

¹⁰³ *Ídem.*

¹⁰⁴ *Ídem.*

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 18.

personas aisladas. Antes bien, este carácter se debe al ataque contra una esperanza normativa, subyacente, que tiene validez no solamente para ego y alter. Sino para todos los pertenecientes a un grupo social, y también, para todos los sujetos responsables en general en el caso de normas morales estrictas”¹⁰⁶

De estas dos identidades, individual y colectiva, surgen los principios modernos de la justicia y la solidaridad, de la libertad de la persona y el bienestar común, respectivamente:

“La ética del discurso explica por qué ambos principios remiten a una y la misma raíz de la moral, a saber, precisamente a la vulnerabilidad, necesidad de compensación, de unos seres vivos que sólo en virtud de la socialización se particularizan hasta convertirse en individuos, de manera que la moral no puede proteger lo uno sino lo otro: los derechos del individuo sin el bien de la comunidad a la que pertenecen”¹⁰⁷

Pero, en opinión de Habermas, si bien la ética del discurso supone dar cuenta del parámetro universal por el que se rige la fundamentación de una norma moral¹⁰⁸, no es admisible para el filósofo postular certeramente verdades morales. “Al poner de relieve un procedimiento de formación de voluntad, hace sitio para los afectados, que son quienes tienen que encontrar por sí mismos respuestas a las preguntas morales que se les vienen encima con objetividad histórica. El filósofo moral no dispone de un acceso privilegiado a las verdades morales”¹⁰⁹.

Por este motivo, es necesario, para Habermas, separar las reglas de argumentación del contenido del discurso: “hasta la fecha, los intentos de fundamentar una ética discursiva se resisten del hecho de que se confunden las reglas de la argumentación con sus contenidos y los presupuestos con los «principios morales» como fundamentos de la ética filosófica”¹¹⁰. La ética del discurso pertenece – junto a otras disciplinas – a las ciencias reconstructivas que se ocupan de la fundamentación racional del conocimiento, el habla y la acción. No es una filosofía primera. Su aplicación se extiende “sólo a las cuestiones prácticas, que se pueden discutir de modo racional y, sobre todo, con esperanzas de obtener un consenso. No

¹⁰⁶Habermas, Jürgen (2000), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, p. 65.

¹⁰⁷Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit., p. 20.

¹⁰⁸ “Toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad”, *Ibíd.*, p. 110.

¹⁰⁹Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit., p. 33.

¹¹⁰Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 117.

tiene nada que ver con preferencias axiológicas, sino con la validez del deber ser de las normas de acción”¹¹¹.

Habermas no deduce el principio moral de las condiciones del enunciado, como Apel, sino del lenguaje cotidiano y su potencialidad racional, a saber, la posibilidad de sustentarse en un proceso cooperativo simétrico sin influencia externa. Esta posibilidad rige incluso en la pretensión de verdad. Se podría objetar que en esta perspectiva de la ética del discurso las fronteras entre el criterio y la definición son ambiguas: que, por un lado, para que algo sea verdadero debe ser aceptado por todos, pero que, por otro, para lo anterior, es necesario que lo verdadero se entienda por todos los participantes del discurso como independiente a la aceptación/rechazo por parte de los mismos. Sin embargo, para Habermas: primero, lo aceptado por todos es un argumento; segundo, este argumento surge de una perturbación de la certeza del mundo de la vida; tercero, esta perturbación es siempre incompleta, pues no es posible cuestionar cada una de las proposiciones sobre el mundo. La incondicionalidad de lo verdadero corresponde a la certeza no problematizada del mundo de la vida.

La rectitud normativa, al igual que las pretensiones de verdad y autenticidad, se determina por la existencia de buenas razones para aceptar un imperativo. Una buena razón, en este caso, alude a la simetría y la ausencia de coerción en el discurso. Estos parámetros de simetría y no coerción no son, como en Apel, una norma moral, sino los fundamentos de la racionalidad del entendimiento. Si el mismo principio trascendental de la imposibilidad de cuestionar el principio (en la medida en que el mismo cuestionamiento presupone la validez del principio) se reduce a norma moral, en opinión de Habermas, se difumina la libertad inherente a toda responsabilidad. La trascendentalidad del principio es, por tanto, débil o cuasi-trascendental: determina la experiencia y el lenguaje, pero tiene a su vez un origen contingente; lo que rige también para la misma declaración del carácter cuasi-trascendental del principio por parte de Habermas. Existe la posibilidad, por ejemplo, que la validez de este mismo principio ceda ante el avance de la integración sistémica.

El mismo Apel remarca estas diferencias entre su planteamiento y el de Habermas:

¹¹¹Ibíd., p. 129.

“Although for Habermas these presuppositions of argumentation are conditions for the possibility of empirical testing, they are said to be subject to empirical testing and are thus considered to be *contingent*: they could change, according to Habermas, since they belong to social forms of life. Thus there is no *transcendental a priori* [...]Habermas may try to think this from *ahistorico-sociological* perspective, and in doing so he may understand himself as a modest and self-critical philosopher. But I would assert that he simply forgets to reflect on *his own* necessary presuppositions of argumentation and thereby falls back to transcendent metaphysics, for he takes, as it were, a *divine point of view* outside the world, from which (he tries) to conceive of everything, including transcendental conditions of thought, as being just contingent, that is, historical facts”¹¹²

Luhmann, desde una postura radicalmente antagónica, sostiene que en la sociedad moderna, “la moral ya no está facultada para integrar a la sociedad en vista de su mejor estado posible. Esto ya está excluido porque los medios de comunicación simbólicamente generalizados particulares obedecen a códigos binarios propios cuyos valores (positivo/negativo) no se identifican con los de la moral”¹¹³. Todo lo respectivo a la ética y la moral en Luhmann, se desprende de esta situación; la que, de no considerarse, supone el peligro de *infectarse de moral*, de difuminar la necesaria distancia entre la investigación científica y los prejuicios morales:

“Estas preocupaciones previas son necesarias, especialmente si nos aproximamos al sector de la moral y de la ética desde el prisma sociológico, pues se trata de un terreno altamente infeccioso que sólo puede pisarse con calzado manufacturado e instrumentos esterilizados. De otro modo, se corre el riesgo de ser infectado por la moral y terminar por exponer con prejuicios morales lo que al principio era una investigación científica”¹¹⁴

Desde el punto de vista de la investigación científica – de la descripción sociológica – la moral es un tipo de comunicación sustentada en el código aprecio/desprecio. En tanto comunicación, no puede discriminar sin incluir¹¹⁵. “En la medida en que alguien participa de la comunicación, y esto también vale para los terroristas que actúan en secreto o

¹¹²Apel, “Regarding the relationship of morality, law and democracy”, op. cit., p. 14.

¹¹³Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 316.

¹¹⁴Luhmann, Niklas (1989), “La moral social y su reflexión ética” en Palacios, Francisco y Jaruta, Xavier, *Razón ética y política: el conflicto en las sociedades modernas*, Barcelona: Anthropos, pp. 47-48.

¹¹⁵ “¿Debemos matarlo? Esto no es posible, pues la moral se había separado a tiempo del derecho y conferido a éste la capacidad de forzar. ¿Debemos juzgarle moralmente y castigarle con el desprecio? Entonces nos hallamos con que él sigue impertérrito en las suyas y va ampliando sus puntos de vista, si intentamos cortar el acceso a los medios de comunicación, entonces se publica o se manifiesta él mismo. El dilema está en la línea de nuestra tesis inicial: la moral regula la inclusión en la sociedad, pero no dispone ninguna posibilidad de exclusión”, *Ibíd.*, p. 53.

escondidos, participa también en la sociedad”¹¹⁶. Cuando la comunicación moral juzga, no comunica sólo el valor del objeto del juicio, sino también el compromiso del juez con determinados patrones normativos de la sociedad. La moral corresponde entonces a un mecanismo de coordinación social, y no – como suponen Habermas y Apel – a “una aplicación de reglas que pudieran estar fundamentadas racionalmente”¹¹⁷. La ética corresponde, en este contexto, a la teoría de la moral: “Moral es el conjunto de condiciones de aprecio y desprecio de la comunicación, cuya validez es independiente de la concreción o abstracción, así como de que alcancen en cada caso un consenso fáctico o no. En cambio, la ética es, según el uso moderno, la teoría de la moral”¹¹⁸.

La moral no puede operar sin juzgar; en cambio, la descripción sociológica de la moral – en opinión de Luhmann – puede abstenerse del juicio: silenciarse frente a las normas y no involucrarse en las circunstancias concretas de los juicios morales. “La teoría sociológica que expondremos trata, no obstante, esta cuestión como una variable, esto es, como un factor casuístico, y habla de la moral sin introyectarse en ella ni tener que aceptar por su parte las circunstancias que la determinan”¹¹⁹.

Para Luhmann, la descripción sociológica (amoral) de la moral presenta dos perspectivas. Primero, el estudio de la historia de las diversas posturas morales presentes a lo largo del tiempo. Este estudio – según el autor – debe ser capaz de revelar el trasfondo bélico inherente al campo de la moral: “Así nacen auténticos incendios esteparios, como lo muestra la experiencia, desde la alta Edad Media europea, de revueltas y opresiones religiosas, de guerras por verdades morales o de alzamientos revolucionarios; siempre deberíamos saber qué se esconde detrás de la palabra «moral»”¹²⁰. Segundo, el examen del rol de la comunicación moral en las sociedades modernas o funcionalmente diferenciadas, a saber, el rol de regular las distorsiones de las codificaciones binarias que – en su funcionamiento – no dependen de la moral:

¹¹⁶Ibíd., p. 48.

¹¹⁷Luhmann, Niklas, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 189.

¹¹⁸Luhmann, Niklas, “La moral social y su reflexión ética”, op. cit., p. 50.

¹¹⁹Ibíd., p. 49.

¹²⁰Ibíd., p. 50.

“La autonomía de los sistemas funcionales – asegurada mediante codificaciones binarias propias – excluye la metarregulación por medio de un supercódigo moral, y *la misma moral acepta e incluso re-moraliza esta condición*. Porque ahora los sabotajes al código se vuelven problema moral – por ejemplo, la corrupción en la política y en el derecho, el dopaje en el deporte, la compra del amor, o las trampas con los datos de la investigación empírica”¹²¹

Luego de estas consideraciones, Luhmann propone una postura ética autorreferencial, es decir, que intente incluir en sus fundamentos la unidad de la diferencia del código mismo que la constituye: “La ética debe poder contestar a la cuestión por la unidad de la diferencia entre bueno y malo (la sociología puede responder que se trata de una codificación de la comunicación en base aprecio/desprecio). La ética debe poder observar y describir más allá del bloqueo del código”¹²². El resultado de esta operación debe evidenciar que la distinción propia de la teoría de la moral – considerando el contexto poli-funcional de las sociedades modernas – corresponde solamente a una distinción entre distinciones:

“Entendiendo estos códigos (o incluso: todas las distinciones) como contextos de observación y de la descripción, puede afirmarse: la ética debe centrarse en una observación y en una descripción del mundo y de la sociedad policontextural. Es decir, por repetir este punto importante, de ningún modo la ética debe renunciar a juicios de competencia universal: sino que debe co-observar que no ostenta la única competencia universal y que sus descripciones, así como las salidas fácticas de comunicación moral, pueden ser contempladas bajo la colaboración de otro tipo de distinciones”¹²³

Finalmente, Luhmann recomienda – con cierta ambigüedad – una nueva actitud para la ética en el contexto del advenimiento inevitable de la diferenciación funcional: la abstención¹²⁴: “Como a fines de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, se aproxima un nuevo tipo de compaginación en la moral social. Pero esta vez la ética debería comportarse algo

¹²¹Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 826.

¹²²Luhmann, “La moral social y su reflexión ética”, op. cit., pp. 55-56.

¹²³Ibíd., p. 56.

¹²⁴ La renuncia a la moral obedece a que – con el decaimiento de la sociedad estratificada – la distinción bueno/malo propia de la ética no puede ya suponerse como buena: “¿A dónde se llegaría si ya moralmente no pudiera exigirse la distinción bueno/malo y si hasta debiera prohibirse por antinatural – como lo enseña de Sade? Aunque también la posición opuesta suena plausible: pudiera ser bastante inmoral utilizar valoraciones morales, ya que esto conduciría sin falta a la pregunta por las razones, los motivos y los intereses por los cuales se hace eso. Las razones de apelación a la moral ya no son, pues, razones de por sí “buenas”; la ética misma debe escuchar a Gödel”, Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 824

más reservadamente que antes y no echar leña al fuego [...] Conozco solo una máxima ética: evitar la ética”¹²⁵.

Esta reflexión quiebra el fundamento esencial de cualquier pretensión crítica de la filosofía y la teoría social: la posibilidad de construir un saber *superior*. “Cualquiera que hubiera sido el origen o el bagaje teórico del racionalismo crítico, de la teoría crítica, etc., siempre tuvieron que asumir la actitud de un saber superior”¹²⁶. Para Luhmann, “los representantes de estas corrientes se presentaban como descriptores competentes con un impulso moralmente impecable y con una perspectiva de visión insuperable”¹²⁷. Pero, por más elaborados que hubiesen sido formulado los argumentos, la descripción – afirma el autor – ha sido recurrentemente una observación de primer orden, es decir, una observación que no considera las condiciones del observar, y que condena toda descripción ajena como ideología o alienación.

En *El ocaso de la sociología crítica* – un texto escrito en 1991, en el contexto del derrumbe del socialismo – Luhmann plantea que las circunstancias de una sociedad funcionalmente diferenciada impiden perpetuar la semántica burguesa de la crítica: “la semántica de crítica y de crisis fue un fenómeno específico de la sociedad burguesa”¹²⁸. Sociedad burguesa es, para el autor, una sociedad que distingue entre el mundo aristocrático viejo y el mundo liberal nuevo, y que, según la apreciación de ambos mundos, atribuye al pensamiento la categoría de conservador o progresista¹²⁹. En el nuevo orden global, afirma Luhmann, la crítica burguesa debe ser superada – en el sentido hegeliano de superación¹³⁰ – y reemplazada por una crítica de la crítica: “el mundo ya no está constituido bajo la forma de la universalidad de las cosas (*universitas rerum*), sino como correlato de la observación de las observaciones [...]; lo que se aplica a los otros hay que referirlo a sí mismo. Sólo si se acepta esto se puede evitar el reproche de que la observación que se

¹²⁵Luhmann, “La moral social y su reflexión ética”, op. cit., p. 58; Luhmann en Miranda, *La precomprensión de lo humano en la sociología de Luhmann*, op. cit., p. 247.

¹²⁶Luhmann, Niklas (1992), “El ocaso de la sociología crítica”, *Sociológica*, año 7, n°20, p. 2.

¹²⁷Ídem.

¹²⁸Ídem.

¹²⁹Ibíd., p. 1.

¹³⁰“El fin de esta tradición pone de manifiesto la forma en la que – siguiendo a Hegel – podría ser superada”, *Ibíd.*, p. 3

efectúa a las espaldas es puro engaño”¹³¹. Esta superación es la que, según el autor, se revela en la cibernética y la teoría de sistemas, y la que permite la objetividad de la descripción científica de la sociedad: “Sólo mediante la observación de la observación, el sujeto se distancia del mundo y gana en capacidad de reflexión como capacidad en el mundo y no del mundo, ya que esta reflexión sólo puede ser practicada con ayuda de una distinción”¹³².

En la sociedad funcionalmente diferenciada la semántica de la crítica queda obsoleta y cede ante la codificación del lenguaje, la que no puede someterse a ninguna metaregla, pues la comunicación misma de esta metaregla (como el principio trascendental de la intersubjetividad de Apel) se somete a la posibilidad de ser respondida con un sí/no:

“Solo es necesaria la *autopoiesis* de la comunicación, y esta *autopoiesis* no se garantiza por un *telos* de entendimiento sino por un código binario. Para la comunicación codificada no existe un fin, sino únicamente la opción – reproducida en toda operación de entendimiento – de continuar o por aceptación o por rechazo. Dicho en otros términos, la codificación excluye toda metaregla porque sobre la comunicación de una regla así podría tomarse posición con un sí o con un no. Por eso, en la controversia actualmente en curso en contra de Habermas y de Apel, nos encontramos del lado de Lyotard, aunque con una fundamentación distinta”¹³³

La autopoiesis de la comunicación no es, por tanto, garantizada por el consenso (lo que Habermas denomina integración social) sino por la codificación del lenguaje (lo que Habermas denomina integración sistémica) – que modifica la autopoiesis de la comunicación en la libertad de responder con una afirmación o una negación:

“La codificación del lenguaje supera la improbabilidad evolutiva de un sistema de comunicación clausurado operativamente: garantiza – en la medida que esto es posible en el sistema mismo – la *autopoiesis* de la comunicación de la sociedad en tanto la transforma en la libertad de decir sí o no (de manera cargada de consecuencias) a todas las determinaciones alcanzadas. Por eso, en las sociedades complejas no evolucionan los deberes de consenso, sino – como queremos mostrar de manera particularizada— los medios de comunicación simbólicamente generalizados”¹³⁴

¹³¹ Ídem.

¹³² *Ibíd.*, p. 5.

¹³³ Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 177.

¹³⁴ Ídem.

CAPÍTULO II

LA VIGENCIA DE KANT Y HEGEL EN LA CONTROVERSIA ENTRE LA TEORÍA CRÍTICA Y EL FUNCIONALISMO SISTÉMICO

En el primer capítulo hemos expuesto la obra de Habermas y Luhmann siguiendo el testimonio que los mismos autores nos otorgan. Nuestro objetivo era *describir* el pensamiento de ambos autores. En el presente capítulo intentaremos *analizar* la obra de estos pensadores en función de la hipótesis de investigación planteada en la introducción, a saber: que en la controversia (inserta en el contexto no tanto de la filosofía sino de las ciencias sociales) entre la teórica crítica y el funcionalismo sistémico, las ideas de Kant y Hegel vuelven a enfrentarse. Nuestra postura es que en Habermas y Luhmann se confrontan dos posibilidades de *iniciar* el pensamiento filosófico, como algo *apriorístico* o como un *resultado*. Hegel se refiere a ambas posibilidades (optando por la segunda) de la siguiente manera:

“Aunque la filosofía, como el pensamiento y la comprensión del espíritu de una época, es necesariamente algo apriorístico, es también al mismo tiempo y no menos esencialmente, un resultado, puesto que el pensamiento se produce, más aun, es la vida y la actividad que consisten en producirse. Esta actividad encierra el momento esencial de una negación, en cuanto que producir es, al mismo tiempo, aniquilar, pues la filosofía, para poder producirse, tiene como punto de partida lo natural, de lo que arranca para superarlo”¹³⁵

En el caso de Habermas, ambos *inicios* muestran una permanente tensión presente en toda su obra. En el caso de Luhmann, la idea del *inicio* como *resultado* se radicaliza.

1. El pensamiento dialéctico en la obra de Luhmann

El funcionalismo sistémico se plantea como un intento por renovar las ciencias sociales – herederas de una filosofía muerta – mediante la incorporación de los avances de las ciencias físicas y naturales – fundamentalmente la física, la biología y la cibernética – a

¹³⁵ Hegel, George Wilhelm Friedrich (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 53.

la reflexión sobre la sociedad y el ser humano: “comparada con la discusión de la teoría sociológica adherida al prototipo de los clásicos y aficionada a reverenciar al pluralismo, se encuentran en la teoría general de sistemas y en los esfuerzos interdisciplinarios relacionados con ella, cambios profundos y quizás «revoluciones científicas», en el sentido de Kuhn”¹³⁶. Por esta razón, para los críticos de funcionalismo, Luhmann “encarna la figura contemporánea de un positivismo conservador, o de un conservadurismo positivista, y la discusión entre él y Habermas fue la directa continuación de los debates de los años sesenta”¹³⁷. No obstante, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas indica superficialmente un aspecto de la obra de Luhmann que no ha sido considerado mayormente ni por los adherentes ni por los críticos del funcionalismo: la persistente herencia del pensamiento hegeliano en la teoría social de sistemas.

La finalidad de esta primera parte es profundizar en esta relación. Para esto, analizaremos cuatro aspectos claves en los que la dialéctica hegeliana y el funcionalismo coinciden: la concordancia entre ser y pensamiento; la idea de devenir como unidades de unidad y diferencia que retornan a la unidad; la racionalidad como forma suprema de auto-realización; la concordancia entre las manifestaciones históricas del espíritu objetivo y la historia del pensamiento. Como veremos, el funcionalismo se plantea de forma explícita pero ambigua como un giro lingüístico de la dialéctica en donde el devenir de conciencia, auto-conciencia y razón no se reduce al campo de la subjetividad sino que se aplica también al campo de la comunicación. Para Luhmann, esta reformulación presenta consecuencias considerables para el conocimiento: primero, la imposibilidad de sustentar la idea de un espíritu absoluto; la diversificación de la racionalidad en distintas instancias (los sistemas sociales), en donde cada cual opera como entorno del resto; la imposibilidad de fundamentar la existencia de un centro de lo social desde donde emitir juicios universales; la muerte definitiva de la filosofía. En las páginas venideras, argumentaremos que los resultados de este proyecto son inciertos, pues el concepto de sociedad total concebido como sistema que es entorno para sí mismo parece indicar que la herencia del pensamiento

¹³⁶Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., p. 27.

¹³⁷Wiggershaus, Rolf (2011), *La escuela de Fráncfort*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 734.

hegeliano sigue vigente; lo que se muestra de forma más directa en el *phatos* del funcionalismo, similar al de los hegelianos de derecha del siglo XIX.

La herencia hegeliana del funcionalismo sistémico

Hasta comienzos del siglo XIX, la lógica tradicional – sustentada en el principio de identidad y de no contradicción, en donde el ser es idéntico a sí mismo y no es lo que no es – no había tenido mayores inconvenientes al incorporar los avances de la física moderna. Pero, cuando el problema era el cambio histórico o el desarrollo de la conciencia, la adecuación resultaba difícil. Las explicaciones sobre el cambio en los objetos no podían explicar los cambios producidos en la conciencia. Para resolver este problema, Hegel plantea la necesidad de una filosofía que abandone el dualismo, presente en Kant, entre el mundo sensible y el mundo inteligible, o entre lo finito y lo infinito. Si se concibe a lo finito como límite de la infinitud, como algo externo a lo finito, asevera Hegel, la idea de infinitud se torna inconsistente. El paso clave de la filosofía de Hegel es el concebir a lo finito como un momento de la infinitud¹³⁸. Toda manifestación de lo particular constituye una instancia de superación hacia lo universal: “No es que la infinitud *consista pues*, en la supresión de la finitud en general sino que lo finito es sólo esto: por su propia naturaleza llega a ser infinitud. La infinitud es su determinación *o sea* aquello que él es en sí”¹³⁹.

A pesar de lo que Marx consideraba en *La miseria de la filosofía*, el método de Hegel no fue la clásica triada tesis-antítesis-síntesis. Desde el punto de vista de la dialéctica, no hay un método hegeliano, como no hay una moral o una política hegeliana. Existe la filosofía que se ha desarrollado en la historia y que Hegel intenta comprender. Y al juzgar este desarrollo, no puede sino hacerlo *desde dentro*: el método dialéctico no es otra cosa que el movimiento intrínseco de la realidad y de lo que se trata es de captarlo

¹³⁸ “El sujeto absoluto no ha de preceder al proceso del mundo sino que en lo único que ha de consistir es en la relación que lo finito y lo infinito guardan entre sí, en la devoradora actividad en que la propia reflexión consiste. El absoluto es el proceso mediador de esa autorrelación que se produce a sí misma exenta de toda condición. El uno y el Todo no se enfrentan ya como relato, sino que es la relación misma puesta en movimiento en términos históricos la que funda la unidad de sus relatos”, Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 169.

¹³⁹ Hegel, George Wilhelm Friedrich (2011), *Ciencia de la lógica*, México: Abada Editores, p. 262.

conceptualmente. El principio fundamental es que la parte (el ser, el concepto) no manifiesta su verdad más que en el todo (incluyendo al no ser, al no concepto) y debe renunciar a plasmarse aisladamente: “lo verdadero es el todo”¹⁴⁰. El método dialéctico, por ende, se identifica con su contenido: “El método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura”¹⁴¹. El proceder de la filosofía consiste “en no hallarse separado de su contenido y, de otra, en determinar su ritmo por sí mismo”¹⁴². El espíritu, mediante la filosofía, expresa “la naturaleza interior de su propio destino”¹⁴³.

El funcionalismo sistémico, al igual que la dialéctica hegeliana, no supone un método de observación de una exterioridad, sino que ambos se auto-conciben como la realización del mismo contenido de la descripción. La diferencia es que Hegel trata sobre la conciencia y el espíritu, y Luhmann sobre la comunicación y la sociedad. Mientras que para Hegel: “El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia. Ésta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento”¹⁴⁴; para Luhmann: “El intento por describir a la sociedad no puede hacerse fuera de la sociedad: hace uso de la comunicación, activa relaciones sociales y se expone a la observación en la sociedad. Entonces, como quiera que pretenda definirse el objeto, la definición misma es ya una de las operaciones del objeto: al realizar lo descrito, la descripción se describe también a sí misma”¹⁴⁵. Por este motivo, la teoría del conocimiento del funcionalismo – al igual que la dialéctica – abandona el trascendentalismo y se considera como *resultado del resultado*, como operación autológica: “Podemos siempre preguntarnos por las condiciones físicas, lingüísticas y sociológicas del conocimiento; pero la investigación que se lleve a cabo en torno a ello debe ser siempre *autológica*, es decir, debe tener en cuenta las consecuencias que de allí se desprendan para nuestra propia

¹⁴⁰ Hegel, George Wilhelm Friedrich (1966), *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 16.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 38.

¹⁴³ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., p. 8.

¹⁴⁴ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 19.

¹⁴⁵ Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 5.

actividad”¹⁴⁶. Para Luhmann, “las teorías trascendentales obstruyen cualquier inferencia autológica que recaiga en sí mismas”¹⁴⁷.

El cambio de paradigma que el funcionalismo sistémico promueve consiste fundamentalmente en el postulado de que este argumento dialéctico – que el conocimiento se concibe a sí mismo como autorrealización de lo descrito – no se debe reducir al campo de la conciencia. “Es usual hablar de conocimiento y ciencia sirviéndose de una conceptualidad referida al sujeto. De acuerdo con ello, el sujeto del conocimiento es el hombre o, en todo caso, la conciencia del hombre, o posiblemente el peculiar colectivo de la conciencia trascendental del ser humano”¹⁴⁸. En la perspectiva de Luhmann, el tránsito de la conciencia a la auto-conciencia mediante unidades de diferencias que retornan a la misma unidad ocurre también en el campo de la comunicación. Esto obliga a *secularizar* el pensamiento dialéctico: abandonar la idea de la racionalidad como instante en la autorrealización de un todo – el espíritu del mundo – y a observar a la sociedad moderna como la diversificación (en los distintos sistemas sociales como la ciencia, la política, la economía, el arte) de distintas instancias de racionalidad (entendidas como el nivel supremo de auto-referencia), cada cual con pretensiones universales. En el presente apartado analizaremos este programa de superación de la dialéctica, rescatando – punto por punto – las similitudes y diferencias entre Luhmann y Hegel.

Para Hegel, la lógica no debe ser – como en la filosofía que se inspira en la física y la matemática – el análisis de las condiciones *a priori* del conocimiento. El pensamiento no se compone por leyes que se encuentren ya en su estructura interna, sino que constituye una totalidad que se da él mismo a sí mismo. Por tanto, “el representar tiene por contenido esa materia sensible, pero bajo la determinación de lo mío, o sea de que tal contenido está en mí”¹⁴⁹. En la lógica, para Hegel, se evidencia que “el pensamiento y lo universal son precisamente eso: que él es él mismo y su otro, que alcanza de éste y nada se le escapa”¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Luhmann, Niklas (1996), *La ciencia de la sociedad*, México: Anthropos, p. 10.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 15.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 13.

¹⁴⁹ Hegel, George Wilhelm Friedrich (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, p. 128.

¹⁵⁰ *Ídem.*

La lógica no puede entonces ser – como en Kant¹⁵¹ – la dilucidación de las condiciones trascendentales del conocer que hacen posible el pensamiento metafísico, sino que coincide con la metafísica; las leyes del pensamiento son las leyes de las cosas mismas:

“Al intentar el pensamiento hacerse con un concepto de las cosas, éste (y con él juntamente, de sus formas más inmediatas, juicio y silogismo) no puede consistir en determinaciones y relaciones que sean extrañas y exteriores a la cosa [...] Esta última expresión es, sin embargo, incómoda porque demasiado comúnmente se considera que el pensamiento sólo pertenece al espíritu o a la conciencia y lo objetivo se usa a su vez y en primer lugar para lo no espiritual”¹⁵²

En la filosofía hegeliana, la lógica se divide en tres partes; que no denotan una división estructural interna, sino tres momentos del devenir histórico del espíritu. Primero, la doctrina del ser, del pensamiento en su inmediatez: “El puro ser constituye el comienzo porque es tanto pensamiento puro como lo inmediato simple e indeterminado, y el primer comienzo no puede ser nada mediato ni más determinado”¹⁵³. La unidad entre el ser y la nada (que no puede ser sino unidad, pues ser es lo idéntico a sí mismo y que no es lo que no es, y la nada es el no ser que es idéntico a sí mismo en su no ser el ser) constituye el devenir, la existencia: “El ser en el devenir, en cuanto uno con la nada, así como la nada en cuanto una con el ser, son solamente desapareciendo; el devenir coincide, por su contradicción interna, con la unidad en la cual ambos están superados; su resultado es, por consiguiente, el existir”¹⁵⁴. En esta existencia la cualidad de algo – el no ser algo otro – es el ser en sí. El algo y el algo-otro no constituyen identidades diferentes, sino una unidad en el devenir de la existencia. La constitución de este algo como no algo-otro es un instante de idealidad: la verdad del ser en sí es paralela a la del ser para sí.

La segunda doctrina de la lógica, la doctrina de la esencia o del pensamiento en su ser para sí, se refiere al “ser o la inmediatez, que mediante la negación de sí mismo, es mediación *consigo* y referencia a sí mismo, y es así igualmente mediación que supera en

¹⁵¹ “Y tampoco es posible considerar como algo científico la *triplicidad* kantiana, redescubierta solamente por el instinto, todavía muerta, todavía aconceptual, elevada a su significación absoluta, para que al mismo tiempo se estableciera la verdadera forma en su verdadero contenido y brotara el concepto de la ciencia; el empleo de este forma la reduce a su esquema inerte, a un esquema propiamente dicho, haciendo descender la organización científica a un simple diagrama”, Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 33.

¹⁵² Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 131.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 194.

referencia a sí o inmediatez: la *esencia*”¹⁵⁵. La esencia es la unidad entre lo positivo (ser carente de oposición) y lo negativo (distinción): “La distinción *en sí* es la distinción *esencial, lo positivo y lo negativo*, y eso de tal manera que lo positivo es así la idéntica referencia a sí que no es lo negativo, y éste por su parte es de tal modo lo distinto de por sí que no es lo positivo. Siendo así cada uno de ellos algo de que por sí que no es lo otro, cada uno aparece en lo otro y sólo es en tanto lo otro también es”¹⁵⁶. Para Hegel, el universo de la existencia está conformado por la multiplicidad de esencias, en donde cada unidad opera como el otro lado de la distinción para las diversas positividades¹⁵⁷.

Este mismo argumento – las unidades de diferencias que vuelven a retornar a la misma unidad, o la identidad de la identidad y la diferencia que retorna a la misma identidad – utiliza Hegel al referirse al tránsito de la conciencia a la autoconciencia.

Lo primero que en la conciencia se devela es la certeza sensible: la aprehensión inmediata – ausente de cualquier distinción entre verdad y falsedad – del objeto, en donde tanto objeto como sujeto *son solamente porque son*: “el yo no significa un representarse o un pensar múltiple, ni la cosa tiene la significación de múltiples cualidades, sino que la cosa *es*, y *es* solamente porque *es*”¹⁵⁸. La conciencia “es yo y nada más, un puro éste; el singular sabe un puro esto o lo *singular*”¹⁵⁹. El yo no aprehende la cosa debido a que se ha desarrollado como pensamiento, ni porque la cosa presente un comportamiento múltiple con respecto a otras cosas: “yo tengo la certeza por medio de otro, que es precisamente la cosa; y éste, a su vez, es en la certeza por *medio* de otro, que es precisamente el yo”¹⁶⁰. La verdad se muestra, por tanto, bajo la forma de un universal. El yo inmediato: “al decir *este aquí, este ahora, este singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares*; y lo mismo, al decir *yo digo este yo singular, digo en general, todos los yo*; cada uno de ellos es

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 207.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 216.

¹⁵⁷ “La existencia es la unidad inmediata de la reflexión hacia sí y de la reflexión hacia otro. Es, por consiguiente, la multitud indeterminada de existentes en tanto reflejada hacia sí que a la vez igualmente aparecen vueltos hacia otro, son relativos y forman un mundo de dependencia mutua y de una conexión infinita de fundamentos y fundada. Los fundamentos son ellos mismos existencias, y los existentes igualmente, son tanto fundamentos hacia muchos como fundados”, *Ibíd.*, p. 220.

¹⁵⁸ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 63.

¹⁵⁹ *Ídem.*

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 64.

lo que digo: *yo, este, yo singular*”¹⁶¹. El sujeto afirma *yo soy* queriendo aludir al sí mismo único, pero lo enunciado es posible de enunciar en todos los sujetos, es un *ego* universal, que permanece en la medida en que no es otro: “a este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos universal; lo universal es, pues, lo verdadero de la naturaleza sensible”¹⁶². La conciencia por tanto, permanece ajena a la esencia en la medida en que es un *haber sido*: “su verdad consiste, sin embargo, en haber sido. Pero lo que *ha sido no es*, de hecho, *una esencia; no es*, y de lo que se trata es de ser”¹⁶³.

Para la mirada del filósofo, asevera Hegel, la certeza sensible se muestra como un proceso dialéctico, en el que ambas instancias, el yo y la cosa en su inmediatez, aparecen como percepción. El universal se particulariza como objeto sentido y sujeto que siente, en donde la cosa opera como *médium* de las cualidades indefinidas¹⁶⁴, abriéndose así la posibilidad para que cada cualidad aparezca de distinta forma para cada cual: un objeto es de un color para *mi* vista, de un sabor para *mi* gusto, de una forma para *mi* tacto. La certeza inmediata, por tanto, desaparece; es posible la duda y el error. Del sujeto, ahogado en estas contradicciones, surge el entendimiento: la verdad como universal no condicionado por los sentidos. En el entendimiento las relaciones entre las cosas develan fuerzas: “diferencias establecidas como independientes [que] pasan de modo inmediato a su unidad; [la que] pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción”¹⁶⁵. Las fuerzas (que Hegel analiza en términos de categorías) pueden ser aprehendidas como leyes, sustancia y accidente, causalidad o conciencia de sí del mundo como mundo. En este proceso, el entendimiento procura inicialmente descubrir la incondicionalidad que rige el devenir de las cosas mismas – “el entendimiento supone

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 66.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 65.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 71.

¹⁶⁴ “En el uno separado encuentro muchas propiedades de éstas que no se afectan unas a otras, sino que son indiferentes entre sí, por tanto, no percibía acertadamente el objeto cuando lo aprehendía como *excluyente*, sino que así como antes era continuidad en general, ahora es un *médium común* universal en el que muchas propiedades, como universalidades sensibles, son cada una para sí, y como *determinadas*, excluyen a las otras”, *Ibíd.*, pp. 74-75.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 84.

haber descubierto aquí una ley universal que expresa la realidad universal *como tal*¹⁶⁶ – pero en realidad lo descubierto es el concepto de ley misma, la que deviene finalmente en la ley de las propias fuerzas del entendimiento: “el entendimiento supera las diferencias presentes en la ley, ya convertidas en diferencias puras, pero todavía indiferentes, y las pone en una unidad, que es la fuerza”¹⁶⁷. En este proceder, la conciencia abre camino a la autoconciencia.

En la autoconciencia, la certeza es ella misma su objeto: “es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero”¹⁶⁸. La verdad se concibe como autorreferencia. La percepción y el entendimiento, como instantes del devenir hacia la autoconciencia, como esencias que tienden a desaparecer¹⁶⁹. El objeto, la conciencia misma, en la medida en que una nueva distinción posterior a la plasmación de la figura misma reingresa en la figura, constituye vida: la manifestación primera del espíritu¹⁷⁰. En un principio la auto-conciencia aparece como deseo – apetencia egoísta – de vida, en la que se absorbe en el sujeto mismo lo otro, se le anula y destruye (como en la alimentación). Pero este deseo se alterna y se repite indeterminadamente. La verdadera auto-conciencia surge solamente de la relación entre auto-conciencias recíprocas. La auto-conciencia pretende ahora auto-satisfacerse en un nivel superior a los meros instintos básicos. Lo que se desea es el reconocimiento de las otras auto-conciencias, pudiendo reconocer así al otro como elemento de sí mismo. De la necesidad de vida se transita a la necesidad de *herramienta de vida*. En este proceso, la auto-conciencia victoriosa goza del consumir, y la derrotada trabaja para garantizar el goce de la primera. Pero en el trabajo la

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 93.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 102.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 107.

¹⁶⁹ “La *universalidad* de la percepción, al igual que el interior vacío del entendimiento, no son ya como esencias, sino como momentos de la autoconciencia, es decir, como abstracciones o diferencias que para la conciencia son ellas mismas, al mismo tiempo, nulas o no son tales diferencias, sino esencias que tienden puramente a desaparecer”, *Ibíd.*, pp. 107-108.

¹⁷⁰ “La sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución del desdoblamiento es, asimismo, desdoblamiento o articulación de miembros. De este modo, los dos lados de todo el movimiento que han sido diferenciados, a saber: la plasmación de figuras desplegadas en el médium universal de la independencia, de una parte, y de otra el proceso de la vida caen el uno en el otro; el segundo en tanto configuración como superación de la figura; y el primero, plasmación de figuras, es tanto superación como articulación de miembros”, *Ibíd.*, pp. 108-109.

auto-conciencia derrotada modifica constantemente las cosas, sus productos son reflejo de sí mismo, y su conciencia es, por tanto, libre. Esta dialéctica entre amo-esclavo – en la que “vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero ahora en la conciencia”¹⁷¹ – transita por diversas etapas (estoicismo, escepticismo, judaísmo, cristianismo primitivo, catolicismo, protestantismo) hasta que el individuo logra constituirse como síntesis de conciencia y auto-conciencia: no escapa ni teme al mundo, sino que busca realizarse a sí mismo en el mundo tanto en el pensamiento teórico (lo real es racional) como en la actividad práctica (lo racional es real). El pensamiento deviene en razón.

El principal postulado del funcionalismo sistémico, el cambio de paradigma que promueve para la filosofía y las ciencias sociales, consiste fundamentalmente en erradicar la idea de que los procesos anteriormente descritos se ubican exclusivamente en el plano de la conciencia: “de acuerdo con una importante tradición, la autorreferencia se reserva para la conciencia de los sujetos, de manera que estos son interpretados como individuos que se individualizan a sí mismos. Según esto, la autorreferencia se presenta exclusivamente en el campo de la conciencia”¹⁷². Para Luhmann, el devenir de la conciencia a la auto-conciencia se debe aplicar tanto en el campo del pensamiento como en el de la comunicación: “todavía se puede decir, si se quiere salvar la terminología de sujeto, que la conciencia es el sujeto del mundo, al lado del cual existen otros tipos de sujetos, sobre todos los sistemas sociales, que los sistemas psíquicos y sociales son los sujetos del mundo”¹⁷³. Esto implica que la dialéctica ya no se concibe como el proceder de un único espíritu *en* la filosofía, sino que el tránsito de la conciencia a la auto-conciencia se diversifica en diversas instancias; de las cuales la ciencia – en tanto sistema social – participa pero no como centro, sino como observador que es también observado. La consecuencia de este cambio, de este *giro lingüístico* de la dialéctica hegeliana, es, para el funcionalismo, la necesidad de abandonar la idea de un centro desde donde juzgar o transformar la sociedad. Esta posibilidad obedece solamente a un cuerpo de ideas en donde conciencia y auto-conciencia se comprenden en el

¹⁷¹ “En este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero ahora en la conciencia. Lo que es el juego de fuerzas era para nosotros es ahora para los extremos mismos”, *Ibíd.*, p. 114.

¹⁷² Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., p. 390.

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 391.

contexto de un todo – en palabras de Lyotard, en el contexto en donde el relato de la conciencia se fundamenta en el metarrelato del Espíritu¹⁷⁴ – que solamente es observado por sí mismo. El funcionalismo se postula como un intento de dialéctica secularizada que elimina la idea de un espíritu como causa primera y última del proceder humano:

“Podría seguirse pensando en Hegel – el único intento hasta ahora decididamente reflexionado. Pero, entonces, no se debería colocar un término como el de espíritu al final de la historia y no se debería ver en ello una idea conclusiva ni una figura de superioridad; además de que debería evitarse (contra Hegel y con Darwin) todo uso de expresiones como las de inferior o superior”¹⁷⁵

En este cambio de paradigma, lo que en la *Fenomenología del espíritu* es: conciencia, auto-conciencia y razón, en Luhmann aparece como auto-referencia basal, reflexividad y reflexión de la comunicación. En el funcionalismo esta postura es analizada con el mismo argumento que la dialéctica, es decir, unidades de unidad y diferencia que retornan a la misma unidad. Pero, debido a que de lo que se trata no es del desarrollo de una única unidad, sino de la inter-relación entre varias unidades, cada cual entorno para cada cual, es necesario para Luhmann repensar la dialéctica en términos de diferencias de unidad y diferencia.

La auto-referencia basal se refiere a un elemento simple de comunicación, a la unidad entre el sí mismo del elemento comunicativo (el *ego*) y lo no comunicado (que permanece como horizonte de sentido, como posibilidad de comunicación): “la autorreferencia basal de un sí mismo que se refiere a sí mismo es, un elemento, por ejemplo, un acontecimiento; en el caso de los sistemas sociales, una comunicación”¹⁷⁶. Al igual que la certeza sensible, un acontecimiento comunicativo sucede solamente cuando sucede. En Hegel: “la conciencia natural llega, por ello, siempre, por sí misma, a este resultado, lo que en ella es lo verdadero y hace experiencia de ello; pero en seguida vuelve

¹⁷⁴ “Sea el enunciado especulativo: un enunciado científico en un saber sí y, solamente sí, se sitúa a sí mismo en un proceso universal de generación. La cuestión que se plantea con respecto a él es: ¿este enunciado es en sí mismo un saber en el sentido determinado por él? Sólo lo es si puede situarse a sí mismo en un proceso universal de generación. Y puede. Le basta con presuponer que ese proceso existe (la Vida del espíritu) y que él es su expresión. Esta presuposición es incluso indispensable para el juego de lenguaje especulativo. Si no se hace, el lenguaje de la legitimación no sería en sí mismo legítimo, y, como ciencia, quedaría sumido en el sinsentido, al menos así se cree el idealismo”, Lyotard, Jean François (2006), *La condición posmoderna*, Madrid: Cátedra, p. 74.

¹⁷⁵ Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 904.

¹⁷⁶ Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., p. 395.

a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio”¹⁷⁷. En Luhmann: “los acontecimientos desaparecen al generarse; en el siguiente instante no están ya en disposición para una repercusión”¹⁷⁸. Relacionamos auto-referencia basal de la comunicación con la conciencia del sujeto de la *Fenomenología* pues en ambas instancias la referencia es a otro que no es el sí mismo. En el caso de la conciencia, a la cosa, ya sea como aprehensión inmediata, objeto sentido de la percepción o bajo las categorías del entendimiento. En el caso de la comunicación, lo comunicado solamente afirma su unidad en referencia al universo de lo no comunicado, a la cantidad indeterminada de temas a los que la comunicación se puede referir.

La reflexividad consiste en la unidad del elemento comunicativo (que a su vez es ya unidad de una diferencia) que retorna a sí misma. Es comunicación sobre comunicación: “la reflexividad recurre, entonces, a una formación de unidad que reúne una pluralidad de elementos (frecuentemente innumerables) de la cual la autorreferencia se considera parte”¹⁷⁹. En términos de la lógica hegeliana, es una esencia (la unidad entre lo positivo y lo negativo). De esta forma, en la comunicación se puede “comunicar por qué algo no fue dicho, reconocer la falsedad, gozar el dolor, gastar o no gastar dinero, comprobar el amor mediante odio y celos, decidir a no decidir, evitar el uso del poder con base en el poder”¹⁸⁰. Relacionamos la reflexividad de la comunicación con la auto-conciencia del sujeto de la *Fenomenología* pues en ambas la certeza es ella misma su objeto. En la auto-conciencia el amo se refiere al otro como parte de sí mismo, mientras que el esclavo se refiere a sí mismo por medio de su propio trabajo. En la reflexividad, considerando el contexto poli-funcional de la sociedad moderna, cada *comunicación sobre la comunicación* se refiere indirectamente al otro como parte de sí mismo (como el entorno necesario para la constitución de la unidad) y a sí mismo por medio de su propio trabajo (el sí mismo que es un no-entorno). La dialéctica del señor y el siervo ya no se concibe entonces como el proceder interno de un único espíritu, en donde el conflicto se manifiesta o en dos auto-conciencias como en Hegel o en dos clases sociales como en Marx, sino que en cada

¹⁷⁷ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 69.

¹⁷⁸ Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., p. 400

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 395

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 402.

operación de reflexividad la comunicación que comunica sobre sí misma es señor con referencia al entorno y siervo con referencia a sí mismo. Cuando este sí mismo logra no solamente obtener la información del entorno sino producirla por sí mismo, la reflexividad deviene en reflexión, de la misma manera que la auto-conciencia esclava deviene en razón.

La reflexión se refiere a la comunicación sobre la unidad de autorreferencia basal y reflexividad: una selección (reflexividad) de una selección de una comunicación (autorreferencia basal) que se diferencia a sí misma del entorno. En la reflexión la unidad del sí mismo (sistema) y lo otro (entorno) retorna a la misma unidad; se comunica sobre sí misma. “En este caso, el sí mismo es el sistema al que la operación autorreferencial se adscribe; se realiza como una operación con la cual el sistema, a diferencia de su entorno, se describe a sí mismo”¹⁸¹. En términos del mismo funcionalismo, la reflexión es una autorreferencia autopoietica, es decir, que produce sus propios elementos (comunicación) mediante las operaciones de los mismos. En términos de la lógica hegeliana, como analizaremos luego, este tipo de autorreferencia sistémica se concibe como racionalidad. Relacionamos la reflexión de la comunicación con la razón de la *Fenomenología* pues en ambas instancias la razón se produce a sí misma.

Estos diversos tipos de reflexión o racionalidad, de unidades de la selección (autorreferencia basal) de una selección (reflexividad) que retornan a sí mismas, son las que operan en los diversos sistemas sociales de la sociedad moderna; lo que impide sustentar la idea de un centro desde cual juzgar racionalmente a la sociedad como un todo. En la política, por ejemplo, “se producen desde el siglo XVII, teorías del Estado orientadas por el problema de que el mayor poder político tiene que ser capaz de superar a todas las fuerzas de un territorio y decidir cualquier conflicto, aunque deba abstenerse de un uso arbitrario. El resultado es la teoría del Estado Constitucional moderno”¹⁸². En el caso de la ciencia, “se producen teorías científicas que deben explicar la identidad en la diferencia entre conocimiento y objeto, ya sea como autodisciplinamiento de la conciencia trascendental, ya

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 395.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 407.

sea en forma de un proceso dialéctico, ya en forma de una pragmática abierta a la corroboración”¹⁸³.

Esta postura de Luhmann, en la medida en que abandona el concepto de auto-referencia como propiedad exclusiva del sujeto cognoscente y en que (debido a la presencia de múltiples racionalidades, cada cual con pretensiones universales) debe pensar en diferencias de unidad/diferencia y no en unidades de unidad/diferencia (como en Hegel), se presenta como un instante de superación tanto del trascendentalismo kantiano como de la dialéctica hegeliana:

“Se llega al trascendentalismo cuando se comprende precisamente esto como característica especial de la conciencia y por ello se declara a la conciencia como sujeto. Se llega a la dialéctica cuando, ante este paralelismo de autorreferencia y referencia externa, se despierta interés por la unidad basal (en última instancia, basada en la identidad de identidad y diferencia, y no en la diferencia de identidad y diferencia). La dialéctica puede, aunque no necesariamente, combinarse con la teoría trascendental. Nosotros consideramos que la teoría trascendental es una manera falsa de convertir en absoluta sólo una referencia sistémica (pero también un buen modelo para teorías autorreferenciales), y que la dialéctica es demasiado arriesgada respecto de la identidad supuesta (siendo que las transiciones y los enlaces en la teoría deben partir siempre de la diferencia”¹⁸⁴

Al igual que en la dialéctica de Hegel, en el funcionalismo sistémico la racionalidad se concibe como el nivel superior de auto-referencia. En este caso, como el reingreso de la diferencia entre el sí mismo (sistema) y lo otro (entorno) en la misma unidad (sistema) de la comunicación. “La racionalidad sólo se da cuando el concepto de diferencia se utiliza de modo autorreferencial, es decir, cuando se refleja en la unidad de la diferencia”¹⁸⁵. Esto significa, para cada sistema social (ciencia, arte, política, derecho, etc.), que “ellos mismos se determinan a sí mismos diferenciándose respecto del entorno y deben otorgar a esta diferencia un significado operativo, un valor informativo, un valor de enlace”¹⁸⁶. Ahora bien, como analizamos anteriormente, esta racionalidad no se centra en la autorrealización de un todo que no posee referencia proveniente del exterior – en un espíritu – sino que se encuentra parcializada en diversos sistemas sociales: “La lógica del observar y describir

¹⁸³ Ídem.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 399.

¹⁸⁵ Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., p. 420.

¹⁸⁶ Ídem.

debe reajustarse de estructuras monocontextuales a estructuras policontextuales”¹⁸⁷. Así, las operaciones racionales de cada sistema “se vuelven objeto posible de otra distinción, la cual expone su propio *tertium non datura* que otros observadores lo aprehendan”¹⁸⁸. Ninguno de los sistemas funcionales puede entonces exigir la validez última o modificar las operaciones de los otros sistemas. Todas las operaciones de cada sistema operan como entorno para cada sistema.

En las primeras páginas de *La sociedad de la sociedad*, Luhmann asevera que la idea de forma de la teoría de sistemas – que describimos en el capítulo anterior – presenta semejanzas con el término hegeliano de concepto: “Este concepto de forma tiene cierta semejanza con el término hegeliano de concepto en cuanto que para ambos es constitutivo incluir una distinción”¹⁸⁹. Sin embargo, para Hegel el concepto – en tanto existencia autosuficiente – constituye una unidad libre. En Luhmann, en cambio, la unidad no puede por sí misma realizar su propia unidad: la unidad de la forma es antes bien un tercer excluido que no puede observar su observación. Mientras que para Hegel “el concepto se preocupa por resolver por sí mismo el problema de su unidad con lo cual elimina la autonomía de lo distinto: por ejemplo, la autonomía de los momentos contrapuestos de capacidad sensorial y razón, en el concepto de hombre”¹⁹⁰, para Luhmann, “la forma es precisamente la distinción misma en cuanto que apremia a señalar (y por tanto a observar) un lado o el otro y por esa razón no puede ella misma (muy distinto al concepto hegeliano) realizar su propia unidad. La unidad de la forma no es su *más alto* sentido espiritual”¹⁹¹.

Para el funcionalismo sistémico, la tradición europea se ha cuestionado permanentemente las condiciones de una racionalidad universal, de principios o máximas irrefutables, pero (como sucede en la sociedad moderna) cuando esta misma interrogante se observa como pretensión de un sistema parcial de la sociedad – la filosofía – entonces deja de ser lo que afirmaba ser: “en el ámbito de su observar distinguía y señalaba, pero ahora es a ella misma a quien se distingue y se señala”¹⁹². Cuando la auto-descripción puede

¹⁸⁷ Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, p. 896.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 896-897.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 41

¹⁹⁰ *Ídem.*

¹⁹¹ *Ídem.*

¹⁹² *Ibíd.*, p. 899.

observarse y describirse dentro de la sociedad, ya no puede “evitarse el concebir todo observar y describir como ocultamiento y despliegue de la paradoja de la unidad; se entiende de por sí que eso puede suceder de múltiples maneras”¹⁹³. De la misma manera que en Hegel el proceder de los asuntos humanos no obedece a la voluntad y la acción de los sujetos – “aquí las creaciones son tanto menores cuanto menos imputables son, por sus méritos o su responsabilidad, al individuo”¹⁹⁴ – es solamente la sociedad la que “se observa a sí misma como observador, se describe a sí misma como descriptor y sólo esto es justo *autodescripción* o bien *autoobservación* en un sentido estrictamente lógico. Apenas ahora lo *auto* de la observación es el observador, lo *auto* de la descripción es el descriptor mismo”¹⁹⁵. La sociedad del funcionalismo y el espíritu de la dialéctica hegeliana son ambos auto-referencia absoluta; a pesar de que Luhmann pretenda formular una dialéctica *sin espíritu*. Por esta razón, para Luhmann, en un argumento similar a los hegelianos de derecha del siglo XIX, “la exposición del problema de la racionalidad no significa que la sociedad tenga que resolver problemas de este tipo para asegurar su supervivencia; *para sobrevivir basta la evolución*”¹⁹⁶.

Semejantes similitudes – y diferencias – presenta el funcionalismo sistémico con la dialéctica hegeliana en lo referente a la filosofía de la historia. Para ambos, el pensamiento – debido a que forma parte de lo descrito – adquiere la misma estructura que la realidad histórica a la que se refiere.

Para Hegel, las interpretaciones anteriores sobre el universo metafísico no pueden sino concebirse como momentos históricos de la progresiva auto-conciencia del espíritu, y no como errores lógicos: “Estas manifestaciones del pensamiento, en las que éste se encuentra a sí mismo, son las filosofías; y la cadena de estos descubrimientos, de los que parte el pensamiento a descubrirse a sí mismo, es la obra de tres mil quinientos años”¹⁹⁷. La razón “no ha surgido de improvisto, directamente, como si brotase por sí sola del suelo del presente, sino que es también, sustancialmente, una herencia y, más concretamente, el

¹⁹³ Ídem.

¹⁹⁴ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., p. 8.

¹⁹⁵ Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 904.

¹⁹⁶ Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., p. 423.

¹⁹⁷ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., p. 11.

resultado del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano”¹⁹⁸. La labor de la filosofía no se reduce entonces “a exponer el aspecto externo, lo ocurrido, los acaecimientos que se refieren al contenido, sino en hacer ver cómo el contenido – en cuanto se manifiesta históricamente – forma parte de la misma ciencia de la filosofía”¹⁹⁹. La evolución del espíritu – al igual que en el tránsito de la conciencia a la autoconciencia – transcurre en el devenir de la progresiva unidad de la unidad y la diferencia que retorna a sí misma: “como el embrión en la naturaleza, también el espíritu, desde de haberse hecho otro, retorna a su unidad; pero lo que es en sí deviene para el espíritu y deviene, por consiguiente, para sí mismo”²⁰⁰. Lo que evoluciona en la historia de la humanidad es, por tanto, lo concreto, es decir, la unidad de lo distinto: “lo concreto es, por tanto, simple y al mismo tiempo, a pesar de ello, distinto. Esta contradicción interna de lo concreto, que es precisamente la que sirve de acicate a la evolución, da origen a las diferencias”²⁰¹. Así, por ejemplo, “la filosofía jonia surge al sobrevenir la decadencia de los Estados jónicos en el Asia menor”²⁰², o “en Roma, la filosofía no empieza a difundirse hasta que no se hunde la auténtica vida romana, la de la República”²⁰³. En síntesis, “la filosofía sólo aparece al llegar una determinada época en la formación del todo”²⁰⁴.

En el funcionalismo sistémico, este argumento se plasma en la idea de evolución socio-cultural. De la misma manera que para Hegel, las filosofías jonia o romana obedecen a estados en la ascendente develación histórica de la idea de libertad, para Luhmann, las distintas auto-descripciones de la sociedad “*presentan marcadas similitudes estructurales respecto a la tipología de su diferenciación*”²⁰⁵. A pesar de que Luhmann reivindica el abandono de la idea de espíritu en el funcionalismo, el rol que el espíritu cumple en la dialéctica (en términos de autorrealización) en la teoría de sistemas es otorgado a la sociedad total (en términos de diferenciación interna): espíritu y sociedad constituyen en la dialéctica y en el funcionalismo, sucesivamente, instancias de auto-referencia absoluta, es

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 9.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 13.

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 27.

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 29.

²⁰² *Ibíd.*, p. 54.

²⁰³ *Ídem*,

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 55.

²⁰⁵ Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 708.

decir, que no presentan referencia proveniente del exterior. Por este motivo (que las filosofías son reflejos de la auto-conciencia del espíritu, que los discursos son reflejos de la auto-descripción de la sociedad), tanto en Hegel como en Luhmann, el pensamiento opera de forma similar a la realidad observada.

Para las sociedades tribales, por ejemplo, Luhmann observa que, debido al escaso grado de diferenciación, toda observación del mundo parte de la idea de la presencia de un continuo de realidad, en donde las diferencias entre los entes se comprenden como diferencias jerárquicas entre esencias y pueden organizarse cósmicamente. El mundo social, por tanto, se ordena en géneros/especies de diferentes categorías, organizados en la lógica todo/partes: “Tanto las divisiones centro/periferia como también los órdenes jerárquicos señalan posiciones en el centro o en la cima desde las cuales puede describirse, sin competencia, al mundo y a la sociedad”²⁰⁶. Constituyen, siguiendo el argumento de Habermas en *El pensamiento postmetafísico*, discursos de carácter radicalmente metafísicos.

Para el caso de la sociedad moderna, Luhmann muestra que “en la medida en que la diferenciación de los sistemas funcionales adquiere preminencia, cambia también la onticidad de los objetos, la exclusividad de su ser y lo adecuado de orientarse hacia ellos en el conocer y el actuar”²⁰⁷. En la sociedad funcionalmente diferenciada, cada sistema funcional construye mecanismos discursivos que legitiman su autonomía. En el caso de la política, por ejemplo, “la reflexión moderna empieza con el paso del concepto medieval al moderno de soberanía, que ya no busca aprehender tan solo la independencia en la relación con el imperio y la Iglesia, sino la unidad del poder del Estado en el ámbito de un territorio”²⁰⁸. De esta manera, “todos los sistemas funcionales reclaman universalidad – aunque tan solo para su ámbito correspondiente. No permiten ningún límite inherente a la comunicación, pero esta debe ser”²⁰⁹. Todas las auto-descripciones de los sistemas funcionales deben combinar universalismo con especificación de auto-referencia. Esto impide aprehender la realidad de la sociedad moderna mediante los postulados de la

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 723.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 751.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 765.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 779.

filosofía del sujeto, o de transferir a conceptos como intersubjetividad, los límites y posibilidades antes atribuidos a la conciencia²¹⁰. Si se concibe a la sociedad como sistema social que es entorno para sí misma, que no presenta exterioridad, el problema – que trasciende toda la filosofía moderna – del estatus del mundo no subjetivo, en este caso, del entorno, ya no presenta validez. Lo que en los siglos anteriores era atribuido solamente al sujeto – en tanto realidad autorreferente constituidora de mundo – ahora se atribuye tanto a los sistemas sociales como a la sociedad en su conjunto:

“Algo análogo se encuentra ya en la tradición cartesiana en lo relativo a la conciencia del sujeto. Si el sujeto piensa que piensa, no se le puede objetar que no es cierto; si dice que algo le gusta, no puede refutársele que se equivoca. Sin embargo, al contrario de lo que creen los filósofos, esta no es una peculiaridad del sujeto y tampoco indicador de su *status* único en el mundo. Es una peculiaridad válida también para el sistema social de la sociedad – y aquí naturalmente válida con mayor alcance –, porque fuera de la sociedad no existen posibilidades de comunicación – y por tanto no existe instancia autorizada para efectuar las correcciones. Con mayor razón, entonces, la sociedad está destinada a practicar una autorreferencia sin criterios”²¹¹

El funcionalismo se auto-concibe como auto-descripción de la sociedad que obedece a esta imposibilidad de una “observación externa adecuada”²¹². En el lugar del problema de la intersubjetividad “ahora aparece el hecho de que las autoobservaciones y las auto-descripciones sociales se exponen a su vez a la observación y a la descripción – dado que solo pueden ocurrir como comunicación”²¹³. En consecuencia, “la sociedad debe entonces describirse con metaconceptos – comopolicontextural o hipercompleja. Entonces cada autodescripción, en cuanto descripción, toma en cuenta su propia contingencia. Considera (y hace ver que considera), que puede haber también otras autodescripciones del mismo sistema”²¹⁴. Al igual que en Hegel, su propio pensamiento, en donde la auto-conciencia del espíritu se reflejaba en su máximo desarrollo, era producto del progreso de la autonomía del pueblo germano, en Luhmann, el pensamiento funcionalista es parte de la auto-referencia de una sociedad funcionalmente diferenciada; *se piensa funcionalmente*

²¹⁰“Sin embargo, las experiencias efectuadas con esta figura de pensamiento no son tan alentadoras como para caer en la tentación de transferirlas sin más a la sociedad considerada como el verdadero sujeto —quizá con el título de espíritu o de intersubjetividad”, *Ibíd.*, 689.

²¹¹ *Ibíd.*, pp. 705-706.

²¹² *Ibíd.*, p. 694.

²¹³ *Ibíd.*, p. 695.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 697.

debido a que la realidad misma se compone de diversos sistemas funcionales. El conocimiento no puede – como en Habermas – analizar las condiciones mediante las cuales es posible enunciar algo sobre el mundo, sino la manera en que el pensamiento (debido a que es él mismo parte del mundo) se construye como imagen del mundo mismo. La primera es la opción de la pragmática universal. La segunda, la de la dialéctica.

Ahora bien, como el mismo Luhmann asevera, la evolución desde la perspectiva sistémica, al igual que la dialéctica, considera al conocimiento como un instante de superación. Pero, en el caso de Hegel, esta superación posee un destino determinado ya desde un principio: “quien en los acontecimientos que se producen en el campo del espíritu, las filosofías, sólo vea contingencias, no toma en serio la fe en un gobierno divino del universo”²¹⁵; “lo contingente debe ser abandonado a la puerta misma de la filosofía”²¹⁶. Precisamente esta contingencia es la que, para Luhmann, impide corroborar la idea de un propósito que trasciende el devenir de los acontecimientos humanos, y lo que diferencia a la dialéctica de Hegel del funcionalismo:

“La relación entre la teoría de la evolución y la dialéctica (y, por tanto, con la teoría de la historia de Hegel) exigiría una investigación más profunda. Nótese aquí únicamente que el concepto de forma marca una distinción y, por consiguiente, presenta como necesario el enlace entre ambas partes de la distinción. Por eso, a la variación sigue necesariamente la selección; a la selección sigue necesariamente la reestabilización. Sin embargo, esto no significa que sea necesario el *proceso* correspondiente. Ni significa tampoco que dentro de este proceso se active el movimiento únicamente como consecuencia de las distinciones que se constituyen como oposiciones. Estas premisas pueden mantenerse solo si se postula algo como espíritu”²¹⁷

El phatos del funcionalismo sistémico

Debido a las diferencias con Hegel que resultan del proyecto del funcionalismo de un giro lingüístico o una secularización de la dialéctica idealista centrada en el sujeto, la obra de Luhmann ha sido ubicada en el mismo plano que la filosofía de autores como Foucault o Derrida. Lo destacado usualmente es la crítica a la metafísica de la presencia, la des-transcendentalización del sujeto cognoscente, la apología de la contingencia o la

²¹⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., p. 36.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 40.

²¹⁷ Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., pp. 394-395.

afirmación de la diferencia por sobre la unidad. Utilizando la argumentación de Habermas, podríamos aludir a la presencia en el funcionalismo de una metafísica negativa – “que se limita a circunscribir sin descanso aquello que el idealismo metafísico, al hablar de lo incondicionado, había pensado ya siempre, a la vez que errado sin pensar” – opuesta a la renovación post-metafísica de la filosofía kantiana: “Los partidos en pro y en contra del pensamiento metafísico referido a la Unidad sólo forman una constelación clara cuando se los asocia con un tercer partido en el que ven un enemigo en común; me refiero al humanismo de aquellos que, prosiguiendo la tradición kantiana, tratan de salvar en términos de filosofía del lenguaje un concepto de razón escéptico y postmetafísico, pero no derrotista”²¹⁸. Los mismos partidarios del pensamiento funcionalista corroboran esta idea de una metafísica negativa en Luhmann al referirse al “*negativamente humanista antihumanismo teórico de NiklasLuhmann*”²¹⁹.

Efectivamente, tanto el cuestionamiento a la metafísica de la presencia como al logocentrismo de la tradición humanista es común en el post-estructuralismo (utilizando el término de Habermas) y en el funcionalismo sistémico. De la misma manera en que en Derrida “el lenguaje se halla amenazado en su propia vida, desamparado, desamarrado por no tener ya límites, remitido a su propia finitud en el preciso momento en que sus límites parecen borrarse, en el momento en que deja de estar afirmado sobre sí mismo, contenido y *delimitado* por el significado infinito que parecía excederlo”²²⁰, o que en Foucault “el hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también su próximo fin”²²¹, en la sociedad funcionalmente diferenciada de Luhmann se esfuma “la onticidad de los objetos, la exclusividad de su ser y lo adecuado de orientarse hacia ellos en el conocer y el actuar”²²². Como consecuencia, “los sistemas funcionales – como la economía o la ciencia, la política o la educación, la atención a los enfermos o el derecho – proponen cada uno exigencias de acuerdo a sus propios límites, límites que ya no pueden quedar concretamente integrados a un espacio o con

²¹⁸Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 156.

²¹⁹ Miranda, Patricio (2011), *La pre-comprensión de lo humano en NiklasLuhmann*, Santiago: Ediciones Alberto Hurtado, p. 279.

²²⁰Derrida, Jacques (1996), *De la gramatología*, México: Siglo XXI, p. 11.

²²¹ Foucault, Michel (2008), *Las palabras y las cosas*, Argentina: Siglo XXI, p. 398.

²²²Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 751.

relación a un grupo de seres humanos”²²³. En el funcionalismo sistémico, como analizamos anteriormente, los sujetos operan como entorno de los sistemas sociales, en los que en última instancia reside la posibilidad de un *proceder racional*, el que ya no se describe como propiedad de un único espíritu del mundo – sin referencia que no surja de sí mismo – sino como un universo parcializado, diversificado, ramificado, en el que no es posible un centro desde donde formular parámetros universales. Al igual que en Foucault y Derrida, el sujeto pierde la primacía que hasta Heidegger mantuvo en el pensamiento filosófico. La mirada se centra en cambio en el acontecer *anónimo* del lenguaje: “si las comunicaciones se reproducen *autopoiéticamente*, mediante recursiones, forman una realidad emergente *sui generis*. No es el ser humano quien puede comunicar; sólo la comunicación puede comunicar”²²⁴.

Sin embargo, la asociación del funcionalismo sistémico con el pensamiento filosófico francés de finales del siglo XX es – a nuestro juicio – exagerada. La postura presente en obras como *Capitalismo y esquizofrenia* o *Las palabras y las cosas* es explícitamente subversiva y políticamente contestataria. Habermas rescata esto al diferenciar a Heidegger con Derrida: “pero la retórica que en Heidegger sirve a la ejercitación en el *fatum* del Ser da pábulo en Derrida a una actitud distinta, a una actitud subversiva. Derrida se halla más cerca del deseo anarquista de hacer saltar el continuo de la historia, que del mandato autoritario de plegarse al destino”²²⁵. La actitud del funcionalismo sistémico es radicalmente distinta. Promueve, como posición inevitable, la abstención, la pasividad: “*para sobrevivir basta la evolución*”²²⁶. Luhmann – políticamente – se acerca más a los hegelianos de derecha del siglo XIX que al movimiento post-metafísico contemporáneo²²⁷.

Acusaciones similares a las que los hegelianos de derecha del siglo XIX efectuaron en contra del socialismo o del liberalismo, son las realizadas por el funcionalismo en contra de la teoría crítica, el humanismo y la metafísica occidental. Para los primeros, “la

²²³ *Ibíd.*, p. 111.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 76.

²²⁵ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 220.

²²⁶ Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., p. 423.

²²⁷ Para referirnos a los hegelianos de derecha recurrimos a la descripción de Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pp. 69-108

sociedad aparece a *nativitate* como una esfera de la desigualdad de necesidades naturales, de caudal y de habilidades; constituye un plexo objetivo cuyos imperativos funcionales inevitablemente penetran a través de las orientaciones subjetivas de la acción”²²⁸, por lo que todos los intentos de formular principios políticos universales democráticos estaban destinados al fracaso. El socialismo, por ejemplo, no había tenido otra consecuencia que “ampliar la necesidad, impuesta por la economía, de un control administrativo que penetra todos los ámbitos de la existencia”²²⁹. Esto debido a que para los primeros herederos de Hegel – como analizaremos en el próximo apartado – el Estado-nación era entendido como esencialmente individual, pero no como la individualidad singular del derecho natural del siglo XVIII, sino como totalidad ética, como el *individuo verdadero*. Para Luhmann, de manera semejante, en la sociedad funcionalmente diferenciada la posibilidad de un centro desde donde emitir principios incuestionables como los de la Ética del discurso, ya no son posibles. La sociedad, compuesta por diversos sistemas funcionales de comunicación, en donde las interacciones lingüísticamente mediadas no poseen incidencia alguna, aparece como un universo de racionalidades parcializadas cada cual con pretensiones universales. El mismo argumento de los hegelianos de derecha es renovado por Luhmann pero no en relación a orientaciones subjetivas de acción sino a sistemas autónomos de comunicación: “todos los sistemas funcionales reclaman universalidad – aunque tan solo para su ámbito correspondiente”²³⁰; por tanto, “la lógica del observar y describir debe reajustarse de estructuras monocontextuales a estructuras policontextuales”²³¹. Pero, a diferencia de Hegel, Luhmann no supone al Estado como instancia de reconciliación de las desigualdades particulares, sino que afirma la ausencia de dicha instancia.

Una asociación similar es posible establecer en el caso de la valorización del conocimiento y la ciencia. Para los hegelianos de derecha, debían ser las ciencias del espíritu las encargadas de la herencia teórica de una filosofía muerta y un Estado contaminado por la burocratización²³²: “quien entable pretensiones teóricas de más alto

²²⁸ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., p. 92.

²²⁹ *Ibíd.*, p. 93.

²³⁰ Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 779.

²³¹ *Ibíd.*, p. 896.

²³² “Son las ciencias del espíritu las que han de hacerse cargo de la herencia teórica de la filosofía ya muerta, y los poderes tradicionales que son la religión, la eticidad y el arte asumir el papel compensador que ya no

alcance, quien siguiendo los pasos de los «*maitrespenseurs*» siga cultivando la filosofía y la teoría de la sociedad, se delata a sí mismo como intelectual – un seductor *so capa* de ilustrador, que participa del afán de sacerdotal dominación que mueve a la nueva clase”²³³. En Luhmann, de la misma manera, la labor de la teoría de sistemas “no es continuar los esfuerzos asombrosos realizados por la filosofía ni exaltar la utilidad de sus resultados [...] La sociología no tiene ciertamente las posibilidades tan ricas de formulación literaria con las cuales la filosofía puede presentarse. Debe poner atención a la científicidad, lo cual no por último es cuestión de estilo”²³⁴. El funcionalismo se concibe como mecanismo de observación compleja de la sociedad misma, como un resultado (la propia teoría) del resultado (la diferenciación funcional, la autonomía del sistema ciencia), el que abandona los postulados universales de la filosofía: “digamos que esta teoría de sistemas no pone a la sociología en el camino más seguro de una ciencia, sino que más bien se presenta como sucesora de una filosofía a la que se supone cancelada”²³⁵.

Sin embargo, si bien, en lo respectivo a la concepción de la sociedad como una esfera de desigualdad y a la afirmación de una filosofía muerta (superada por las ciencias particulares), Luhmann coincide con los hegelianos de derecha del siglo XIX, en lo que se refiere al valor de la tradición, en cambio, el funcionalismo se aleja de estos últimos y se acerca más los críticos escépticos de la razón²³⁶. Para los hegelianos de derecha, sin la capacidad de integración social que en el pasado ostentaba la tradición, los ciudadanos habrían quedado expuestos al poder avasallador de la economía y la administración: “de aquí parte la idea *historicista* de que la libertad subjetiva, que aparece en el modo de la disociación y escisión, sólo puede defenderse contra los peligros de una socialización y burocratización totales si los devaluados poderes de la tradición asumen, no obstante, un

puede confiarse al Estado. Este cambio en la argumentación constituye la base sobre la que se aúnan una actitud afirmativa hacia la modernidad social con una simultánea devaluación de la modernidad cultural”, Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., p. 94.

²³³ *Ibid.*, p. 97.

²³⁴ Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 736.

²³⁵ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., p. 434.

²³⁶ “El que también a Luhmann, lo mismo que a los críticos de la razón, podamos colocarlo entre los sucesores de Nietzsche, se ve mejor si reconstruimos una vez más, esta vez desde la filosofía del sujeto, la totalización que Nietzsche llevó a cabo de la crítica ideológica simple”, *Ibid.*, p. 416.

poder compensatorio”²³⁷. Contrariamente, para Luhmann, “cuando decimos que *sólo* las comunicaciones y *todas* las comunicaciones contribuyen a la autopoiesis de la sociedad y que con eso la característica de omniabarcador se redefine, está contenida en esa tesis también una *amplia ruptura con la tradición*”²³⁸. De esta manera, “todos los supuestos sobre el acuerdo, el progreso, la racionalidad y otros fines bien vistos serán remitidos a una posición teórica secundaria”²³⁹.

A esta misma conclusión arribó Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*. Las apreciaciones del autor – que nosotros analizamos con más profundidad en el apartado anterior – son las siguientes. En primer lugar, el paradigma sistema/entorno es pensado en primera instancia bajo el modelo clásico de la conciencia trascendental: “ciertamente que la relación sistema-entorno es pensada punto por punto conforme al modelo de un mundo constituido por medio de la conciencia trascendental”²⁴⁰. La renovación funcionalista consiste fundamentalmente que “en lugar de un solo mundo fundado trascendentalmente, tenemos múltiples entornos relativos a sistema”²⁴¹. En segundo lugar, de la misma manera que en Hegel el devenir de la conciencia es pensado bajo los parámetros del devenir del espíritu, es decir, en términos de progresiva auto-realización, en Luhmann se “consigue con el concepto de sistema que elabora sentido una libertad de movimiento que le permite someter la sociedad como sistema social a un análisis parecido al de la conciencia como sistema psíquico”²⁴². Sociedad – que nosotros interpretamos como un concepto análogo al de espíritu – y conciencia se conciben bajo estructuras similares. En tercer lugar, la teoría de sistemas consiste en una dialéctica que abandona la idea de un una condición incondicionada del saber. Por un lado, “el conocimiento de que la teoría de sistemas nos provee, contiene una reflexión sobre sí mismo, es decir, se entiende a sí mismo como ingrediente y función de los procesos sociales a los que a la vez se dirige como a su objeto”²⁴³. Por otro, “los actos de

²³⁷ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., p. 95.

²³⁸ Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 64.

²³⁹ *Ibíd.*, p. 65.

²⁴⁰ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., 436.

²⁴¹ *Ídem.*

²⁴² *Ibíd.*, p. 437.

²⁴³ *Ibíd.*, p. 438.

conocimiento, incluyendo los propios, no son más que operaciones o rendimientos sistémicos tendentes a reducir la complejidad, con lo que el conocimiento queda privado de todo momento de incondicionalidad”²⁴⁴. Por esta razón nosotros denominamos a la obra de Luhmann una dialéctica secularizada. En cuarto lugar, la teoría de sistemas supone una postura radicalmente opuesta a la metafísica, en la que “quedan devaluadas de un golpe tanto las premisas ontológicas de ese mundo del Ser racionalmente ordenado, capaz de fundarse a sí mismo, como las premisas epistemológicas de un mundo de objetos representables referido al sujeto cognoscente”²⁴⁵. Por último, y en congruencia con lo que hemos planteado anteriormente, Habermas percibe en Luhmann – como consecuencia de los cuatro puntos anteriores – una actitud conservadora arraigada en la herencia filosófica germana asociada a los hegelianos de derecha y a los críticos escépticos de la razón: “No cabe duda de que precisamente en este *pathos* de Luhmann, en este su sentido de la realidad aliado con las racionalidades parciales institucionalizadas, nos topamos con una herencia muy alemana, persistente desde los hegelianos de derechas devenidos escépticos hasta Gehlen”²⁴⁶.

2. Trascendentalismo y dialéctica en la obra de Habermas

Contrariamente al caso de Luhmann, la herencia de la filosofía en la obra de Habermas es explícita; y no se oculta – como en el funcionalismo – en un intento por *tecnificar* el conocimiento al modo de las ciencias naturales. El proyecto de renovar el pensamiento filosófico ubicándolo en el mismo plano que las *ciencias reestructurativas* – como Horkheimer planteaba en la primera etapa del pensamiento crítico – es directo. En este apartado enfatizaremos en la relación entre: primero, las condiciones trascendentales que hacen posible la experiencia en Kant y las condiciones incondicionadas del discurso práctico en Habermas; segundo, la idea de eticidad en Hegel y el mundo de la vida en Habermas. Nuestro propósito es dar cuenta de la manera en que Habermas se vuelve contra Hegel utilizando la obra de Kant, para luego volverse contra Kant utilizando la obra de

²⁴⁴ Ídem.

²⁴⁵ Ídem.

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 440.

Hegel. Nuestro argumento es que en el pensamiento del autor la herencia kantiana y hegeliana – los *inicios* de la filosofía como *algo apriorístico* y como un *resultado* – permanece en constante tensión: una vez que se declara la imposibilidad de profetizar el porvenir de la sociedad moderna ¿no es inevitable arribar en la sentencia hegeliana de que el sujeto kantiano, o el discurso práctico de Habermas, es un instante de la realización del espíritu objetivo?; la racionalidad de la sociedad moderna ¿se despliega o se aprende?

Las condiciones trascendentales del discurso práctico

El método trascendental formulado por Kant consiste en la dilucidación de las condiciones *a priori* que hacen posible un objeto de conocimiento. Estas condiciones se organizan en torno al concepto de facultad, el que posee dos sentidos. El primero, se refiere a las facultades del espíritu: el tipo de relación de la representación con algo distinto de ella (objeto y sujeto). El segundo, a las fuentes específicas de las representaciones. Del primer sentido forman parte las facultades de conocer, desear y sentir. Del segundo, las del entendimiento, la razón y la imaginación. A cada facultad, en su primera significación, le corresponde una fuente específica de representación como facultad legislativa: “según cada crítica, el entendimiento, la razón y la imaginación establecerán diversas relaciones, que una de esas facultades presidirá. Por tanto, hay, en la relación entre facultades, variaciones sistemáticas según que tengamos en cuenta tal o cual interés de la razón”,²⁴⁷.

En la *Crítica de la razón pura*, debido a que lo diverso no se relaciona con un objeto si no se dispusiera de la objetividad en general, la facultad legislativa en el conocimiento es el entendimiento²⁴⁸. El *objeto cualquiera* que se relaciona con la representación (unidad de lo diverso) expresa el universo subjetivo que legisla sobre la naturaleza sensible. Los conceptos *a priori* del entendimiento (categorías) dan a la imaginación (que tiene como concepto *a priori* las relaciones espacio-tiempo que producen relaciones conceptuales) una unidad sin la cual no sería posible ninguna forma de conocimiento. La razón, al contrario de las categorías, que se aplican a los objetos de la experiencia, establece *ideas* (el alma en

²⁴⁷Deleuze, Gilles (1997), *La filosofía crítica de Kant*, Madrid: Cátedra. p. 26.

²⁴⁸Kant, Immanuel (2008), *Crítica de la razón pura*, México: Porrúa.

lo relativo a la sustancia, el mundo en lo relativo a la causalidad y Dios en lo relativo a la comunidad) que expresan la totalidad de las condiciones mediante las cuales se asigna una categoría a los objetos de la experiencia. La razón, por tanto, no juzga, sino que se limita a intentar alcanzar el absoluto incondicionado de la unidad sintética aprehendida en la categoría: su relación con el mundo sensible no es directa, sino simbólica.

En esta primera crítica, las tres facultades inmersas en el proceso de conocimiento se organizan de forma armónica. La imaginación esquematiza, el entendimiento juzga y la razón simboliza para hacer del conocimiento una unidad sistemática. Kant denomina a esta armonía *sentido común*. El principal problema que plantea la primera crítica es el origen, al parecer misterioso, de la armonía entre las facultades. Más aún, la existencia de pretensiones ilegítimas del saber (la intención de atribuir los instrumentos *a priori* del conocimiento a la realidad *en sí*) expresan una realidad dual de la facultad de conocer (sentido común contra uso ilegítimo) que excede la primera crítica y sólo se resuelve con la *Crítica del juicio*. Por este motivo, la obra finaliza con la asociación de la razón con un tribunal judicial²⁴⁹.

En la *Crítica de la razón práctica*, al igual que con la metafísica, el objetivo de Kant no es construir un nuevo sistema moral, sino dar cuenta de las condiciones trascendentales de la moral²⁵⁰. Debido a que la facultad de desear encuentra siempre su determinación en sí misma (no alude a la realidad empírica) la facultad legisladora en la segunda crítica es la razón. El entendimiento siempre alude al mundo sensible y por tanto no es completamente autónomo. Lo mismo ocurre con la imaginación. La razón, en cambio, es independiente del universo fenoménico: legisla sobre ella misma. Es, por tanto, libre e incondicionada. Puede iniciar por sí misma un estado sin requerir de una causa previa. La razón práctica legisla sobre la realidad en sí: la ley moral es la ley de la espontaneidad y de la causalidad del

²⁴⁹ “Se puede mirar la crítica de la razón pura, como el verdadero tribunal de todas las controversias de esta facultad, pues no tiende a mezclarse en estas disputas que recaen sobre los objetos, sino que es puesta para determinar y juzgar los derechos de la razón en general, según los principios de su institución primera. Sin esta crítica la razón descansa de algún modo en el estado de la naturaleza y para hacer válidas y garantizar sus afirmaciones y pretensiones no tienen más remedio que recurrir *a la guerra*. La crítica, al contrario, sacando todas sus decisiones de las reglas fundamentales de su propia institución y cuya autoridad debe ser reconocida por todo el mundo nos procura la tranquilidad de un estado legal donde no nos es permitido entablar nuestra discusión más que por vía *de proceso*”, *Ibíd.*, p. 418.

²⁵⁰ Kant, Immanuel (2002), *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza.

sujeto como cosa en sí. El legislador y el objeto de la legislación habitan un mismo ser. El ser racional se da a sí mismo una ley a través de su razón. El oponerse a la ley moral, es perder la condición de legislador y sumergirse en las condiciones y causas exteriores de la acción. Esta idea de libertad como autonomía y autodeterminación permanece presente – como analizamos anteriormente – en toda la obra de Hegel²⁵¹.

Al igual que en la razón teórica, en la razón práctica existe un orden armonioso entre las facultades. El sentido común moral es la concordancia de razón y entendimiento bajo la legislación de la primera. La razón práctica le otorga a las categorías del entendimiento un objeto suprasensible. Por ejemplo, la categoría de causalidad, que en el entendimiento obedece siempre a una operación de síntesis *a priori* (determinación de una unidad causa-efecto del universo de lo diverso) que no puede establecer ni un inicio ni un término de la serie de condiciones del mundo fenoménico, en la razón práctica, da cuenta de la causalidad inteligible o suprasensible (la causalidad misma), que hace posible el concepto *a priori* de la causalidad en el entendimiento. A su vez, el bien moral se une con la imaginación en la medida en que el efecto de la causalidad libre de la razón práctica es siempre el fenómeno.

Sin embargo, a pesar de la armonía, la pretensión de hacer uso ilegítimo de la razón persiste. “La primera crítica denuncia el uso trascendente de una razón especulativa que aspira a legislar por sí misma; mientras que en la segunda se denuncia el uso trascendente de una razón práctica que, en lugar de legislar por sí misma, se deja condicionar empíricamente”²⁵². Los mismos problemas de la crítica anterior surgen en la *Crítica de la razón práctica*.

La *Crítica del juicio* inicia con la interrogante en torno a la existencia de representaciones que determinen *a priori* un estado del sujeto como placer o dolor²⁵³. La respuesta de Kant es negativa. En el juicio estético, es la forma (reflexión de un objeto

²⁵¹ “Detrás de la actitud crítica de Hegel se halla la doctrina ética kantiana de que la buena voluntad como razón práctica es independiente de cualquier circunstancia contingente, y esencialmente autónoma. Es decir, que se da a sí mismo la ley moral y no la acepta como mandamiento de ninguna autoridad externa. Aunque muy modificada, esta doctrina kantiana persiste a lo largo de toda la filosofía de Hegel”, Mure, Geoffrey (1984), *La filosofía de Hegel*, Madrid: Cátedra, p. 56.

²⁵² Deleuze, op. cit., p. 69.

²⁵³ Kant, Immanuel (2007), *Crítica del juicio*, Madrid: Espasa

singular en la imaginación) la causa del dolor o del placer. Esta forma es indiferente al interés tanto del entendimiento (legislar sobre los fenómenos) como de la razón (legislar sobre el sujeto). La facultad superior de sentir no posee voluntad dominante, sino que expresa las condiciones subjetivas para el ejercicio de las facultades.

El sentimiento se relaciona necesariamente con el entendimiento, en la medida en que *esquematiza sin concepto* (por esta razón no es posible conocer el libre juego de la imaginación, solamente se puede sentir). En esta relación entre la imaginación libre (no determinada por el objeto) y el entendimiento en tanto entendimiento existe una concordancia indeterminada (*a priori*) entre facultades, la que se expresa en el tipo de juicio estético: *esto es bello*. En estos casos, la razón no desempeña ninguna labor. Pero para los casos relacionados con el sentimiento de lo sublime (que conlleva dolor, no placer) la situación es distinta. Cuando la imaginación somete a la razón al extremo de sus posibilidades (en la aprehensión de lo inmenso se experimenta la insuficiencia de ese máximo, por ejemplo) pareciese como si dicha operación se atribuyera a un objeto (en lo inmenso, a la naturaleza), pero nada (que no sea la razón misma) determina a la razón a reunir en un todo la inmensidad del mundo sensible. La armonía entre la imaginación y la razón es también libre. En este caso, es discordante o conflictiva: las exigencias de la razón contra la potencialidad de la imaginación. Lo importante es que es esta misma discordancia la que constituye la génesis de la armonía entre ambas facultades.

Ahora bien, en el caso de lo bello, de la relación entre la imaginación y el entendimiento, descubrir la génesis de la armonía entre ambas facultades resulta confuso, debido a que la relación incorpora necesariamente una forma objetiva. La respuesta de Kant es la siguiente: en lo bello no participa la razón pero sí puede unirse sintéticamente un interés racional, que no recae sobre lo bello en sí mismo sino en la aptitud de la naturaleza para producir formas bellas; la naturaleza no se relaciona solamente con el entendimiento sino con ciertas ideas de la razón como la pureza o la tranquilidad; este interés por lo bello – en donde el entendimiento ensancha sus conceptos y la imaginación se libera del esquematismo del entendimiento y resulta libre para reflejar la forma – constituye la génesis de la armonía entre ambas facultades.

En síntesis, para Kant, toda concordancia determinada de facultades bajo una facultad legisladora (entendimiento, razón) supone la existencia de una concordancia libre indeterminada. La razón regula los conceptos del entendimiento: les otorga una unidad sistemática, que si bien resulta indeterminada (pues la razón no interactúa directamente con los fenómenos) no deja de tener valor objetivo, pues no es posible otorgar dicha unidad sin prestar (de alguna manera) una unidad semejante a los fenómenos. Esta unidad fenoménica se admite como inherente a los fenómenos y denota la presencia de un fin natural. La diversidad del mundo pre-fenoménico (que en el fenómeno adquiere unidad) se concibe como un fin: es decir, donde el efecto es el motivo de la causa. Para Kant, el fin natural expresa una armonía entre, las facultades armónicas entre sí, por un lado, y la naturaleza, por otro. No es una reflexión sin concepto del objeto, sino concepto de reflexión por el cual se reflexiona sobre la materialidad del objeto, y en donde las facultades se ejercen libremente en armonía.

Pero esta idea de fin natural es una idea: no un juicio. Es decir, que no pertenece el fin natural a la naturaleza misma, sino que la idea de fin desprendida (no transmitida) de la naturaleza, nos indica la posibilidad necesaria de las cosas (que no pueden sino presentarse del tal manera), no la cualidad de las cosas mismas. Esta posibilidad necesaria es Dios. La principal consecuencia de estos postulados es la premisa fundamental de la filosofía crítica kantiana: la realización de la libertad (el gobierno de sí mismo bajo la ley moral, el ejercicio de la facultad legisladora superior) está preparada en la naturaleza (lo que no es lo mismo que afirmar que la naturaleza determina la libertad: es la libertad la que se realiza *en* la naturaleza). No se puede afirmar que la razón o la libertad gobiernan sobre la naturaleza sensible. Afirmar lo anterior sería negar el plan divino y afirmar una finalidad intrínseca de los hombres según su propio gobierno y sus propios medios. La astucia de la naturaleza consiste en que, en el ser humano, la naturaleza sensible actúa acorde a sus leyes propias para recibir finalmente el efecto de lo suprasensible. El fin final, concepto capital en la tercera crítica, es el hombre mismo: el único ser que en tanto racional constituye en sí mismo el fin de su existencia²⁵⁴.

²⁵⁴ “Éste es el sentido en que el destino suprasensible de todas nuestras facultades es la predestinación de un ser moral; o en que la ida de lo suprasensible como unidad indeterminada de las facultades prepara la idea de

De esta manera, el hecho de que la razón se interese en un terreno que excede los límites de la imaginación (discordancia) pero que, a su vez, *ensanche* el alma (concordancia), muestra la existencia de una génesis engendrada en el sentido común estético y en la armonía de las facultades en general. Esta génesis engendrada se inserta en la trama de la cultura: se descubre como algo dispuesto ya en el hombre pero destinado a realizarse. Al igual que en los textos kantianos destinados al público general²⁵⁵, el fundamento del devenir histórico trascendente no es uno de los elementos de la discordancia entre facultades (en estos textos, los dos bandos antagónicos de la historia: la razón y la naturaleza sensible) sino la *discordancia misma*.

La base del proyecto filosófico de Habermas consiste en introducir las condiciones de la razón teórica (el entendimiento como legislador del mundo fenoménico) en las condiciones de la razón práctica (la razón como legisladora del deseo). Es decir, incorporar la reflexión ética y moral en el análisis de las condiciones del entendimiento intersubjetivo. Con esto, “los rendimientos sintéticos del sujeto trascendental abandonan la esfera privada de la conciencia y pasan a la esfera de lo público”²⁵⁶. Para Habermas, “únicamente estos presupuestos públicos son comparables a las condiciones trascendentales sobre las que Kant ha construido su análisis; únicamente para ellos tiene validez la cuestión de la inevitabilidad de presupuestos de discursos no susceptibles y que, en este sentido, son generales”²⁵⁷. El lugar que en Kant ocupaba el imperativo categórico lo ocupa ahora el procedimiento de la argumentación moral en el discurso práctico: “la ética del discurso sólo espera un entendimiento sobre la universalizabilidad de intereses como *resultado* de un *discurso público* efectivamente organizado y ejecutado en términos intersubjetivos”²⁵⁸. La moral ya no se expresa en la racionalidad autónoma de los sujetos sino en sujetos que se individualizan por socialización: “hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo

lo suprasensible tal como la razón lo determina prácticamente (como principio de los fines de la libertad); o en que el interés de lo bello implica una disposición moral”, *Ibíd.*, p. 98.

²⁵⁵ Nos referimos a los escritos compilados en Kant, Immanuel (2010), *Filosofía de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica.

²⁵⁶ Habermas, Jürgen (2007), *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta, p. 192.

²⁵⁷ Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 107.

²⁵⁸ Habermas, Jürgen (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, p. 115

igual respeto por la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad”²⁵⁹. La Ética del discurso, por tanto, abandona la idea de la autonomía subjetiva de la razón como facultad legisladora del deseo: “el concepto intersubjetivista de autonomía tiene en cuenta el hecho de que el libre despliegue de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas”²⁶⁰.

Ya no es posible entonces para Habermas perpetuar la doctrina kantiana de los dos reinos, inteligible (la libertad del deber y la voluntad) y sensible (las inclinaciones); “oponer abstractamente la razón como algo nouménico al mundo de los fenómenos y la historia”²⁶¹. Para el autor, “una «necesitación», por decirlo así, trascendental bajo la que los sujetos orientados a entenderse no pueden menos que orientarse por pretensiones de validez, solamente se hace sentir en la coerción a hablar y actuar bajo presupuestos idealizadores”²⁶². En la medida en que Habermas afirma que las condiciones del lenguaje orientado al entendimiento trascienden espacios y tiempos, pero, a su vez, se entablan en contextos específicos, el abismo entre el mundo sensible y el mundo fenoménico ya no es confrontado en términos de filosofía de la naturaleza o filosofía de la historia. La tensión se da “entre la incondicionalidad de las pretensiones de validez que trascienden y son capaces de quebrar todo contexto, por un lado, y la facticidad de las tomas de posturas de afirmación o negación, dependientes del contexto y relevantes para la acción, las cuales crean *in situ* hechos sociales”²⁶³. El mundo fenoménico y el mundo moral abandonan su estatus ontológico-trascendental y, junto al mundo interno de los sujetos, retornan a la práctica cotidiana en la forma de suposiciones que posibilitan el uso cognitivo (referente al mundo objetivo), regulativo (referente al mundo de la moral) y expresivo (referente al mundo subjetivo) del lenguaje.

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 108.

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 121.

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 67.

²⁶² *Ibíd.*, p. 114.

²⁶³ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 183.

Habermas recurre a la idea kantiana expresada en la *Metafísica de las costumbres* de que en la sociedad moderna ningún individuo amerita de una teoría moral para conocer el deber. De la misma manera en que el imperativo categórico es propuesto por Kant con el objetivo de contribuir al sujeto moral a no ceder ante los *cantos de sirena* en lo que se refiere a la interpretación de una acción que de todos modos ya conoce (debido a que en cada sujeto la armonía entre las facultades de la razón, el conocimiento y el deseo posee un origen no contingente), en la *Ética del discurso* se manifiesta que “en el caso de las normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma, tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos”²⁶⁴. Para Habermas no se trata, por tanto, de una teoría moral que especifique lo que el agente moral debe necesariamente hacer o decir, sino de “una discusión acerca de la «interpretación» de lo que en las condiciones modernas el agente moral intuitivamente ya sabe”²⁶⁵. De la misma manera que para Kant no se trata de formular una nueva moral sino de analizar las condiciones trascendentales de la misma, en Habermas no se trata de una *Ética* cuyo contenido sean los mismos juicios morales, sino del análisis de la racionalidad del discurso moral. Como indicamos en el capítulo anterior, para Habermas, al contrario que para Apel, “sólo el negocio de la fundamentación del principio de universalización es competencia del filósofo; pero, en tanto que regla de argumentación, ese principio no prejuzga contenido normativo alguno”²⁶⁶. El pensamiento ético en el contexto post-metafísico contemporáneo “ya no encuentra en condiciones de señalar determinados modelos como ejemplos de una vida lograda y recomendarlos para su imitación”²⁶⁷. El criterio para establecer la racionalidad de una comunidad no es un determinado parámetro sobre lo que debe ser o no debe ser *la vida buena*, sino la posibilidad del diálogo simétrico y no coercitivo entre sus individuos: “la racionalidad de una forma de vida se mide entonces atendiendo a si tal forma de vida facilita y asiste a los individuos en la solución de estos problemas”²⁶⁸. La *Ética del discurso* trata sobre el

²⁶⁴Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., pp. 101-102.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 44.

²⁶⁶ *Ibíd.*, p. 72.

²⁶⁷ Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 309.

²⁶⁸ Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 85.

reconocimiento recíproco de sujetos capaces de responder a sus actos que orientan sus acciones por pretensiones de validez en las que reside ya la posibilidad de un trato basado en los valores de la solidaridad y la justicia. Pero estas condiciones no pueden en ningún caso superar los límites concretos del mundo de la vida de una comunidad particular. La estrategia de Habermas de obtener los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos generales de la argumentación se sustenta en la suposición de que “el discurso representa una forma de comunicación más exigente, que apunta más allá de las formas de vida concretas, en que las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento se generalizan, abstraen y des-limitan, es decir, se extienden a una comunidad ideal de comunicación”²⁶⁹.

Con esta postura que concibe el abismo entre el mundo sensible y el mundo inteligible – que en Kant representa una frontera ontológica infranqueable – como suposiciones que permiten el uso cognitivo o regulativo del lenguaje en la práctica cotidiana, Habermas formula una teoría sobre la verdad y la rectitud sustentada en la argumentación basada en razones; y no en la presencia de una facultad legisladora como en Kant: “Igual que no tenemos un acceso a las condiciones de verdad, tampoco tenemos acceso directo a las condiciones bajo las cuales las normas morales merecen reconocimiento universal. En ambos casos la validez de los enunciados sólo puede demostrarse por vía discursiva a través del medio de las razones disponibles”²⁷⁰. El paralelo entre verdad y rectitud moral se presenta en la resolución discursiva, no en el nivel de acreditación pre-reflexiva de las creencias: “las convicciones morales no se quiebran por la resistencia que puede ofrecer un mundo objetivo que todos los participantes suponen único e idéntico, sino por la indisolubilidad de un disenso normativo entre unos oponentes que forman parte de un mismo mundo social”²⁷¹. Los discursos prácticos se relacionan con el mundo de la vida de forma distinta a como lo están los discursos empíricos o teóricos (incluso las teorías referidas a la moral). Los discursos morales no interrumpen la práctica cotidiana sino que forman parte de la misma: se agotan en su totalidad en la aceptabilidad

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 111.

²⁷⁰ Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 273.

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 282.

idealmente justificada. Las condiciones de verdad, en cambio, deben ser satisfechas por la realidad misma.

Habermas reclama a los escépticos morales que “ni siquiera el más consecuente abstencionista puede dejar de participar de las praxis comunicativa cotidiana; se encuentra preso de los presupuestos de aquella”²⁷². Se puede negar la argumentación, pero no el pertenecer a una forma vital socio-cultural que ha crecido en relaciones propias de la acción comunicativa. Se puede negar la moralidad, pero no la eticidad. Al cognitivista radical el autor – si bien coincide en que la verdad y la rectitud deben concebirse bajo el parámetro común de la justificación basada en razones – antepone las diferentes formas en que el discurso moral y la verdad teórica se relacionan con el trasfondo apromblemático de la acción y el habla. Al neo-historicismo, a la filosofía hermenéutica de Gadamer y al contextualismo del segundo Wittgenstein, Habermas interpela la ausencia del análisis de las condiciones del discurso práctico que trascienden los contextos locales: “las pretensiones de verdad sólo hacen su aparición como objetos hipotéticos de una controversia una vez que se han desprendido de su contexto funcional cotidiano y, en cierta forma, han quedado «detenidas» o inmóviles”²⁷³. Frente a los intentos de renovar el pensamiento metafísico, como analizamos en el capítulo anterior, el autor asevera que “no existe el contexto de todos los contextos al que nosotros tengamos acceso. Nada nos autoriza a albergar la esperanza de tener la última palabra”²⁷⁴. Por último, frente a Hegel y al pensamiento inspirado en Hegel, Habermas afirma que “una historización de la razón no puede significar una apoteosis de lo existente en nombre de la razón, ni tampoco una liquidación de la razón en nombre de lo vigente y existente”²⁷⁵. Los sujetos capaces de lenguaje y acción pueden *resistir* a los imperativos del espíritu objetivo mediante procesos de aprendizaje moral en los que es posible incluirse mutuamente en un mundo común construido de modo tal en que es posible enjuiciar y resolver los conflictos heredados de la tradición. La situación histórica de la argumentación no puede quedar por encima de los criterios trascendentales de la misma.

²⁷²Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 125.

²⁷³Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 279.

²⁷⁴Ibíd., p. 211.

²⁷⁵Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 93.

Con estas consideraciones, Habermas renueva la idea kantiana del ser humano como el único ser que en tanto racional constituye en sí mismo el fin de su existencia, pero en la forma de una promesa de la razón inserta en el proceso mismo de socialización:

“Esta idea de un entendimiento racionalmente motivado está ya contenida en la estructura misma del lenguaje, no se trata de una simple exigencia de la razón práctica, sino de algo ya inserto en la reproducción de la vida social. Cuanto más sustituye la acción comunicativa a la religión en la tarea de soportar el peso de la integración social, con tanta más fuerza han de hacerse sentir sobre la comunidad real de comunicación los efectos empíricos del ideal de una comunidad de comunicación, irrestricta y no distorsionada”²⁷⁶

La eticidad como mundo de la vida

En el apartado anterior hemos analizado la manera en que Habermas, recurriendo a la filosofía de Kant, se vuelve contra la idea de la razón exclusivamente como el *resultado de un resultado* (Hegel). En este punto analizaremos la forma en que Habermas, recurriendo a Hegel y el concepto de eticidad, se vuelve contra Kant y la idea de la razón exclusivamente como *algo apriorístico*.

En la *Enciclopedia* Hegel divide la filosofía del espíritu en espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. En el primero, surge la subjetividad desde la naturaleza y se despliega como conciencia humana, la que en cada caso tiene como objeto la fase precedente de sí mismo. Posee entonces su objeto dentro de sí. La vida que se desarrolla *fuera* de la naturaleza, pero al mismo tiempo *contra* la naturaleza, es concebida como la verdad de la misma. Hegel distingue las siguientes fases: el sentimiento inmediato de sí que se sintetiza en el hábito, en donde los sentimientos no son sino que se poseen; la conciencia inmediata, que inicia con la intuición; la imaginación y el recuerdo, cuyas imágenes son propias – en el sentido espacio temporal – del sujeto; la mente teórica (en la que se distinguen las fases del entendimiento, el juicio y el silogismo); la mente práctica (en la que se distinguen las fases del sentimiento práctico, los impulsos entendidos como la materia prima de la buena voluntad y la felicidad entendida como el reconocimiento del deber ser

²⁷⁶Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., p. 138.

como universal); la mente libre, síntesis de la mentalidad práctica y teórica, que intenta reconciliar el ser con el deber ser en la comunidad social²⁷⁷.

En el espíritu objetivo la conciencia libre elude su inherente finitud en el derecho, la moralidad y la vida ética. En el derecho la libertad se realiza como propiedad privada de bienes por parte de los individuos, como contrato de intercambio de bienes entre individuos y como legislación en contra del conflicto entre voluntades individuales. En la moralidad el sujeto no solamente respeta el derecho jurídico de otros que también reclama para sí, sino que – como en Kant – se da a sí mismo la ley moral. Su deber es un deber moral (universal, no mediado por la gratificación personal) y no legal. En la vida ética, el sujeto es impulsado a la conquista de una libertad objetiva concreta en las instituciones sociales – la familia, la sociedad y el Estado – en las que reconoce la única posibilidad para la realización de su libertad. En las sociedades modernas, para el autor, la realización de la libertad individual coincide entonces necesariamente con la realización de la libertad de las naciones de los Estados. El Estado-nación es así el sujeto ético auténtico: su auto-conciencia es la auto-conciencia libre de la voluntad ciudadana. Al contrario que Kant, el destino de la constitución de los Estados no es la paz perpetua, sino el conflicto: el devenir del auge y crisis de imperios y Estados en permanente enfrentamiento²⁷⁸.

En el espíritu absoluto (síntesis del espíritu subjetivo y objetivo) las fases son teóricas: arte (sensibilidad), religión (representación) y filosofía (racionalidad). En la tercera fase, la filosofía no se asocia tanto con el Rey filósofo de Platón – a pesar de que todas las reflexiones anteriores pareciesen indicarlo – como a la vida contemplativa de Aristóteles. Su finalidad es acrecentar la auto-conciencia del hombre, no iluminando nuevos caminos para su realización, sino mediante el estudio y la interpretación del proceso del devenir de la auto-conciencia²⁷⁹. Una actitud similar pudimos constatar en el funcionalismo sistémico, pero no en referencia a la auto-conciencia del hombre o del Estado, sino de la sociedad.

²⁷⁷ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., pp. 4339-521.

²⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 522-579.

²⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 580-606.

En la *Ética del discurso* de Habermas la vida ética de Hegel se re-formula en términos de mundo de la vida. Las instancias de la vida ética ya no se organizan como fases sucesivas, como síntesis de contradicciones anteriores sino como *estructuras de normatividad*: “instituciones y *normas* de acción, máximas de decisión, *sistemas de valores* y, en general, los contenidos y tradiciones culturales, estructuras de la *imagen del mundo*, etc., y finalmente, estructuras de subjetividad: interpretaciones de las situaciones y orientaciones de la acción y, en general, *intenciones*, vivencias, motivos, etc.”²⁸⁰. La eticidad se entiende como la forma de vida concreta e histórica en la que se sustentan las condiciones de la moralidad: el contexto del discurso. Con esto Habermas pretende volverse contra Kant, mediante Hegel, luego de haberse vuelto contra Hegel, mediante Kant. En palabras de Ricoeur: “la crítica hegeliana de la libertad vacía en el capítulo seis de la *Fenomenología del espíritu* – sobre el terror – debería representar una advertencia para cualquier filósofo que se definiera a sí mismo en simples términos utópicos”²⁸¹.

Si bien los criterios trascendentales de la argumentación no pueden subordinarse a la situación histórica de la misma, Habermas recalca constantemente que la *Ética del discurso* no puede sino depender de las condiciones de una sociedad post-convencional: “una moral universalista necesita también de una cierta concordancia con instituciones sociales y políticas en las que ya estén encarnadas ideas jurídicas y morales de tipo posconvencional”²⁸². Los ideales de la solidaridad y la justicia, que Habermas concibe como posibilidades insertas en el proceso mismo de individuación por socialización, “después del derrumbe de las éticas y las imágenes del mundo omnicomprensivas, sólo puede articularse ya formalmente como la imparcialidad de la formación de opinión y voluntad de una comunidad inclusiva de justificación”²⁸³. La *Ética del discurso* amerita la consolidación histórica de la racionalización del mundo de la vida, es decir, de la diferenciación del mundo de la vida en los campos de la cultura, la sociedad y la

²⁸⁰Habermas, Jürgen (1992), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus, p. 185.

²⁸¹Ricoeur, Paul (2010), “Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo” en *Ética y cultura*, Buenos Aires: Prometeo, p. 33.

²⁸²Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 122.

²⁸³Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 292.

personalidad. Con esto, el autor pretende abandonar la filosofía del espíritu²⁸⁴ y retornar al análisis de la sociedad como escenario de un conflicto de dos niveles. En este caso, Habermas ya no se refiere a dos clases sociales antagónicas como Marx o a dos auto-conciencias como Hegel sino a dos tipos de integración: sistema y mundo de la vida. En Habermas la eticidad moderna se entiende como el contexto del acto de habla (el fondo apromblemático de la comunicación), el que en cada operación se condensa en forma de patrones transmisibles de interpretación (cultura), se adensa en la red de interacción de los grupos sociales generando normas (sociedad) y, por medio de los procesos de socialización, se transforma en competencias, actitudes e identidades subjetivas (personalidad). Esta postura – en la que las ideas de Kant y Hegel permanecen en constante tensión – constituye una de las problemáticas centrales de la obra de Habermas: “le lleva a ser kantiano para seguir apropiándose de la tradición de Hegel, el que le obliga a rechazar a la vez tanto a Hegel como a Kant, el que, al cabo, le lleva a dar respuestas demasiado próximas a Kant y Hegel como para ser aceptables cuando se las mide por ese obligado rechazo”²⁸⁵.

Habermas hereda la perspectiva hegeliana que afirma que “nuestros estándares de racionalidad – juntamente con las formas de vida moderna de los que forman parte – son resultado de un proceso de aprendizaje universal que cualquiera puede entender”²⁸⁶. Como analizamos en el capítulo anterior, “en la reflexión trascendental, que a Kant se le antojaba un giro copernicano único, Hegel descubre el mecanismo de una inversión de la conciencia, que entra en función de continuo en la historia de la manifestación del espíritu”²⁸⁷. Hegel denomina dialéctica a la reconstrucción de la elaboración de la experiencia en la que surgen estructuras cada vez más complejas hasta concluir en la forma de la conciencia autónoma en la que la conciencia investigada por Kant es concebida como un instante en el devenir de la auto-conciencia del espíritu. Para Habermas, “la historia de las más interesantes líneas de pensamiento desarrolladas desde Hegel podría describirse como la historia de los pasos

²⁸⁴ “Los abogados de la eticidad concreta renuncian al respaldo de un espíritu absoluto que penetrase por la historia universal, entendida ésta como un tribunal universal. En la medida en que no retornan al historicismo y diluyen en términos relativistas el núcleo universalista de la razón se hallan, al igual que sus oponentes, ante el intrincado problema que Bubner formula en palabras de Hegel: el de cómo descifrar las huellas de la razón en la historia”, Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., pp. 67-68.

²⁸⁵ Jiménez Redondo, Manuel en Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 12.

²⁸⁶ Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 208.

²⁸⁷ Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 14.

dados en dirección a la destrascendentalización del sujeto de conocimiento”²⁸⁸, el que opera en el mundo como un elemento más del plexo de relaciones que es el mundo. El autor se vuelve contra Kant sosteniendo que – a pesar de las condiciones incondicionadas del discurso práctico – no hay más razón que la posible *a partir de lo existente*.

Las aparentes dificultades que podrían surgir de la reformulación paralela de las ideas de Kant y Hegel, son abordadas por Habermas mediante la idea de la problematización del mundo de la vida. Si bien en el entendimiento mutuo los agentes del discurso son capaces de otorgar razones a sus actos orientándose por pretensiones de validez susceptibles de crítica, exigiendo así el respeto al individuo y el bienestar del prójimo, en la práctica comunicativa cotidiana estas ideas de justicia y solidaridad no pueden exceder los límites de un mundo concreto de la vida. Cuando el mundo de la vida se aborda con actitud hipotética en el acto de habla, puede ser problematizado como hecho, como contenido de una obligación social o como una vivencia subjetiva. Antes de cada argumentación permanece en la forma de auto-evidencia (como el universo de todo aquello con lo que cada participante está familiarizado intuitivamente sin contar con la posibilidad de problematización). La comunidad ideal de comunicación no puede entonces – a pesar de todo – abstraer de la comunidad real de comunicación. En el proceso de argumentación, si bien “el mundo de las relaciones institucionalmente ordenadas queda *moralizado* de forma similar a como el mundo de los estados de cosas existentes queda *teorizado* (lo que hasta ese momento, sin valernos de ello, había valido como hecho o como norma, puede ahora ser el caso o no ser el caso, ser válido o no ser válido)”²⁸⁹, no es posible erradicar totalmente el orden objetivo que opera como trasfondo del discurso. Luego de las instancias en que el diálogo orientado al entendimiento se manifiesta, el mundo de la vida retorna al modo de la auto-evidencia.

Con esta propuesta Habermas intenta abandonar los peligros del pensamiento dialéctico radicalizado: primero, el concebir del devenir de los asuntos humanos como la experiencia exclusiva de un meta-sujeto (como sucede también en el caso de Luhmann y el

²⁸⁸Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 181.

²⁸⁹Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., pp. 77-78.

concepto de sociedad como sistema)²⁹⁰; segundo, el relativismo de los herederos críticos de Hegel que – dejando de lado la idea de espíritu absoluto – se concentran en la relación entre la validez y el espíritu objetivo concreto de una comunidad²⁹¹; tercero, la pérdida del carácter de desafío de la historicidad de la razón²⁹²; cuarto, y lo más relevante, la eliminación de la *praxis* política: “el desacoplamiento del espíritu absoluto del espíritu objetivo desliga simultáneamente la teoría de la praxis. De esta forma el juicio de si, y en qué medida, las instituciones existentes son racionales queda reservado a la especulación filosófica, que, como debe ser, siempre llega demasiado tarde para instruir el mundo”²⁹³.

Ahora bien, cuando se analiza esta postura en referencia al *telos* de la razón presente en la estructura interna del lenguaje, surge la siguiente interrogante: en la sociedad moderna el procedimiento racional orientado al entendimiento ¿se despliega o se aprende?; si la acción comunicativa depende de una eticidad post-convencional cuyo porvenir es contingente, entonces las condiciones trascendentales del discurso práctico, que residen en la estructura interna del lenguaje ¿pueden no cumplir la promesa de su realización?; ¿si una propiedad no contingente de la comunicación depende de la contingencia, de la realización histórica de sus condiciones, sigue manteniendo su no contingencia?; una vez que se declara la imposibilidad de profetizar el porvenir de la sociedad moderna (“nada nos autoriza a albergar la esperanza de tener la última palabra”²⁹⁴), no es inevitable arribar en la sentencia hegeliana de que el sujeto kantiano, o la acción comunicativa, constituyen instantes de la realización del espíritu objetivo? Esta dificultad se traduce en la obra tardía

²⁹⁰ “Pero al final del periodo de Jena, Hegel sólo tiene todavía a su disposición el sí mismo de una oscura autoconciencia como único modelo para un metasujeto, al que pudiera atribuir un saber superior, un saber que es categorialmente superior, a todos los saberes que pueden resultar de la búsqueda cooperativa de la verdad por parte de los participantes en los discursos racionales de una cultura que se funda a sí misma”, Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 212.

²⁹¹ “Después que el estadio religioso del espíritu absoluto se asimila a la forma del espíritu objetivo que representa una forma de vida común y a su contenido se le atribuye el papel epistémico de fijar una justificación de las opiniones y las formas de acción, no resulta difícil eliminar de la Idea absoluta todo lo excesivo”, *Ibíd.*, p. 210.

²⁹² “Hegel identifica ese otro con el acontecer en el tiempo, en donde se consume el movimiento del concepto que devora el tiempo y, por así decirlo, lo engulle. De este modo la historicidad de la razón pierde su carácter de desafío”, *Ibíd.*, p. 213.

²⁹³ *Ibíd.*, p. 218.

²⁹⁴ Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 211.

del autor en la suposición de que la promesa de la razón cede ante la afirmación de la irreversibilidad de la diferenciación funcional.

En la década de 1990, Habermas se propone el estudio de las posibilidades concretas de realización del ideal de la Ética del discurso en un contexto caracterizado por la expansión de la diferenciación sistémica. Las principales ideas del autor son: que el derecho se ubica en una zona intermedia entre la moral (el entendimiento cotidiano propio del mundo racionalizado de la vida) y la política (el subsistema de acción regido por el medio poder); que solamente en el derecho el entendimiento del mundo de la vida es capaz de adquirir un carácter vinculante para las interacciones propias de los sistemas regidos por MCSG²⁹⁵.

Esta propuesta – planteada en *Facticidad y validez* – representa un quiebre definitivo con el ideal de emancipación política presente en las primeras obras de la década de 1960. La crítica marxista no ortodoxa del Estado burgués es reemplazada por la legitimación del Estado democrático de derecho. El ideal del fortalecimiento de la integración social por sobre la diferenciación funcional desaparece. En este tránsito, *Teoría de la acción comunicativa*²⁹⁶, en la medida en que anuncia la irreversibilidad de la diferenciación funcional, opera como punto intermedio. Ya en *Facticidad y validez*, Habermas postula la naturaleza desintegradora de la integración social.

Los fundamentos de la filosofía del derecho de Habermas son similares a los de la Ética del discurso. En ambos casos la perspectiva es dual. En la ética del discurso, los puntos de vista corresponden al cognitivismo y al procedimentalismo. En la filosofía del

²⁹⁵ “Mientras que las normas morales son en todo momento fines en sí, las normas jurídicas valen también como medios para conseguir objetivos políticos. Pues no sólo están ahí, como ocurre en el caso de la moral, para la solución imparcial de conflictos de acción, sino también para la puesta en práctica de programas políticos. Los objetivos políticos y las medidas políticas que traducen esos objetivos a la práctica sólo cobran fuerza vinculante merced a su forma jurídica. En este aspecto el derecho se sitúa entre la política y la moral”, Habermas, Jürgen (2005), *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, España: Trotta, p. 559

²⁹⁶ “El derecho aparece en el segundo volumen de la *Teoría de la acción comunicativa* como un medio de integración social ambiguo, situado a medio camino entre los subsistemas (económico y burocrático) y lo que Habermas llama el “mundo de la vida”, es decir, los ámbitos de acción social no institucionalizados e integrados prioritariamente por procesos de entendimiento”, Luis Lopez y Lopez de Lizaga, (2008), *Razón comunicativa y legitimidad democrática*, Memoria para optar al Doctorado en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, p. 245.

derecho, al iusnaturalismo y al positivismo: por un lado, se afirma que la legitimidad de las leyes proviene de principios morales; por otro, se supone que la legitimidad jurídica se origina en el procedimiento de fundamentación de las normas.

El iusnaturalismo se caracteriza por la unidad entre moral y derecho: el sustento de las normas jurídicas es extrajurídico, pertenece a un orden normativo no positivo. El positivismo, por la posibilidad de definir el derecho sin aludir a principios morales: la legitimidad de las normas proviene de la formalidad legal, de haber sido establecidas en un ordenamiento legal vigente. En el primer caso, la racionalidad es normativa. En el segundo, la racionalidad es formal. Mientras que el positivismo acusa al iusnaturalismo de arbitrariedad y de reprimir las libertades individuales (como argumentaba Hobbes en contra del fanatismo religioso del siglo XVII), los iusnaturalistas dan cuenta del peligro – promovido por el positivismo – de que cualquier norma pueda ser legal (incluso aquellas que atenten contra los derechos humanos o la soberanía de los pueblos, por ejemplo)²⁹⁷. Como asevera Walter Benjamin, mientras que la deficiencia del positivismo es la potencialidad del terrorismo de Estado, la del iusnaturalismo radica en la posible violencia de los acreedores de la *justicia natural/divina*²⁹⁸.

La filosofía del derecho de Habermas parece inicialmente contraponer ambas perspectivas. Al positivismo, contrapone el criterio moral de corrección normativa. Al iusnaturalismo, la postura procedimental de la racionalidad. Sin embargo, el argumento de Habermas, en la medida en que supone la posibilidad de otras fundamentaciones del derecho ajenas a la Ética del discurso, parece recaer en el positivismo. Por esta razón, Apel acusa a Habermas de abandonar la teoría crítica en su filosofía del derecho²⁹⁹.

²⁹⁷ Robert Alexy (2004), *El concepto y validez del derecho*, Barcelona: Gedisa, pp. 27-29, pp. 87-90.

²⁹⁸ Walter Benjamin (1998), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, España: Taurus. Para Luis Lopez y Lopez de Lizaga: “Nos movemos, pues, en círculo. El positivismo jurídico y el iusnaturalismo parecen rebasarse mutuamente y conducir incesantemente el uno al otro. El problema de la *injusticia legal* obliga a buscar instancias de legitimación extrajurídicas. Pero la *irracionalidad* o la *arbitrariedad* que parece inherente a todas ellas impulsan un movimiento en sentido contrario, que nos devuelva al terreno en el que la legitimidad quede definida por la propia *legalidad*; un terreno modesto, pero firme, en que las leyes ya establecidas deciden qué es o no es lícito, sin tener en cuenta las convicciones morales, las creencias religiosas o las exaltaciones iusnaturalistas de la conciencia individual”, *Razón comunicativa y legitimidad democrática*, op. cit., p. 240.

²⁹⁹ Según Lopez y Lopez de Lizaga, *Racionalidad comunicativa y legitimidad democrática*, op. cit., p. 243, esta crítica se encuentra en: Karl-Otto Apel (1998), “Auflösung der Diskursethik?” en: *Auseinandersetzungen*, Frankfurt, pp. 733-742.

Los indicios que muestran cierta complacencia de Habermas con el positivismo son dos. Primero, la idea de que el procedimiento de fundamentación de las leyes, en el derecho positivo, es independiente de cualquier raíz normativa; es decir, es completamente formal:

“Los procedimientos que las teorías de la justicia ofrecen para explicar cómo puede enjuiciarse algo desde un punto de vista moral sólo tienen en común con los procedimientos jurídicamente institucionalizados el que la racionalidad del procedimiento habría de garantizar la «validez» de los resultados obtenidos conforme a ese procedimiento. Pero los procedimientos jurídicos se aproximan a las exigencias de una racionalidad procedimental perfecta o completa porque llevan asociados criterios institucionales y, por tanto, criterios independientes, en virtud de los cuales puede establecerse desde la perspectiva de un no implicado si una decisión se produjo o no conforme a derecho. El procedimiento que representan los discursos morales, es decir, los discursos no jurídicamente regulados, no cumple esta condición, en este caso la racionalidad procedimental es imperfecta o incompleta. La cuestión de si tal o cual problema se ha enjuiciado desde un punto de vista moral, es algo que sólo puede decidirse desde la perspectiva de los participantes mismos; pues aquí no hay criterios externos o previos”³⁰⁰

Pertinente es recordar que en *Teoría de la acción comunicativa* la posibilidad del surgimiento de los subsistemas de acción regidos por MCSG, entre estos el sistema político con el medio poder, fue la racionalización del mundo de la vida y el advenimiento de la integración sustentada en la racionalidad comunicativa:

“Y así, mientras que la moral, ahora desinstitucionalizada e interiorizada, a la postre sólo liga ya la regulación de los conflictos de acción a la idea de un desempeño discursivo de pretensiones de validez normativas, es decir, a los procedimientos y presupuestos de la argumentación moral, el derecho coactivo, vaciado de contenidos morales, impone un aplazamiento de la legitimación, que posibilita el control de la acción social a través de medios sistémicos”³⁰¹

Por tanto, la formalidad del procedimiento del derecho positivo no es – en esta etapa intermedia de Habermas – absolutamente independiente al procedimiento de la moral. Al contrario, las operaciones del sistema poder se sustentan en las operaciones propias de la interacción comunicativa orientada al entendimiento.

El segundo indicio, derivado del anterior, se refiere a la imposibilidad fáctica de acoplar totalmente los procedimientos del derecho y la moral. El acoplamiento moral/derecho – aunque posible y necesario – siempre conduce inevitablemente al acoplamiento derecho/formalidad. Por esta razón, para Habermas, el derecho se ubica entre la moral y la política:

³⁰⁰Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 557.

³⁰¹Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., p. 255.

“Así, un derecho procedimental y una moral procedimental pueden controlarse mutuamente. En los discursos jurídicos el tratamiento argumentativo de cuestiones práctico-morales queda, por así decir, domesticado por vía de institucionalización jurídica; ese tratamiento viene limitado, en lo que se refiere al método, por la vinculación al derecho vigente; en la dimensión objetiva viene limitado en lo que respecta a temas y cargas de la prueba; en la dimensión social, en lo que respecta a condiciones de participación a inmunidades y a distribución de papeles; y en la dimensión del tiempo, en lo que respecta a plazos de decisión. Pero, a la inversa, también la argumentación moral queda institucionalizada como un procedimiento abierto, que obedece a su propia lógica interna y controla así su propia racionalidad. La estructuración jurídica no penetra en el interior de la argumentación hasta el punto de que ésta hubiera de detenerse o tuviera que quedar atascada en los límites del derecho positivo. El derecho mismo deja en franquía y estimula una dinámica de fundamentación y justificación, que también puede llegar a trascender la letra del derecho positivo, de forma no determinada ni prevista por éste”³⁰²

La idea un tanto implícita – en *Teoría de la acción comunicativa* – de que la diferenciación funcional es irreversible, aparece ya confirmada en este pasaje. En *Facticidad y validez*, la relación moral/derecho queda reducida a permeabilidad; es decir, a la influencia entre campos ajenos. El sustento histórico común de ambos – presente en *Teoría de la acción comunicativa* – no es considerado por Habermas. Menos aún la voluntad de su obra temprana, a saber, la potencialidad de la comunidad ideal de comunicación de contrarrestar la expansión de la integración sistémica: “La legalidad sólo puede engendrar legitimidad en la medida en que el orden jurídico reaccione reflexivamente a la necesidad de fundamentación surgida con la positivización del derecho, y ello de suerte que se institucionalicen procedimientos jurídicos de fundamentación que sean *permeables* a los discursos morales”³⁰³.

La ambigüedad de la posición de Habermas³⁰⁴ – el derecho como intermediario de la moral y el poder – se entiende solamente si se considera que la integración comunicativa pierde sus efectos integradores. Si, como todavía en *Teoría de la acción comunicativa* se afirmaba, las operaciones comunicativas simétricas y libres de coerción hubieran sido consideradas como capaces de producir integración – integración independiente del funcionamiento de los subsistemas regidos por MCSG – no hubiese sido necesaria esta posición intermediaria del derecho. Desde el punto de vista pragmático-trascendental de

³⁰²Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 557

³⁰³Ibíd., pp. 556-557.

³⁰⁴“No obstante, tampoco esta lectura es evidente por sí misma a partir de los textos de Habermas. Ello se debe a que Habermas se expresa constantemente de manera ambigua cuando aborda la relación entre los distintos criterios que, de acuerdo con su teoría, permiten legitimar las normas jurídicas”, Lopez y Lopez de Lizaga, op. cit., p. 269.

Apel, Habermas abandona la ética del discurso: “But for me, above all, the possibility of an *ultimate transcendental-pragmatic foundation of ethics* by reflective recourse to the undeniable presuppositions of argumentation has been lost (and for me there is no other *foundation* of ethics possible at all, as still must be shown)”³⁰⁵.

³⁰⁵Apel, “Regarding the relationship of morality, law and democracy”, op. cit., p. 15.

CONSIDERACIONES FINALES

En la presente investigación hemos tratado de argumentar que en la controversia entre la teoría crítica de Jürgen Habermas y el funcionalismo sistémico de Niklas Luhmann las ideas de Kant y Hegel (las posibilidades de *iniciar* el pensamiento filosófico y teórico como algo *apriorístico* o como un *resultado*) vuelven a confrontarse, pero no en términos de filosofía de la historia sino de teoría de la sociedad.

En el primer capítulo – que intentaba *describir* la obra de ambos autores, para posteriormente, en el segundo, *analizarla* en función de la hipótesis de investigación – la teoría de Habermas fue ubicada en el panorama filosófico del pensamiento post-metafísico (la crisis de validez de la unidad de un mundo construido exclusivamente en torno a la perspectiva de una comunidad determinada) desde el punto de vista de una teoría de la racionalidad basada en las condiciones del lenguaje orientado al entendimiento. Para el autor, en las interacciones lingüísticas el componente ilocucionario (asociado al significado del enunciado, que provoca un efecto en el mundo) puede cumplir el rol de coordinar la acción – permitiendo a los agentes alcanzar acuerdos en torno a algo presente en el mundo objetivo, social o subjetivo – o puede subordinarse a los imperativos instrumentales presentes en los agentes del discurso. En esta primera posibilidad, la racionalidad se entiende como un proceso intersubjetivo de cooperación. Para solucionar las complicaciones que esta propuesta presenta en lo respectivo a la pregunta por la posibilidad del orden social (la alta probabilidad del disenso en los procesos de argumentación), Habermas recurre al concepto de mundo de la vida de Husserl, concebido en este caso como el fondo aproblemático de la acción (un consenso previo al acto de habla) que en cada operación puede ser problematizado como hecho objetivo, norma social o vivencia subjetiva. En el segundo capítulo estas dos instancias, la racionalidad comunicativa y el mundo de la vida fueron analizadas en relación a la herencia de Kant (las condiciones trascendentales que hacen posible la experiencia) y Hegel (la eticidad necesaria para la manifestación de un modo de vida racional).

La obra de Luhmann fue ubicada en el panorama del pensamiento post-metafísico desde la perspectiva de la sustitución de la dicotomía entre sujeto y objeto por la dialéctica entre sistema y entorno. Para el autor, la teoría social de sistemas no trata sobre un tipo particular de objeto, sujeto o acción, sino sobre un tipo específico de forma (un suceso que distingue entre el sí mismo del fenómeno y todo lo demás), la forma sistema/entorno, en donde un lado de la forma – el sistema – puede distinguir la unidad de la diferencia de la forma. Los sistemas en que este tipo de distinción es posible corresponden a sistemas autopoieticos: que producen no solamente sus estructuras sino también sus mismos elementos (mediante la trama de los mismos), los que no presentan una existencia independiente sino que se esfuman en la medida en que suceden. Estas operaciones son descritas por Luhmann como un proceso dual de aumento de la complejidad interna del sistema (los elementos, al no poder relacionarse directamente entre todos, se generan mediante procesos selectivos) y reducción de la complejidad del entorno (eludir la posibilidad de que, en la observación, todos los elementos del entorno puedan relacionarse con todos los demás).

Para el funcionalismo sistémico, la aplicación de estos postulados – presentes en las ciencias físicas y naturales – a la comprensión de la sociedad, tiene como consecuencia principal el que la misma teoría deba auto-concebirse necesariamente como subsistema (ciencia social) de un subsistema (ciencia) del sistema total (sociedad). Según Luhmann, el *médium* (acoplamiento flojo que permite la impresión de una forma) de los sistemas sociales y sistemas psíquicos es el sentido, constituido por la unidad de la diferencia entre lo actual y lo posible de ser comunicado o pensado. Las operaciones de los sistemas sociales son las comunicaciones (no las acciones). Las de los sistemas psíquicos, los pensamientos, vivencias u operaciones de conciencia. El *médium* que permite el acoplamiento entre ambos sistemas es el lenguaje, constituido por la unidad de la diferencia entre sentido/signo (lenguaje escrito) o sentido/sonido (lenguaje oral). Teniendo en cuenta estas consideraciones, el funcionalismo sistémico entiende el proceso de evolución socio-cultural como un proceso de diferenciación interna del sistema sociedad en diversos sistemas parciales (política, economía, arte, ciencia, derecho, entre otros), los cuales operan mediante medios de comunicación simbólicamente generalizados (mecanismos semánticos

que confrontan la improbabilidad de la aceptación de la comunicación) en donde la crítica y el consenso no poseen incidencia alguna. En el segundo capítulo se analizan las operaciones mediante las cuales se originan estos diversos sistemas sociales desde la perspectiva de las operaciones de la conciencia presentes en la *Fenomenología* de Hegel (conciencia, autoconciencia y razón).

Como fue posible apreciar, en la teoría del acto de habla de Habermas, la comunicación en la sociedad moderna no puede, como en Luhmann, reducirse a las operaciones de estos diversos medios de comunicación. Para el autor, si bien estos pueden poseer en ciertas instancias la capacidad de eliminar la necesidad de consensuar asuntos problemáticos y eludir el peligro del disenso inherente al proceso argumentativo, no pueden concebirse como funciones centrales del lenguaje, sino que sustituyen al lenguaje en funciones determinadas. La estructura racional interna del entendimiento – que es la que permite la existencia de estos medios – en donde es posible el reconocimiento de pretensiones de validez susceptibles de crítica, no puede operar mediante mecanismos que sustituyan las funciones del lenguaje. En el medio poder, por ejemplo, a parte de la necesidad de todos los elementos constitutivos de un MCSG (programa, código, etc.), es menester también la presencia de una base de legitimación – *exterior* al sistema político – que depende a su vez de procesos lingüísticos de formación de consenso. La teoría de la sociedad en Habermas se centra en el conflicto entre dos tipos de integración – social (sustentada en las condiciones del lenguaje orientado al entendimiento) y sistémica (sustentada en mecanismos que sustituyen al lenguaje) – en donde la evolución se determina en relación al nivel tanto de la diferenciación interna del mundo de la vida (las condiciones históricas necesarias para la acción comunicativa, la conformación de una eticidad moderna) como de la diferenciación entre el mundo de la vida y los subsistemas regidos por MCSG. Considerando esta relación interna entre lenguaje y racionalidad, Habermas formula una ética (procedimental, cognitivista, universalista) del discurso – destinada a dar cuenta del parámetro universal por el que se rige la fundamentación de una norma moral, no a postular verdades morales – en donde en cada caso los agentes del discurso participan tanto de una comunidad real de argumentación (la

pre-comprensión del mundo condicionada históricamente) como de otra ideal anticipada contra-fácticamente (los presupuestos universalmente válidos del proceso discursivo).

Por su parte, Luhmann describe la evolución de la sociedad moderna desde un principio como un proceso de diferenciación interna de la sociedad concebida como sistema sin entorno, en donde los procesos de variación (modificación de los elementos del sistema), selección (formación de las estructuras del sistema) y re-estabilización (re-selección posterior a una variación) se encuentran plenamente diferenciados. Esto solamente es posible en la medida en que las interacciones lingüísticas directas – que presentan una probabilidad de transformación tan alta que hace imposible la selección – se diferencian de la re-producción de los sistemas sociales – cuyas probabilidades de un cambio son menores debido al peso de las expectativas. El autor, entonces, si bien considera la existencia de la posibilidad de crítica en las interacciones lingüísticas directas, sostiene que esto no implica que la sociedad se organice en torno a esta posibilidad. Por este motivo, Luhmann propone una postura ética autorreferencial que incorpore en sus fundamentos la unidad de la diferencia del código mismo (bueno/malo) que la constituye. Para el funcionalismo, la teoría de la moral – considerando el contexto poli-funcional de las sociedades modernas – corresponde solamente a una distinción entre distinciones.

En el segundo capítulo – cuya finalidad era *analizar* las teorías *descritas* en el primero –se muestra, en la primera parte, la manera en que el pensamiento de Luhmann se postula como una instancia de superación tanto del trascendentalismo kantiano como de la dialéctica hegeliana. La premisa principal es que las operaciones que la filosofía tradicionalmente ha ubicado en la conciencia deben aplicarse también al campo de la comunicación. Para argumentar nuestra hipótesis analizamos cuatro aspectos claves del funcionalismo sistémico que revelan la herencia de la filosofía hegeliana: la congruencia entre ser y pensamiento; el paralelo entre conciencia, autoconciencia y razón en el sujeto, por un lado, y auto-referencia basal, reflexividad y reflexión en la comunicación, por otro; la idea de razón como el nivel supremo de auto-determinación; el paralelo entre pensamiento y época histórica.

De la misma manera en que en la obra de Hegel el método dialéctico se concibe como el movimiento intrínseco de la realidad captado en el concepto – el que renuncia a plantearse aisladamente (incorpora al no ser, al no concepto) – y la filosofía como expresión de la naturaleza interior del destino del espíritu, en el funcionalismo sistémico tampoco se supone la presencia de un método de observación de una entidad exterior – el *noúmeno* kantiano – sino que la misma teoría se considera como la realización del contenido mismo de la descripción. La diferencia es que Hegel trata sobre la conciencia y el espíritu, y Luhmann sobre la comunicación y la sociedad. La teoría del conocimiento en el funcionalismo abandona el trascendentalismo de Kant y se considera como *resultado del resultado*, como operación autológica. La teoría social de sistemas se considera a sí misma como subsistema (ciencia social) de un subsistema (ciencia) de la sociedad total.

El principal argumento del autor es que los diversos sistemas de la sociedad se constituyen mediante operaciones similares a las de la conciencia: que los sistemas de pensamiento y los sistemas sociales de comunicación son los sujetos del mundo. En este punto, Luhmann no explicita abiertamente la manera en que las operaciones que la filosofía ha atribuido frecuentemente a la conciencia se aplican a la comunicación, argumentando que este supuesto cambio de paradigma se origina por la introducción de los postulados de las ciencias naturales y físicas a la sociedad y la historia. Nuestra postura es que este intento de tecnificación de la teoría social es secundario (a pesar de que el mismo autor le otorgue una importancia central) y que el pensamiento funcionalista – inconscientemente, indirectamente – constituye una versión secularizada de la herencia dialéctica de Hegel. Esto se hace más evidente cuando analizamos el *phatos* del pensamiento funcionalista. Para argumentar esta postura, mostramos que lo que Hegel – en el plano de la lógica – denomina ser (la unidad entre el ser y la nada en el devenir), esencia (la unidad entre la distinción y la carencia de oposición) y concepto (el retorno de la diferencia entre la esencia y la no esencia en la misma esencia) y – en el plano de la subjetividad – conciencia (certeza sensible, percepción, entendimiento), autoconciencia (la conciencia como objeto para sí misma) y razón (la auto-determinación del pensamiento), en la teoría social de sistemas aparece bajo los términos de auto-referencia basal, reflexividad y reflexión de la comunicación.

La auto-referencia basal alude al elemento primario de comunicación, a la unidad entre el sí mismo del elemento comunicativo (el *ego*) y lo no comunicado (que permanece como horizonte de sentido, como posibilidad de comunicación). Al igual que en la certeza sensible, este elemento sucede solamente cuando sucede. En ambas instancias la referencia es a otro que no es el sí mismo. En el caso de la conciencia, a la cosa (en las modalidades de la aprehensión directa, la percepción o bajo las categorías del entendimiento). En el caso de la comunicación, lo que se comunica constituye su unidad en referencia a todo lo no comunicado, a la cantidad indeterminada de temas a los que la comunicación se puede referir. La reflexividad se refiere a la unidad de la auto-referencia basal (que es ya unidad de una diferencia) que retorna a sí misma: es comunicación que trata sobre comunicación. En el sentido lógico, la auto-referencia basal alude al ser inmediato y la reflexividad a la esencia mediata. Tanto en el plano de la subjetividad como en el de la comunicación, la certeza es ella misma su objeto. En la auto-conciencia de Hegel el amo se refiere al otro como parte de sí mismo, mientras que el esclavo se refiere a sí mismo por medio de su propio trabajo. En la reflexividad, cada *comunicación sobre la comunicación* se refiere indirectamente al otro como parte de sí mismo (como el entorno necesario para la constitución de la unidad) y a sí mismo por medio de su propio trabajo (el sí mismo que es un no-entorno). Las operaciones dialécticas no se manifiestan en dos auto-conciencias (amo, esclavo) como en Hegel o en dos clases sociales (burguesía, proletariado) como en Marx sino que en todas las operaciones de reflexividad la comunicación que comunica sobre sí misma es señor con referencia al entorno y siervo con referencia a sí mismo. La reflexividad (el saberse como un ser no otro) deviene en reflexión (el saber en y para sí mismo) cuando la información no se obtiene del entorno sino que se produce mediante operaciones propias; del mismo modo como la auto-conciencia de Hegel deviene en razón. La reflexión se refiere a la comunicación, en el mismo sistema, sobre la unidad de las dos instancias anteriores: la identidad del sí mismo (sistema) y lo otro (entorno) retorna a la misma unidad; se comunica sobre sí misma. En el sentido de la lógica de Hegel, este tipo de autorreferencia se concibe como racionalidad. Por este motivo, Luhmann afirma que en la sociedad moderna la racionalidad no puede atribuirse a una única instancia – el devenir del espíritu expresado en el pensamiento filosófico, las interacciones lingüísticas ajenas a

los imperativos de la tradición – sino que se diversifica en distintos sistemas sociales, cada cual entorno para cada cual, en donde en ningún caso es posible pretender la validez universal de los enunciados. La razón, por tanto, no se atribuye ni a los sujetos ni a sus relaciones intersubjetivas.

El proceder de los acontecimientos humanos obedece a un proceso de diferenciación interna de la sociedad total concebida como sistema que es entorno para sí mismo. El *verdadero* y único sujeto del mundo, el meta-sujeto, en donde las operaciones *realmente* autológicas son posibles, es la sociedad misma. La sociedad del funcionalismo y el espíritu de la dialéctica hegeliana son ambos auto-referencia absoluta; a pesar de todos los intentos de Luhmann por erradicar la idea de espíritu de la teoría de sistemas. De este modo, debido a que – en Hegel – las filosofías constituyen representaciones de la auto-conciencia del espíritu y – en Luhmann – los discursos reflejan la auto-descripción de la sociedad, tanto en la dialéctica hegeliana como en el funcionalismo el pensamiento opera de forma similar a la realidad observada. Para Luhmann, el pensamiento funcionalista es parte de la auto-referencia de una sociedad funcionalmente diferenciada; se piensa de modo funcionalista debido a que la realidad que se describe – en la que se incluye la misma descripción – se compone de diversos sistemas funcionales.

Esta persistente – pero indirecta – herencia hegeliana de la dialéctica en el funcionalismo se revela también en las consecuencias políticas del pensamiento de Luhmann, en el *phatos* del funcionalismo, similar al de los argumentos de los hegelianos de derecha del siglo XIX, a saber, la sociedad como el escenario del conflicto entre diversas orientaciones subjetivas y las ciencias empíricas como el reemplazo inevitable de una filosofía declarada muerta.

En la segunda parte del segundo capítulo se analizó la obra de Habermas en referencia a la herencia del pensamiento de Kant y Hegel. En este caso, la herencia del pensamiento filosófico en el autor es directa y explícita. No se esconde, como en el caso de Luhmann, en un intento por *tecnificar* el conocimiento de la sociedad y la historia al modo de las ciencias naturales. Como se expuso anteriormente, el proyecto teórico de Habermas consiste fundamentalmente en incorporar las condiciones de la razón teórica (el entendimiento como legislador del mundo fenoménico) en las condiciones de la razón

práctica (la razón como legisladora del deseo). Para el autor, los rendimientos del sujeto trascendental de Kant no deben reducirse a la conciencia sino ampliarse a la esfera del espacio público. Esta iniciativa es similar a la de Luhmann de ampliar las operaciones de la conciencia a las operaciones de la comunicación. Como aludimos en la introducción, los planteamientos de ambos autores son similares en la medida en que se plantean como una instancia de superación de la filosofía en términos de teoría de la sociedad. Por este motivo, es factible investigar esta controversia desde la perspectiva de su impacto en el pensamiento filosófico. Lo que hemos intentado argumentar en el transcurso de la investigación es que el tránsito de la filosofía de la historia a la teoría de la sociedad – en donde las posturas filosóficas de la modernidad experimentan un proceso de *secularización* (con este concepto nos referimos al intento de erradicar la idea de un plan de la Naturaleza o de un Espíritu como causa primera y última del devenir humano) – es parte de la misma evolución del pensamiento filosófico. De cierta manera, la teoría de la sociedad de finales del siglo XX es a la filosofía de la historia del siglo XIX, lo que esta última fue para la escatología medieval. Volveremos a tratar este punto.

En Habermas, el procedimiento de la argumentación moral en el discurso práctico cumple la función del imperativo categórico de Kant. La moral ya no se reduce a la autonomía del sujeto – al rol legislador de la razón por sobre el deseo – sino que reside en las relaciones intersubjetivas de sujetos que se individualizan por socialización. La Ética del discurso contrapone la doctrina kantiana de los reinos inteligible y sensible a la oposición entre las condiciones del lenguaje orientado al entendimiento – en las que se manifiestan los presupuestos idealizadores de una comunidad simétrica y no coercitiva de comunicación – y las condiciones históricas del discurso. Los mundos fenoménico y moral abandonan su estatus ontológico, el abismo infranqueable que los separa, y se traducen a suposiciones que posibilitan el uso cognitivo o regulativo del lenguaje. El pensamiento ético en el contexto post-metafísico contemporáneo trata sobre estos presupuestos idealizadores; no sobre los contenidos concretos del discurso moral. No se refiere a las normas mismas sino a los procedimientos de fundamentación de las mismas. El criterio para enjuiciar la racionalidad de una forma de vida es la capacidad de potenciar el consenso justo e igualitario en las instancias en que el mundo de la vida se problematiza. No se refiere en ningún caso a las

distintas modalidades que pueden adoptar los patrones de lo que es o no es la vida buena. Esto solamente es posible si la moral se concibe como consecuencia de la individuación (principio de justicia) por socialización (principio de solidaridad). La idea kantiana del ser humano como el único ser que en tanto racional constituye en sí mismo el fin de su existencia, se traduce en la obra de Habermas en la promesa de una razón inserta en la reproducción misma de la vida en sociedad.

No obstante, si bien los presupuestos idealizadores del discurso público trascienden los contextos históricos en los que en cada caso se encuentran, Habermas insiste en que, para la manifestación plena de la racionalidad inherente a la estructura interna del lenguaje, es menester la consolidación previa de una sociedad no convencional. Solamente luego del derrumbe de las imágenes religiosas del mundo, el consenso simétrico y no coercitivo puede sustentar un tipo de integración (integración social). La Ética del discurso amerita la consolidación histórica de la racionalización del mundo de la vida (la diferenciación de los planos de la cultura, la sociedad y la personalidad). Esta dicotomía entre, por un lado, la racionalidad inserta como posibilidad en la socialización y, por otro, la experiencia histórica necesaria para el despliegue de esta promesa, constituye una de las problemáticas centrales de la obra de Habermas. Si el *telos* de la razón depende de la realización histórica (que puede suceder o no suceder) de ciertas condiciones ¿es posible seguir manteniendo la idea de la existencia de un *destino* de la razón? Como argumentamos al final de la investigación, en la obra tardía del autor, la idea de la promesa de la razón cede ante la afirmación de la irreversibilidad de la diferenciación funcional.

En la década de 1990, Habermas abandona parcialmente una de las premisas claves de su obra anterior, a saber, que la acción comunicativa es capaz por sí misma de sustentar un modelo de sociedad. La comunicación mediada por consenso no posee ya efectos integradores. Sólo esto explica la necesidad de la moral de acoplarse con el derecho para influir en la política. En las décadas anteriores – *Cambio estructural de la esfera pública burguesa, Crisis de legitimidad en el capitalismo tardío*– el universo de la acción comunicativa mediada por la fuerza del consenso poseía la capacidad de contrarrestar y frenar la expansión de los sistemas regidos por los medios dinero/poder. Como se afirma en

Crisis de legitimidad, sólo uno de estos dos campos sería necesariamente el victorioso. En *Facticidad y validez*, en cambio, sistemas sociales y esfera pública cohabitan en equilibrio.

A nuestro juicio – planteamos estas últimas consideraciones no como parte de la investigación misma sino como *diagnóstico*, como fundamento para una posterior investigación – el desenlace de la obra de Habermas no es casualidad. Las versiones secularizadas de la filosofía de la historia en las ciencias sociales contemporáneas parecen experimentar una evolución similar a la de las especulaciones histórico-filosóficas del siglo XIX: el decaimiento de los aspectos teleológicos por sobre *lo inevitable* de la contingencia histórica; la radicalización de lo que Gadamer denomina la conciencia histórica de la modernidad. El mismo Habermas sostiene que el panorama filosófico de fines del siglo XX es similar al del contexto inmediatamente posterior a la consolidación del sistema hegeliano. Desde este punto de vista, la teoría de la sociedad aparece como parte de la evolución de la misma filosofía de la historia, de la misma manera en que esta última surge del decaimiento de la escatología medieval. En todo este transcurso, la conciencia histórica experimenta una sucesiva radicalización.

En los tiempos pre-modernos, la historia de la cristiandad estaba compuesta por un conjunto de profecías oficiales en torno al regreso de Cristo. En cada profecía participaban figuras arquetípicas universales para representar el conflicto eterno entre el bien y el mal. Los sucesos humanos se concebían como símbolos de una estructura atemporal del devenir. No existía la concepción moderna del tiempo y la historia como un proceder lineal, irreversible e irrepitable. Cada evento relevante era interpretado según dos variables: primero, la lucha entre las figuras arquetípicas del Cristo y el Anticristo; segundo, una nueva manifestación, expresada en esta lucha, de un proceder profético. Desde el siglo XVI, este destino escatológico comienza paulatinamente a ser aplazado. La última profecía papal de 1595, con fundamento en las visiones de san Malaquías, fijaba el Apocalipsis para principios de la década de 1990. Con el fin de la perspectiva profética del devenir aparece el futuro como un campo de posibilidades abiertas. Lo que antes era profecía, en el pensamiento ilustrado es pronóstico: previsión racional. En la especulación escatológica se concebía el hecho como un símbolo: como la representación de la forma o la estructura de

la historia. En el pensamiento moderno ilustrado, en cambio, el hecho es causa de un evento anterior: no es símbolo de un destino, sino consecuencia del error, del acierto o del azar. Como propone Koselleck, el aspecto fundamental de la concepción moderna del tiempo es la introducción del pasado en el futuro, el que se dispone al deseo humano.

El cambio fundamental que inaugura la conciencia histórica moderna fue precisamente la filosofía de la historia, cuyas principales manifestaciones son la obra de Kant y Hegel. En este caso, el surgimiento del saber y el objeto mismo es paralelo, como sucede también en la psicología, como indica Foucault. La filosofía de la historia se origina como una particular combinación entre política y profecía. Fue una mezcla entre el pronóstico racional ilustrado y la esperanza de salvación propia de la expectativa cristiana. Lo que antes era movimiento circular o potencialidades inciertas, con Kant y Hegel se transforma en futuro determinado: en utopía.

Las teorías de la sociedad de las ciencias sociales, en donde – como hemos argumentado en esta investigación – las posturas de la filosofía de la historia experimentan un proceso de secularización, forman parte de esta misma evolución. Por esta razón planteamos – solamente como hipótesis – que la teoría de la sociedad (en su ímpetu por erradicar la idea de espíritu como causa primera y última del devenir de los acontecimientos humanos) es a la filosofía de la historia del siglo XIX, lo que esta fue para la escatología medieval, a saber, una instancia de transformación en la manera de interpretar el devenir del ser, el pensamiento y la historia, en donde, por un lado, las instancias anteriores permanecen indirectamente, mientras que, por otro, la conciencia histórica se radicaliza cada vez más.

BIBLIOGRAFÍA

Apel, Karl-Otto (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, España: Paidós

_____ (2005), “Regarding the relationship of morality, law and democracy: on habermas's philosophy of law (1992) from a transcendental-pragmatic point of view”, *Invenio*, v° 8, n°. 15, noviembre, pp. 11-24

Ashby, William (1960), *Cibernética y sociedad*, Buenos Aires: Editoriales Nueva Visión.

Deleuze, Gilles (1997), *La filosofía crítica de Kant*, Madrid: Cátedra.

Derrida, Jacques (1996), *De la gramatología*, México: Siglo XXI

Foucault, Michel (2008), *Las palabras y las cosas*, Argentina: Siglo XXI

Habermas, Jürgen (1990), *El pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus

_____ (1990), *El pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus

_____ (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós

_____ (1992), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus

_____ (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta

_____ (2000), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península

_____ (2003), *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus

_____ (2003), *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus

_____ (2005), *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, España: Trotta

_____ (2007), *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta

Hegel, George Wilhelm Friedrich (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica

_____ (1966), *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Fondo de Cultura Económica,

_____ (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial,

_____ (2011), *Ciencia de la lógica*, México: Abada Editores

Kant, Immanuel (2002), *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza.

_____ (2007), *Crítica del juicio*, Madrid: Espasa

_____ (2008), *Crítica de la razón pura*, México: Porrúa

_____ (2010), *Filosofía de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica.

Luhmann, Niklas (1989), “La moral social y su reflexión ética” en Palacios, Francisco y Jaruta, Xavier, *Razón ética y política: el conflicto en las sociedades modernas*, Barcelona: Anthropos

_____ (1991), *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, México: Alianza

_____ (1996), *La ciencia de la sociedad*, México: Anthropos

_____ (2007), *La sociedad de la sociedad*, México: Herder

Luis Lopez y Lopez de Lizaga, (2008), *Razón comunicativa y legitimidad democrática*, Memoria para optar al grado de Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid

Liotard, Jean François (2006), *La condición posmoderna*, Madrid: Cátedra

Maturana y Varela (2003), *De máquinas y seres vivos: organización de lo vivo*, Buenos Aires: Lumen

Miranda, Patricio (2011), *La pre-comprensión de lo humano en NiklasLuhmann*, Santiago: Ediciones Alberto Hurtado

Mure, Geoffrey (1984), *La filosofía de Hegel*, Madrid: Cátedra

Ricoeur, Paul (2010), *Ética y cultura*, Buenos Aires: Prometeo

Robert Alexy (2004), *El concepto y validez del derecho*, Barcelona: Gedisa

Von Bertalanffy, Ludwig (1992), *Perspectivas en la teoría general de sistemas*, Madrid: Alianza

Von Foerster, Heinz (1998), “Por una nueva epistemología”, *Metapolítica*, vol. 2, nº 18.

Walter Benjamin (1998), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, España: Taurus

Wiggershaus, Rolf (2011), *La escuela de Fráncfort*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

