

La filosofía del sujeto y la sociología del conocimiento en las teorías de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann

Mónica Judith Sánchez Flores*

En este artículo muestra que, a pesar de que existen divergencias esenciales entre Habermas y Luhmann en torno a la filosofía del sujeto, ambos dependen de la noción moderna del yo individuado para plantear sus teorías sobre el sentido (Habermas 1989 y 1990, Luhmann 1998). Habermas y Luhmann pertenecen a escuelas teóricas divergentes (crítica y funcionalista respectivamente) y sin embargo, ambos echan mano de lecciones esenciales sobre el lenguaje heredadas de las "ciencias del espíritu" alemanas (*Geisteswissenschaften*); la perspectiva fenomenológica y la sociología del conocimiento. Aunque ambos toman posiciones valorativas opuestas hacia el ser individual moderno, éste es un elemento esencial en las posturas de ambos pensadores: Habermas describe al sujeto individual como un ente lingüísticamente competente, racional y crítico; mientras que Luhmann rechaza esta concepción antropocéntrica por completo y contempla a la sociedad como un conjunto de sistemas orientados hacia su propia funcionalidad. Luhmann produce una perspectiva de enorme utilidad sociológica, pero rechaza retóricamente el aspecto sustantivo de la filosofía del sujeto sin reconocer que su perspectiva depende de la conciencia de ese sujeto que al mismo tiempo rechaza. Ante este dilema, argumento que es fundamental recuperar lecciones esenciales de la metodología de las ciencias sociales de Max Weber.

Palabras clave: Filosofía del sujeto, sentido, fenomenología, sociología del conocimiento, funcionalismo, autopoiesis, sistemas sociales, escuela crítica, acción comunicativa

The philosophy of subject and the sociology of knowledge in the theories of Jürgen Habermas and Niklas Luhmann

In this article I show that, in spite of essential differences between Habermas and Luhmann with respect to the philosophy of the subject, they both depend on the modern idea of the individual self to pose their theories of meaning (Habermas 1989 and 1990, Luhmann 1998). Habermas and Luhmann belong to divergent theoretical schools (critical and functionalist respectively) and yet they both use essential lessons about language from the German "sciences of the spirit" (Geisteswissenschaften); the phenomenological perspective and the sociology of knowledge. Even though their positions on the value of the modern individual self are opposed, the latter is an essential element in the theoretical perspectives of both sociologists: Habermas describes the individual subject as a linguistically competent, rational, and critical entity; while Luhmann rejects this anthropocentric conception outright and contemplates society as a set of systems oriented towards their own functionality. Luhmann produces a very useful sociological perspective, but rhetorically rejects the substantive aspect of the philosophy of the subject without recognizing that his perspective depends on the consciousness of the subject that he rejects at the same time. In the light of this dilemma I argue that it is necessary to remember essential lessons from Max Weber's methodology of the social sciences.

Palabras clave: Philosophy of the subject, meaning phenomenology, sociology of knowledge, functionalism, autopoiesis, social systems, critical school, communicative action.

Fecha de recepción: 17/05/06 Fecha de aceptación: 15/08/06

INTRODUCCIÓN

Este artículo es un ejercicio exploratorio de las obras *Teoría de la acción comunicativa* (1989 y 1990) de Jürgen Habermas y *Sistemas sociales* (1998) de Niklas Luhmann con respecto a la filosofía del sujeto individual y al concepto del 'sentido' en la interacción social. En ambos autores se pueden encontrar conceptos esenciales y elementos teóricos de la sociología del

conocimiento y de una perspectiva fenomenológica sobre lo social, a pesar de que ninguno de los dos se define a sí mismo como un heredero directo de estas tradiciones de pensamiento. Aquí, busco realizar una breve crítica a cada una de sus posturas, desde una perspectiva hermenéutica, y señalo los elementos teóricos que, ambos autores incorporan y adaptan a

* Es Doctora en Sociología del Conocimiento por la Universidad de Edimburgo, Gran Bretaña. Profesora investigadora afiliada a la División de Historia en el Centro de Investigación y Docencia Económica, A.C. (CIDE). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel candidata. Correo electrónico monica.sanchez@cide.edu

sus respectivas concepciones generales sobre la sociedad, en los libros mencionados.

La sociología del conocimiento se relaciona, en sus orígenes, con el romanticismo alemán, el historicismo y la corriente hermenéutica a que acuden los neo-kantianos, en el siglo XIX, para plantear un contrapunto a los excesos del positivismo en las ciencias sociales. El romanticismo toma en consideración el contexto histórico de los hechos sociales y es un paso elemental hacia el desarrollo, en el mundo occidental, de una filosofía de la historia madura. Wilhelm Dilthey es el pensador más importante para la transformación del historicismo romántico-conservador en el relativismo que permite apreciar las diversas fuentes culturales de la realidad humana. Dilthey considera que la estructura de la vida mental del ser humano es el sentido y éste no se puede explicar causal y científicamente, sino que se debe entender a través de la empatía (*Vers-tehen*). El mundo del significado social para Dilthey se encarna, pues, en la historia. En este historicismo, todas las formas de pensamiento y visiones del mundo están determinadas por su historicidad particular y, sin embargo, todas contienen una parcela de verdad, por lo que no hay una sola verdad con validez absoluta por encima de otra:—el valor de cada verdad es relativo. Otros representantes de la escuela histórica alemana, pensadores neo-kantianos y hermeneutas, fueron Wilhelm Windelband y Heirich Rickert. En ellos, la realidad humana y social se concibe como un proceso intersubjetivo de creación de referencias compartidas con sentido histórico (relativo) y cultural. Su filosofía de la cultura influyó enormemente en las consideraciones metodológicas de la sociología interpretativa de Max Weber, quien incorpora la idea del sentido intersubjetivo como eje fundamental para interpretar la acción social y la idea de “objetividad” en las ciencias sociales.

La sociología del conocimiento, como tal, surge con el pensador húngaro Karl Mannheim. Bajo la influencia de Nietzsche, Dilthey, Troeltsch y Georg Lukács, Mannheim combina el historicismo relativista con algunos temas básicos del marxismo, como la conciencia de clase o situación social, la ideología y el movimiento dialéctico hacia síntesis superiores de conocimiento. Sin embargo, Mannheim utiliza el contenido crítico de estos conceptos para plantear un esquema de progreso ideológico que toma en cuenta el ejercicio hermenéutico: la necesidad humana de interpretar constantemente. Por otro lado, durante los años cincuenta del siglo XX, en Europa, la influencia de la filosofía existencialista y de la perspecti-

va fenomenológica, produjo, en el pensamiento sociológico la idea preeminente de la conciencia individual subjetiva en el centro de la creación del sentido como punto de encaje de la realidad social. Aquí, las influencias filosóficas vienen de Edmund Husserl y las críticas, de Heidegger y Gadamer, cuya relevancia sociológica Paul Ricoeur la sitúa en un interesante diálogo entre la hermenéutica y la teoría crítica de Habermas (Ricoeur, 1981). La perspectiva fenomenológica y el concepto del sentido compartido intersubjetivamente, como el “material” con que se construye la realidad humana, están en el centro de las teorías generales, tanto de Jürgen Habermas como de Niklas Luhmann, acerca de la sociedad.

Mientras que Habermas hereda el giro lingüístico y el entendimiento intersubjetivo de la fuente weberiana, neo-kantiana, de las ciencias del espíritu, Luhmann pone en el centro el aspecto cambiante de los significados compartidos y la necesidad constructivista de actualizarlos constantemente para superar la contingencia de la interacción social y lograr objetivos funcionales en medio de la complejidad. Los planteamientos sustantivos de estas dos construcciones teóricas son opuestos, pues Habermas cree en la posibilidad moral de los individuos para construir discursiva y racionalmente la ‘situación ideal del discurso’, mientras que Luhmann pone por delante la realidad concreta e incontrovertible de la vida humana como constante producción de solución a problemas, la necesidad moderna de ‘funcionar’. Sin embargo, aquí, argumento que el punto de partida de ambos coincide: la experiencia y autoconciencia individual moderna, en un entorno social con sentido (sustantivo en Habermas, meramente funcional en Luhmann). Existe un punto de desacuerdo esencial entre Habermas y Luhmann que se refiere a la filosofía del sujeto en que descansa el proyecto ilustrado de la Modernidad. Habermas, como defensor de este proyecto, conserva una valoración sustantiva de sujeto individual moderno, de su libertad y su capacidad racional y crítica para construir su ‘mundo de vida’, escapar a su colonización por los sistemas económico y administrativo (la ‘jaula de hierro’ weberiana) y participar en el proceso intersubjetivo de la creación social del sentido. Luhmann prefiere dejar atrás la filosofía del sujeto individual que considera una auto-glorificación de la subjetividad del yo humano, y propone un concepto alternativo: El ‘sistema psíquico’¹. Éste se refiere al conjunto de los diversos estados de conciencia no unificados de la persona. Luhmann describe el proceso fenomenológico de producción del sentido desde dentro de esa conciencia individual y las consecuencias de orden que tienen efecto sobre el sistema

1 Por estar vacío de pretensiones humanistas, este concepto luhmanniano ha resultado muy atractivo teóricamente para los científicos sociales posmodernos. Para una discusión de cómo retoma este concepto, la idea posmoderna de lo social, recomiendo la lectura del prólogo (*foreword*) a cargo de Eva M. Knodt en la edición en inglés de *Social Systems* (1995) de la Universidad de Stanford.

cerrado que se auto-produce a sí mismo (*autopoiesis*²). Los sistemas pueden ser ya psíquicos o individuales (personas), ya sociales o más grandes que el individuo (sistemas sociales). Evade, así, referirse al par dicotómico de la individualidad del sujeto: la colectividad social. Esta perspectiva fenomenológica le ayuda a evitar el problema de la sociedad como un agregado de individuos e, incluso, el de las influencias sociales del tipo de la ‘conciencia colectiva’ durkheimiana, más allá del mero agregado de individualidades. La idea de sistemas de sentido evita también tener que referirse a la intersubjetividad en la producción social del entendimiento.

Tanto Habermas como Luhmann tratan de articular—cada quien a su modo—una teoría general de la sociedad (siguiendo los pasos de Talcott Parsons, de quien ambos fueron asistentes en Harvard). Como veremos en este artículo —que se limita a analizar la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas y *Sistemas sociales* de Luhmann— ambos pensadores de la realidad social dan un lugar privilegiado al concepto del sentido, a la vez que utilizan el del sujeto individual como punto de encaje fenomenológico para sustentar sus planteamientos teóricos. A pesar de que Luhmann reniega del sujeto individual moderno como fuente de realidad, en este artículo quiero mostrar cómo su concepto alterno—el sistema psíquico—conserva convenientemente las características funcionales del individuo mientras que rechaza las sustantivas. Esto se hace evidente, en cuanto rescatamos la fuente de vida del sistema psíquico que interactúa a través del significado y que se encuentra en el centro de toda propuesta fenomenológica: la conciencia. Ésta última hace posible del todo el ejercicio teórico que realiza Luhmann y constituye la fuente de su eficacia como tipo ideal de la sociedad funcional contemporánea. Sin embargo, Luhmann mismo parece proponer que su modelo teórico constituye una descripción fiel de lo que ocurre ‘objetivamente’ en los sistemas sociales. En su introducción a su *Sistemas sociales*, al hablar de los tipos ideales de la escuela sociológica weberiana, muestra una patente incompreensión del valor científico de las construcciones teóricas que deberían verse como utopías o meras aproximaciones ideales a la realidad compleja. Además, el rechazo de Luhmann a la filosofía del sujeto individual parece también cegararlo ante su propia posición; como observador de lo social, conserva una inocencia positivista (del tipo decimonónico) con respecto a su propia neutralidad, al describir los fenómenos sociales. A pesar de lo anterior, aquí quiero mostrar que la construcción teórica luhmanniana, sobre el sentido, logra un mejor acercamiento a la realidad funcional moderna que la propuesta de Habermas. Este último tiene un proyecto muchísimo más amplio que el de

Luhmann e incluye una postura, incluso filosófica, con respecto al desarrollo moral e histórico de la humanidad. Un análisis de su vastísima obra rebasa los límites de este artículo; baste mencionar que en ella llega a una deontología sobre el orden social y político y a la necesidad de la creación de las bases de solidaridad humana hacia un liberalismo cosmopolita. A pesar de sus admirables aspiraciones, la construcción teórica de Habermas peca de un exceso de confianza en el consenso racional y en la capacidad comunicativa de la gente. Además, al intentar incluir la perspectiva fenomenológica, Habermas produce un problema irresoluble de observador, de segunda mano, por el problema de la posición valorativa del observador, que muestra la relación ambivalente del Habermas crítico con la enorme atención que otorga a las lecciones de la tradición hermenéutica de las ciencias del espíritu.

EL INDIVIDUO Y EL ENTENDIMIENTO EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA DE HABERMAS

En su teoría sobre la acción comunicativa, Jürgen Habermas sigue su programa crítico que rescata, de la sociología del conocimiento, la importancia del entendimiento y el lenguaje e integra, con esos elementos, una teoría del sentido para explicar cómo los seres humanos son capaces de comprenderse entre ellos y de llegar a acuerdos racionales. Para Habermas, la sociedad moderna constituye una fase de interacción humana superior, debido al desarrollo del uso consciente de una racionalidad práctico-moral en las interacciones lingüísticas.

Cuando los actores se coordinan en la acción social para beneficio mutuo, los actos de entendimiento deben ser los medios de coordinación. Este tipo de actos son acciones comunicativas, por los que los participantes buscan satisfacer sus propios intereses privados, bajo la condición de que el plan de acción de cada individuo se armonice con el de los otros a través de una definición compartida de las situaciones. La acción comunicativa toma lugar en la negociación de las definiciones comunes y, por lo mismo, requiere de los logros interpretativos de la racionalidad práctico-moral. Para Habermas, las definiciones comunes se basan en estructuras generales de los procesos de entendimiento, que se rigen por el sentido y el lenguaje. Él cree que analizando esas estructuras puede deducir las condiciones de participación a las que concibe como factibles de caracterizarse formalmente. El entendimiento es un proceso a través del que un acuerdo se puede lograr entre actores competentes lingüística e interactivamente. Un acuerdo

2 Maturana y Varela proponen la idea de *autopoiesis* para los organismos vivos y la plantean con respecto a la creación y sostenimiento de la vida del propio organismo. Sus consideraciones son biológicas y difieren mucho de lo que Luhmann propone, en términos de sentido, para los sistemas sociales. Sin embargo, el sociólogo alemán reconoce que toma de ellos este concepto, a pesar de que sus conclusiones teóricas sobre la vida y conciencia humanas son divergentes. Para una explicación detallada de la autopoiesis en Maturana y Varela, ver el capítulo 3 en Sánchez Flores (2005).

formulado sobre la base de la acción comunicativa debe englobar las proposiciones que caracterizan los intereses de cada participante y que todos los involucrados reconocen como válidas. Por lo tanto, el entendimiento comunicativo debe tener una base racional que satisfaga la condición de estar de acuerdo sobre el contenido de una emisión discursiva.

Habermas subraya la diferencia entre acción comunicativa y acción estratégica. En la última, el objetivo del actor es lograr sus propios intereses, centrando el resultado en sí mismo, sin considerar los intereses del resto de los actores involucrados en la interacción. La acción estratégica se puede imponer, forzar o lograr a través de la manipulación. La conciencia crítica tiene el deber sustantivo de evitar y resistirse a la acción estratégica en una aspiración constante a la situación ideal de discurso. Para poner en claro la diferencia entre acción comunicativa y estratégica, Habermas acude a la lingüística y usa la distinción de Austin entre las emisiones fácticas que involucran una acción mientras el actor dice algo sobre el mundo (ilocuciones) y las que tienen la característica adicional de producir un efecto emocional sobre el oyente (perlocuciones). Es importante subrayar que Habermas relaciona estas últimas emisiones tanto con un efecto emotivo como con una intención de manipulación; lo cual da a la emotividad una connotación negativa y manipuladora, y a la racionalidad, una connotación positiva y liberadora. Para Habermas, las emisiones con efectos emotivos trascienden el sentido de lo que se dice, por lo que los efectos posibles de este tipo de emisión se dan por sus contextos contingentes, que no pueden regularse por convenciones. Para este pensador, interactuar con emisiones que invoquen emociones involucra el engaño; es una clase especial de acción estratégica, pues sus objetivos son siempre el triunfar teleológicamente sin intentar el entendimiento; más aún, derrotando de mala fe al mismo entendimiento. “Alcanzar el entendimiento, dice Habermas, es el *telos* inherente del habla humana” (1989:287). La acción comunicativa se basa en emitir sentido sin involucrar determinaciones emotivas, es decir, algo fáctico sobre el mundo cuando se actúa (ilocuciones) y cuando se diferencia de toda otra forma de interacción social por el efecto racional vinculante de lo que se dice, basado en razones práctico-morales. Habermas clasifica los tipos de actos discursivos dependiendo de si el oyente acepta o rechaza la emisión. Concluye que cualquier acto discursivo se puede rechazar si el acto no es correcto, veraz o verdadero:

El aspecto de la **corrección** que el hablante adjudica a su acción en relación a un contexto normativo (o indirectamente

por las normas mismas); la **veracidad** que el hablante adjudica a su expresión de experiencias subjetivas a las que tiene acceso privilegiado; finalmente, la **verdad** que el hablante, con su declaración, adjudica a un hecho (o para las presuposiciones existentes de una proposición nominal) (Habermas, 1989:307 mi énfasis).

‘Entendimiento’ para Habermas significa que por lo menos dos individuos competentes interactiva y lingüísticamente comprenden una emisión de manera idéntica. En la teoría habermasiana, un acuerdo comunicativo implica un entendimiento mutuo de que el acto discursivo se emite basándose en una normatividad correcta, que el hablante es sincero al expresar su sentir subjetivo sobre los hechos tratados y que su contenido es verdadero. La concepción habermasiana del mundo de vida, sobre el cual los hablantes se comunican de manera eficaz y competente, se divide en tres mundos distintos relacionados con los aspectos de corrección, veracidad y verdad de la emisión, aspectos que especifican el tipo de lenguaje y el principio de validez de la emisión. Estos tres mundos típico-ideales son el mundo factual, cuyo lenguaje es cognitivo y cuyo principio de validez es la verdad; el mundo social, con lenguaje regulativo y cuyo principio de validez es la corrección; y el mundo subjetivo cuyo lenguaje es expresivo y cuyo principio de validez es la veracidad. Sin embargo, Habermas nos dice que, a pesar de que separa los tres mundos ideales conceptualmente, en el mundo empírico, éstos siempre coexisten. Los actos discursivos son el medio donde se produce el entendimiento; su función es establecer y renovar las relaciones interpersonales en un mundo de *reglas normativas* legítimas para hacer que el mundo *subjetivo de experiencia personal* del hablante se manifieste al oyente y para referirse a un mundo de *hechos concretos*. Debido a la complejidad de nuestras referencias al mundo, cada emisión es una mezcla de aspectos en los tres mundos mencionados. Las emisiones deben su éxito al mundo de vida común que comparten los participantes en las interacciones. Para Habermas, los procesos de racionalización social se satisfacen en las estructuras del mundo de vida. El lenguaje es una de esas estructuras y carga en sí misma las posibilidades de que los principios de validez se ligen a razones criticables. Habermas sostiene que es a través del entendimiento que los seres racionales pueden lograr la comunicación y, por lo mismo, cualquier grado de acción e integración social.

Se puede plantear una crítica a la teoría de la acción comunicativa de Habermas a partir del concepto de ‘mundo de vida’

que utiliza y también a partir de su evaluación sobre el uso de emisiones con resultados emotivos sobre el oyente (perlocuciones) que resultan meramente estratégicos y manipuladores. Con respecto al mundo de vida, existe una ambivalencia básica en su teoría que tiene que ver con el punto de vista o perspectiva problemática que adopta para explicar la interacción social. Habermas toma, de la sociología del conocimiento y de la perspectiva fenomenológica de observación de la interacción social, elementos conceptuales útiles pero no se compromete completamente con ellas, con lo que surge el problema del observador de segundo orden: Habermas no parece definir si el mundo de vida de un individuo se encuentra fuera de sí mismo e independiente del mundo individual, o si ese mundo está dentro de una conciencia individual interna que se comparte en una especie de “conciencia colectiva”. Su mundo de vida tiene límites fluidos, los temas que surgen en situaciones distintas cambian de acuerdo a cómo varía el horizonte del distinto mundo de vida donde se encuentre cada vez el individuo. Esto significa, básicamente, que el mundo de vida tiene una existencia aparte del individuo que interactúa. Sin embargo, Habermas también visualiza el mundo de vida como un contexto de información evidente y de convencimientos no cuestionados, como una especie de conciencia colectiva sobre la realidad social. Esto significa, fundamentalmente, que también considera que el mundo de vida es una experiencia compartida, familiar a todos los participantes. ¿Es que el participante se encuentra dentro del mundo de vida o el mundo de vida está dentro del participante? Esto no está resuelto en la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

Por otro lado, la visión negativa y manipuladora de Habermas sobre las emisiones con efectos emotivos sobre el oyente (perlocuciones) produce una concepción estrecha y contra-intuitiva sobre un tipo de emisión que, necesariamente, tiene efectos emotivos sobre el receptor: la producción artística. La teoría habermasiana es un intento por explicar la interacción humana en un nivel superior de evolución racional en la modernidad: Gente que interactúa a través de emisiones clarísimas que no tienen intenciones escondidas y cuyo propósito más importante es entenderse unos con otros. Esta es la razón por la que Habermas rechaza el uso de emisiones con efectos emotivos pues considera que tergiversan la realidad, favorecen sólo la conveniencia del hablante y dañan de mala fe el entendimiento y la comunicación. Sin embargo, el uso de sentimientos y emociones para comunicar algo a un oyente, lector o espectador es perfectamente aceptable y legítimo en la producción artística y difícilmente podría considerarse una

forma de manipulación estratégica en el sentido habermasiano. Incluso se podría decir que la capacidad de manipulación de las emociones del espectador se considerada como una característica positiva de una producción artística para crear “un entendimiento indirecto, dar algo a entender o hacer que algo se entienda” (Habermas, 1989:288); lo que se refiere al uso del lenguaje que Habermas identifica sólo con un tipo de acción estratégica que busca el engaño. La fría caracterización habermasiana de la producción artística en su tipo de acción dramaturgica, donde el hablante es meramente veraz sobre lo que ocurre en su mundo subjetivo, resulta una concepción demasiado estrecha de las posibilidades de expresión artística.

Si, a pesar de lo anterior, aceptamos la caracterización habermasiana de la diferencia entre emisiones sin efectos emotivos sobre el receptor (ilocuciones) y aquellas con un efecto emotivo y manipulador (perlocuciones) y, además, convenimos en que las últimas deben erradicarse de la interacción racional, nos damos cuenta de que *no hay* manera en que nadie pueda estar seguro de que todos los participantes—o alguno de ellos en especial—usen únicamente emisiones sin ánimos estratégicos y manipuladores. Sin embargo, aunque existiera un mecanismo intersubjetivo que nos permitiera saber que todos los que interactúan usan sólo emisiones sin efectos emotivos sobre el receptor, la insistencia de Habermas en que el oyente debe aceptar los tres principios de validez, formula dificultades mayores. En primer lugar, la imposibilidad de acceder al mundo subjetivo privado amenaza con destruir la confianza en la veracidad de cada participante; en segundo lugar, el entendimiento individual toma posición en el mundo subjetivo de cada persona, así que no hay manera de saber si las emisiones que se hacen se están entendiendo de idéntica manera. Se podría argumentar que, para comunicarse, un individuo forma sus emisiones en su mundo subjetivo y después, al emitir las, éstas pasan a ser parte del mundo intersubjetivo; pero, Habermas no explica en su teoría cómo se pasa del ámbito subjetivo (interno) al intersubjetivo (compartido) del mundo de vida. En realidad, su idea de no usar el tipo de emisiones manipuladoras que describe, hace que la suya sea una teoría de la *honestidad* y no, necesariamente, una teoría de la clara comunicación en entendimiento racional.

LOS ‘SISTEMAS PSÍQUICOS’ Y EL SENTIDO EN LA TEORÍA DE LOS SISTEMAS SOCIALES DE LUHMANN

En la teoría del sentido de Luhmann, los sistemas pueden ser *psíquicos* o *sociales*. Los sistemas psíquicos (individuos) se

constituyen a partir de lo que Luhmann plantea como una interconexión unificada de estados de conciencia que construye su identidad al constituirse en un sistema cerrado de referencias en sí mismas (la auto-referencialidad del sistema) (Luhmann, 1984; 1995; 1998). Así que, no se trata de sujetos con conciencia unificada en el sentido de la subjetividad del sujeto que sienta las bases para cualquier actividad racional, crítica o, incluso, hermenéutica. Sin embargo, como Habermas, Luhmann también toma numerosos elementos de las ciencias del espíritu, de la hermenéutica y la fenomenología y los adapta a las necesidades de sus planteamientos teóricos. En Luhmann, los sistemas sociales (organizaciones, instituciones) son similares a los sistemas psíquicos, pero en ellos la interconexión unificada y auto-referencial se constituye de comunicaciones e información (1995: 59). Así, rehúsa referirse a personas y organizaciones o instituciones, rechaza la noción del sujeto como base de la teoría sociológica y plantea, en su lugar, un universo de significados con sentido, debido a la unidad de la diferencia (en contraposición a la intersubjetividad de los clásicos a que recurre Habermas). La perspectiva de Luhmann para desarrollar su teoría del sentido es estrictamente fenomenológica, pero, en lugar de la conciencia humana como el centro de la intención, coloca el significado o sentido mismo en el centro y hace de su reproducción un asunto de la auto-referencialidad del sentido, de *autopoiesis* (auto-producción).

Luhmann considera al sentido como un logro evolutivo que da orden y significado a los sistemas sociales y psíquicos; éstos usan referencias a su propia identidad para encontrar sentido a la complejidad donde existen. Ambos tipos de sistemas están inevitablemente ligados entre ellos a través del sentido de su propia función en la sociedad. Su perspectiva fenomenológica coloca al sentido como el punto focal, o centro de intención, dentro de un horizonte de posibilidades que es tan amplio como la complejidad misma. Así, el sentido tiene una estructura referencial que se constituye como base de realidad y que, sin embargo, se refiere, simultáneamente, no sólo a lo que se puede asumir como real, sino también a lo que es posible o condicionalmente real y a aquello que se considera irreal o imposible (Luhmann, 1995: 60).

La estructura referencial del sentido también obliga a que su representación de la realidad cambie de acuerdo a constantes selecciones. La gente debe seleccionar para tener una (constantemente cambiante) conciencia sobre lo que tiene sentido, y los sistemas sociales necesitan seleccionar para comunicarse sobre lo que es significativo, pues, en clara coincidencia con la

idea constructivista de la realidad social, lo meramente fáctico no viene necesariamente acompañado ni de conciencia, ni de comunicación, ni tiene asegurada una presencia en la realidad social (Luhmann, 1995: 60). El proceso de selección en el sentido también hace posible la redundancia en las experiencias o acciones. Esto significa que, si una acción no es satisfactoria, uno siempre puede regresarse al punto de partida y escoger otro camino. Así, según Luhmann, todos los significados que se emiten, ponen de relieve y actualizan la gran complejidad que los sistemas requieren para seguir interactuando y creando relaciones con sentido. Según esto, el mundo no se simplifica a través de las selecciones; cada una de ellas implica la existencia de miríadas de otras selecciones que no se realizaron, esta vez, pero que permanecen en potencialidad latente (Luhmann, 1995: 61). Pero, esto también significa que seleccionar un significado crea un orden a través de operaciones selectivas y que cada significado específico tiene la cualidad de sugerir posibilidades específicas de conexión y de hacer que otras se descarten aunque sea de manera temporal (*loc cit*).

Luhmann (1984) nos dice que, de acuerdo con investigaciones fenomenológicas, el significado o sentido siempre se constituye de manera auto-referencial; esto es, sólo con referencia a otros significados y, por lo mismo, hay autosuficiencia en el significado (1998). Dentro de esa "gran complejidad", los sistemas deben producir una identidad funcional propia con significado, a través de la cual puedan encontrar las referencias para darle sentido al mundo con el que interactúan. La auto-referencialidad del sentido nos lleva a la idea que Luhmann toma prestada de los biólogos chilenos, Humberto Maturana y Francisco Varela (1987) de que los sistemas se encuentran cerrados en sí mismos y de que esa es la manera con la que ellos crean su propia identidad o con la que se auto-producen (autopoiesis). De acuerdo a Luhmann, el sentido que un sistema le da a aspectos selectos del mundo es, en realidad, una proyección del propio sistema (psíquico o social) sobre el mundo—de su orden referencial interno.

Los sistemas forman su propia identidad dependiendo de su relación con el ambiente externo. Tanto las personas como los sistemas sociales necesitan del sentido para definir sus fronteras, es decir, donde terminan ellos mismos y donde comienza lo externo. Luhmann considera que todos los sistemas procesan su relación con el mundo por medio del sentido, que es el *único* lente para observar el mundo. Por lo tanto, cualquier suceso que adquiere sentido para el sistema se convierte en parte de sí mismo, y esto puede limitar, ampliar o cambiar

su identidad, por lo que contribuye a la auto-reproducción del sistema—a su autopoiesis. Por eso, los sistemas sociales dependen del sentido y para ellos éste se convierte en la forma del mundo. Si el sistema se identifica a sí mismo como existente dentro de la complejidad, debe encerrarse dentro de las fronteras de su propio sentido. El mundo, entonces, se encuentra infinitamente abierto, pues la potencialidad para crear sentido a partir de él no tiene fin. Sin embargo, una vez que ha creado un horizonte del sentido, el sistema sólo puede cerrarse en sí mismo y sólo puede referirse a otros significados existentes para crear ese sentido. De modo que un significado siempre habrá de referirse a otro significado; el sentido nunca puede escapar esta condición de auto-referencialidad. Por lo anterior, en los sistemas psíquicos y sociales, el significado adquiere una cualidad universal a través de la que todo es accesible, pero sólo en la forma de significado (Luhmann, 1995: 61-62). Esta construcción fenomenológica de la experiencia del sentido tiene rasgos similares a los de la realidad humana de Dilthey: el universo de significado como la estructura mental misma de la vida humana. Sin embargo, la similitud termina allí, pues, como se discutirá más abajo, Luhmann rechaza la idea subjetivista de la conciencia unificada de los sujetos individuales.

Se debe observar que, en Luhmann, la naturaleza del sistema es fundamentalmente inestable y su tendencia a cambiar está relacionada con la constante necesidad de poner al día selecciones potenciales para el procesamiento de información de los sistemas. Si encontrar una referencia significa enfocar la atención en una posibilidad de entre muchas, entonces, el sentido es el lazo que une a lo que es real y lo que es posible; pero una vez que ese lazo cumple su función, éste desaparece y se deben encontrar nuevos lazos a lo largo del horizonte de posibilidades, lo cual abre las posibilidades potenciales del sentido dentro de un marco de realidad aceptada (Luhmann, 1984: 101-102). La formación del sentido utiliza esta diferencia entre realidad y potencialidad para crear información significativa, de modo que el sistema pueda interactuar con el ambiente. Cualquier información relevante cambia la estructura del sistema la cual, después de haberla internalizado, reacciona al ambiente en una manera distinta a la que hubiera reaccionado sin esa información. Sin embargo, el sentido y la información se deben distinguir a través de las nociones del tiempo y del “cambio del estado del sistema” (1995: 67). La información pone al día, constantemente, la identidad del sistema con respecto a un punto en el tiempo (antes y después de que la información estuviera disponible). Cada sistema debe lidiar de manera auto-referencial con la influencia externa y,

por lo mismo, la información fresca sólo adquiere importancia a través de la identidad auto-determinada del sistema. Por esto, la información se relaciona con la estructura interna del sistema, y el sentido, con la actualización de potencialidades, a lo largo del complejo horizonte de posibilidades.

Desde la perspectiva de cada sistema, el horizonte final de todo el significado aparece como el mundo. Si el sentido se refiere sólo a más sentido, hay un círculo cerrado de referencias que se puede visualizar como contenedor de todo lo que posee sentido y, mientras la complejidad avanza, ese círculo crece y se expande. De modo que Luhmann plantea que, más que la mera adición de posibilidades, el mundo es la unidad de dichas posibilidades en un orden con sentido, el cual establece su propia diferencia con respecto a ese mundo. Sin embargo, esta unidad es siempre momentánea en la realización de cada interacción específica. La unidad del mundo como diferencia toma la forma del ‘mundo de vida’, que Luhmann describe como un mero círculo cerrado de conexiones auto-referenciales (1995: 70). Por lo tanto, el “entendimiento” entra en consideración como un proceso del sentido: no es necesario sólo entender un significado, sino entenderlo a través de la auto-referencialidad. Esto significa que cuando los sistemas hacen distinciones entre sí mismos y el ambiente, proyectan sentido sobre esta distinción; pero el sentido proyectado sólo puede crearse de manera auto-referencial. Cada sistema distinto proyectará un sentido auto-referencial a la diferencia entre sí mismo y el ambiente. Para Luhmann, sin embargo, el concepto del entendimiento, como tradicionalmente se utiliza, se encuentra relacionado con el concepto del *sujeto*, el “yo pensante” de la filosofía antropocéntrica que supone que se converge en el significado por consenso racional, ordenado, claro. La universalidad del significado, como Luhmann la plantea, hace que la idea de entendimiento, en aquel sentido racional y ordenado, sea contra-fáctica: No toma en cuenta que cada ente que interactúa “entiende” el sentido de acuerdo con sus propias determinaciones auto-referenciales, con lo que hay, en lo social, una constante del conflicto y desacuerdo que es, precisamente, de donde se alimenta la complejidad de las sociedades modernas altamente diferenciadas.

En lugar de entendimiento, Luhmann (1995: 74) usa la idea de la *diferencia* para explicar los mecanismos del funcionamiento del sentido. Su idea de la diferencia está contenida en cada experiencia de sentido y está dada por el contraste entre lo dado y lo que puede resultar de la experiencia; es decir, entre lo real (para el sistema) y lo posible. Siempre es posible rediferenciar diferencias entre potencialidades abiertas. Por lo mismo, se necesita ordenar y dar un lugar a todas estas dife-

rencias; para lo cual es menester introducir identidades—como palabras, tipos y conceptos—que organicen las diferencias y la información tome la forma de sucesos que arrojan luz sobre las conexiones entre las diferencias. Luhmann explica la idea de que el sentido es un orden unificado de diferencias por medio de las *dimensiones del sentido*: factual, temporal, y social. Los horizontes que Luhmann propone están hechos de significado y “contienen” el mundo con sentido para los sistemas, que Luhmann plantea como la diferencia entre dos horizontes dicotómicamente opuestos para cada una de las tres dimensiones. Así que, las tres dimensiones de sentido adquieren su realidad de la diferencia entre dos horizontes y, aunque éstos no se pueden abrir desde el horizonte de otra dimensión, hay interdependencias, entre las dimensiones, que pueden servir para evitar las tautologías auto-referenciales.

Los horizontes de la *dimensión factual* son los que el sistema identifica como “interno” o “externo” a sí mismo. En los sistemas psíquicos (personas), esta dimensión se relaciona con todos los objetos de intención que significan algo y, en los sistemas sociales, se relaciona con los temas de comunicación significativa. Aquí, es posible la esquematización por la diferencia entre la atribución externa e interna (disyunción). Se pueden llevar a cabo nuevas operaciones, pues la disyunción permite al sistema identificar si el punto de contacto se encuentra dentro o fuera de sí mismo. Según Luhmann (1995: 84), esto reduce la complejidad y facilita relacionar unas operaciones con otras. La *dimensión temporal* se determina por el antes y el después de un suceso con sentido; por lo mismo, sus horizontes son el pasado y el futuro. También se relaciona con presencia y ausencia de los objetos o situaciones referidas en el presente. Por lo tanto, al pasado y al futuro sólo se los puede contemplar de acuerdo con lo que hay o lo que no hay y con la intención de que lo haya o no; pero no se los puede experimentar, ni se puede actuar sobre ellos desde el presente. El presente se desdobra, por un lado, en el paso irreversible del tiempo, y por otro, en lo reversible de la experiencia que pueda deshacerse o corregirse. El sentido de las experiencias pasadas o futuras crea una secuencia que los sistemas pueden seguir de una manera ordenada para evitar la irreversibilidad (1995: 79). La *dimensión social* se relaciona, en la experiencia, la existencia del ‘otro’ a quien se acepta como a un ente semejante a uno mismo, como el alter ego. Sólo para propósitos de atribución, el ego y el alter se personifican o se identifican con específicos sistemas sociales o psíquicos; pero, de acuerdo con Luhmann, esto es sólo un esquematismo social que no debería tomarse como rasgo objetivo del mundo. Una semán-

tica particular de lo social surge con la evolución que ocurre a través de la experiencia de disentir. Las diferencias se ordenan de manera auto-referencial; se las evita de manera sistemática, y así surge la posibilidad del consenso (1995: 80).

De modo que, en el esquema luhmanniano, el sentido se determina a sí mismo a través de la diferencia. La base para las operaciones sistémicas es la unidad de la diferencia entre el orden y la perturbación, y entre el ruido y la información. Según Luhmann, la creación del sentido depende del desorden al que es menester ‘poner en orden’; se sostiene en el ‘ruido’ al que hay que descifrar para atribuir significados a la hora de interactuar y requiere de terceros excluidos para que las operaciones resulten técnicamente precisas y esquematizadas (1995: 83). Así, los sistemas auto-referenciales llevan a cabo operaciones significativas debido a problemas (disyunción, irreversibilidad, disenso) y nos ponen bajo presión para crear opciones que resuelvan los conflictos y creen sentido (*loc cit*). En cualquier significado con intención real, las dimensiones del sentido de Luhmann están mezcladas, no se pueden encontrar aisladas unas de otras; se las separa con fines analíticos, pero están juntas en cada significado intencional y expreso. Las distintas estructuras sociales tienen distintos grados de diferenciación entre estas tres dimensiones. Mientras más evolucionada sea la complejidad en una sociedad, más diferenciadas aparecerán estas tres dimensiones. Luhmann considera que uno de los más importantes logros evolutivos para diferenciar y separar unos sentidos de otros es la escritura, que presupone el lenguaje. Luhmann concibe al lenguaje como la generalización simbólica del mundo y lo contempla como el medio donde las unidades del sentido se forman; sólo así puede manejarse la multiplicidad de manera operativa. Una diferencia más que hace posibles las operaciones auto-referenciales es aquella que se da entre niveles simbólicos y operativos y que, sin embargo, conserva la unidad de la diferencia a través de la generalización simbólica (Luhmann, 1995: 93).

La función del lenguaje es generalizar el sentido con la ayuda de símbolos, por lo que el lenguaje se convierte en una amplia estructura para codificar las señales que el ambiente produce. La generalización también realiza conexiones para superar la multiplicidad de las dimensiones del sentido y hace posible resolver problemas de lógica, pues, incluso una contradicción o una paradoja tienen sentido. Sin embargo, la función más importante de la generalización simbólica en la sociedad es el logro de la complejidad organizada. Mientras más tangible sea la generalización, entonces el sistema será

más evolucionado para lidiar con la complejidad. Las generalizaciones se convierten en estructuras (aunque nunca irrevocablemente fijas) y producen orden dentro de la complejidad (Luhmann, 1995: 97). El lenguaje sirve a la comunicación, pero la escritura la almacena; y lo que es más importante, hace posible la formalización de instituciones a través de acuerdos o convenios escritos. La estructura contractual, formal de la interacción representa el intento moderno por dirigir, o al menos limitar, la enorme selectividad operacional; cada selección es una "selección de selecciones" que nos ayuda a lidiar con la complejidad (Luhmann, 1984: 102).

Volviendo a la idea de las dimensiones de significado, Luhmann recalca que es importante recordar que los sistemas de sentido sólo pueden encontrar significado al mundo complejo con referencia a sí mismos. Por lo mismo, es esencial tener en mente que —a pesar de que podría caerse en la tentación de identificar la dimensión social con la factual que contempla la diferencia entre lo interno y lo externo— Luhmann nos advierte que es un error combinar las dimensiones factual y social. Es decir, al rechazar las tendencias antropocéntricas de la Modernidad, es necesario subrayar que la deferencia entre las dimensiones factual y social no se debe confundir con la distinción humanista entre la naturaleza y lo social (1995: 80). Como ya se ha señalado, Luhmann habla sobre los sistemas de sentido con horizontes, no sobre la filosofía del sujeto y, por lo mismo, él cree que es un error humanista contemplar al ego y al alter como personajes, personas o sistemas unificados. Éstos son sólo horizontes dentro del marco cerrado, auto-referencial de los sistemas; son referencias sociales para la formación del sentido.

El problema de darle realidad al sujeto para Luhmann, está precisamente, en que este sujeto se convertiría entonces en un observador de segundo grado, que no tiene cabida en la perspectiva fenomenológica. Si en este esquema consideráramos al sujeto con conciencia unificada como base de realidad, éste habría de observar su propia observación de sí mismo lo que, para Luhmann, resulta un círculo autocomplaciente que sólo fundamenta débilmente la existencia del sujeto individual. Si el sujeto existe del todo, entonces, él mismo es la base—y sienta las bases—de sí mismo y de todo lo que existe (Luhmann, 1995: xxxix). En este sentido, el sujeto es, para Luhmann, una entidad auto-referencial que se puede relacionar con todo lo que existe en el mundo sólo a través de referencias a sí mismo. Lo único que garantiza su unidad no es la conciencia unificada de la realidad humanista antropocéntrica, sino la

unidad de la diferencia en el sentido dentro de los horizontes del sistema psíquico, los cuales hacen posible dar el salto a una operatividad en las interacciones sociales y dan la impresión de que 'estamos de acuerdo' cuando, en realidad, el único punto de acuerdo tácito entre los sistemas es darle la vuelta, operativamente, a los disensos, las situaciones irreversibles y los conflictos tanto como sea posible. Luhmann argumenta que, en su *Quinta meditación cartesiana*, Husserl formuló tan claramente el problema de la imposibilidad de que los sujetos individuales den el salto a la intersubjetividad de los acuerdos sociales, que se encontró imposibilitado para dar una respuesta satisfactoria. Luhmann nos dice que Husserl sólo se limita a plantear que es posible explicar la realidad compartida, basada en la conciencia individual moderna, solamente si se contempla esa realidad como una "intersubjetividad intermonadológica". Es decir, considera que los sujetos individuales se encuentran unidos en una especie de conciencia colectiva etérea que, para Luhmann, resulta una idea tan vaga, teóricamente, que cree que puede leerse como una expresión de vergüenza, de haber admitido estarse dando por vencido y de ofrecer sólo una componenda conveniente, pero sin base de realidad (1995: xii). Por lo anterior, Luhmann prefiere no utilizar del todo la noción del sujeto y, así, escapar así al problema conceptual de la intersubjetividad al que uno se enfrenta, irremediadamente, al basar cualquier teoría sociológica en el concepto del sujeto individual de la acción.

La importancia del esquema teórico que Luhmann propone radica en que, la complejidad y el conflicto son esenciales para entender adecuadamente la interacción social de nuestros tiempos. El esquema teórico que Luhmann propone es especialmente útil, me parece, para explicar los comportamientos de los sistemas modernos enlazados con alta tecnología en la era global de interacción económica, social, política, cultural, y cuyo dinamismo depende de enlaces sostenidos por la tecnología que, como el significado, también se pone al día constantemente. Dichos sistemas—organizaciones, empresas, corporaciones, grupos, intereses, movimientos, agencias del (de los) gobierno(s), funcionarios, políticos, ciudadanos, individuos—se encuentran en constante interacción, gracias a las instituciones legales y de mercado sostenidas por los estados democrático-liberales modernos que, en la actualidad, han de lidiar más y más con el ámbito transnacional. El estilo actual de interacción globalizada y el proceso moderno de diferenciación funcional han complejizado y multiplicado las interacciones al punto de que existen ambientes donde no es posible señalar con exactitud quién o qué es el sujeto de la acción y cuáles son

los puntos de acuerdo que sostienen la interacción. La universalidad del sentido, a través de la auto-referencialidad, es particularmente útil para darle la vuelta a la filosofía del sujeto individual o de la intersubjetividad del entendimiento social.

No obstante lo anterior, y aunque podemos percibir la utilidad del esquema luhmanniano para comprender la funcionalidad de los sistemas sociales complejos, me parece importante señalar un par de aspectos que la teoría funcionalista deja de lado en el ámbito de la compleja modernidad contemporánea. La perspectiva fenomenológica de Luhmann pone en el centro la creación de sentido en los sistemas sociales y la intención de éstos al interactuar, pero cercena de tajo y sin explicación convincente la fuente de vida de dichos sistemas: la conciencia que genera la intención, o aquello que hace posible del todo poner la atención en alguna de las posibilidades de sentido dentro de las posibilidades disponibles. Por lo mismo, me parece que la conciencia individual del sujeto, su creatividad, la intención del “sistema psíquico” son toda la base de su efectividad como concepto. Aquí es importante rescatar la idea de que, en la perspectiva fenomenológica, el sujeto individual es el centro de la conciencia desde donde emana la intención. La noción de Luhmann de que ésta emana del sentido mismo deja inerte a la creación del mismo, sin una fuente de vida que la haga del todo posible. La descripción luhmanniana de cómo funcionan los sistemas complejos orientados a la funcionalidad, sin embargo, es una clara visión de los complejos sistemas organizados que operan a través de las fronteras del mundo globalizado. El sistema auto-referencial, –cerrado dentro de sí mismo y sólo conectado a los otros a través de la unidad de la diferencia en las interacciones con sentido– es un modelo que explica la manera en que un individuo u organización, orientados a la funcionalidad, contemplan el mundo complejo. Sin embargo, aunque el sistema psíquico es una manera eficaz de contemplar al individuo funcional operando dentro de los sistemas complejos contemporáneos, aunque es una metáfora útil para comprender nuestra interacción como individuos funcionales, resulta una visión muy parcial de lo que es el ser humano o de la experiencia total de estar conciente y vivo.

CONCLUSIONES

Luhmann pone de manifiesto la moderna (posmoderna) conciencia de fragilidad del ser humano que el proceso de la civilización nunca pudo suprimir: el yo moderno con diversos estados de conciencia unificados en una vida cuyo sentido es

meramente funcional y diferenciado. Luhmann rechaza la filosofía misma del sujeto y se convierte así en un hereje del credo moderno, de manera análoga en que lo hacen los pensadores posmodernos; rechaza la modernidad sobre las mismas bases que ésta les ha dado. Habermas critica esta postura, pues, dice que, desde el punto de vista sistémico de Luhmann, las necesidades funcionales de integración se deben satisfacer aun cuando esto implique tecnificar completamente lo que él llama el ‘mundo de vida’. Su objeción es que “el funcionalismo sistémico de Luhmann transforma imperceptiblemente este postulado práctico en uno teórico, y así esconde su contenido normativo” (Habermas, 1990: 488). Esto significa que Luhmann propone un modelo para explicar los mecanismos de la formación del sentido en la situación típico-ideal en que el único valor de la humanidad fuera su propia funcionalidad...; pero, gracias a la idea de los modelos típico-ideales weberianos, sabemos que esta situación nunca es completa; afortunadamente, el tipo ideal nunca se encuentra en la realidad empírica en ese grado de pureza. En este sentido, Habermas cree que la debilidad del funcionalismo sistémico radica en el supuesto de que la descripción típico-ideal del proceso burocratizante de Weber ya ha deshumanizado completamente a la sociedad. “El ‘mundo administrado’, dice Habermas, que para Adorno era una visión horripilante, es para Luhmann un supuesto trivial” (1990: 443).

Habermas es un pensador crítico, comprometido con la necesidad de humanizar la convivencia social. Su postura sustantiva, sin embargo, ha sido criticada por su obsesión con el consenso; su democracia discursiva pone al mundo de vida a cargo de conservar un dinamismo racional y valorativo que ataje tanto la colonización instrumental de los sistemas administrativo y económico, como las sinrazones de los atavismos emotivos. La evolución de la obra de Habermas, más allá de su *Teoría de la acción comunicativa*, muestra que busca una deontología de cómo ese dinamismo ha de manifestarse en una eclosión de los valores de la racionalidad comunicativa, incluso a nivel supranacional. Sin embargo, esta idea armónica de la interacción social resulta contra-fáctica: Ignora que el poder de la razón se puede encontrar indefenso en medio del disenso y el conflicto, siempre latentes en la interacción social y política. Luhmann, sin embargo, no tiene compromisos críticos y se plantea a sí mismo como teórico neutral de los procesos sociales.

El problema con esta postura es que, a pesar de que toma prestados sendos conceptos de la tradición neo-kantiana acerca de la sociología del conocimiento, no realiza el ejercicio

reflexivo hermeneuta de su propia postura valorativa, ni propone sus herramientas teóricas como un acercamiento típico-ideal a la realidad empírica; pretende plasmar una descripción fiel de los procesos sociales y esa es la raíz de sus limitaciones. El ámbito conceptual-abstracto en el que Luhmann se mueve no logra aprehender la complejidad completa a la que se refiere; complejidad que incluye el fenómeno escurridizo de la conciencia humana sobre el sentido que produce y el sentido de su propia existencia. En el caso de la teoría de Habermas, el entendimiento racional asegura el salto de la subjetividad individual a la intersubjetividad. Sin embargo, es cuestionable que se dé ese salto, a través de los mecanismos que Habermas propone, en toda situación humana de interacción. Su propuesta es, en realidad, una reflexión sobre el 'deber ser' de la interacción social, equivalente a decir que el orden social se debería regir por honestidad, claridad y coherencia racional. Mientras que lo anterior es deseable, no es sociológicamente plausible decir que las interacciones humanas se sostienen en ello (aunque en ocasiones lo hagan).

En todo caso, lo único que asegura un 'salto' de la subjetividad humana a la intersubjetividad es la voluntad de cooperar. Sin embargo, esta voluntad es una de las nociones más misteriosas que han logrado penetrar la imaginación sociológica y que incluye los ámbitos físicos y emotivos del yo humano encarnado. Esa voluntad o no se regula, o bien se regula por relaciones informales determinadas por la creencia en el valor del otro, que puede basarse en un sinnúmero de elementos no definidos y cambiantes que descansan sobre algo análogo a lo que Iris Murdoch (1992) llama un "sistema opaco de energía" para referirse a la base de las elecciones morales en

la vida humana. Es imposible formalizar la voluntad de cooperar y es contingente, pues depende, para usar los términos de Habermas, de la voluntad del participante para aceptar los principios de validez de los demás. Al final, nos damos cuenta de que cualquier sistema formalizado que intenta dar explicaciones sobre el mundo, deberá estar basado en creencias. La eficacia del sistema se encontrará en que éstas sean creencias compartidas o en que los que interactúan estén dispuestos a reinterpretar las propias y las ajenas para encontrar puntos de encuentro y crear así la voluntad necesaria de cooperar tanto para sostener funcionando los sistemas sociales, como para mantener palpitando la vida humana en general.

Luhmann y Habermas proponen teorías generales de la sociedad; sin embargo, el poder explicativo de la primera contrasta con las ambiciones deontológicas de la segunda. Es necesario revisar este debate, pues la sociología contemporánea requiere tanto de explicaciones plausibles para acercarnos a la complejidad del mundo contemporáneo, como de recursos teóricos que admitan la importancia del aspecto moral de la interacción humana. Por eso recorro a las lecciones de Max Weber con respecto a la teoría sociológica, en general; sus "tipos ideales" constituyen meros modelos teóricos, útiles para acercarse a la realidad social, pero que nunca logran abarcarla completamente. La teoría nos permite acercarnos a la experiencia y es útil sólo en la medida en que logre representar aspectos claros de esa realidad empírica. En Habermas y Luhmann los aspectos moral y funcional de la interacción social se convierten en teorías rivales. La tarea pendiente para la teoría sociológica contemporánea es armonizar ambos aspectos reales de la vida humana bajo condiciones de modernidad avanzada.



Referencias Bibliográficas

- Berger P., y Luckmann T. (1966). *The Social Construction of Reality; a Treatise in the Sociology of Knowledge*. Londres: Penguin.
- Delanty, G. (1997). *Social Science; Beyond Constructivism and Realism*. Buckingham: Open University Press.
- Gil Villegas, F. (1996). *Los profetas y el Mesías; Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa; racionalidad de la acción y racionalización social*. Vol. I. Buenos Aires: Taurus.
- (1990). *Teoría de la acción comunicativa; crítica de la razón funcionalista*. Vol. II. Buenos Aires: Taurus.
- Holmwood, J. (1996). *Founding Sociology? Talcott Parsons and the Idea of General Theory*. Londres: Longman.
- Löwith, K. (1993). *Max Weber and Karl Marx*. Londres: Routledge.
- Löwy, M. (1986). *¿Qué es la sociología del conocimiento?* México: Fontamara
- Luhmann, N. (1984). "Complexity and Meaning". En Montpellier Symposium. *The Science and Praxis of Complexity*. Montpellier: The United Nations University Press.
- (1995). *Social Systems*, trad. por J. Bednarz Jr. con D. Baecker. California: Stanford University Press.
- (1998). *Sistemas sociales; lineamientos para una teoría general*. 2ª ed., trad. por J. Torres Nafarrete. Barcelona, Anthropos: Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Iberoamericana.
- Maturana, H., y Varela F. (1987). *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Londres: Shambala.
- Murdoch, I. (1992). *Metaphysics as a Guide to Morals*. Londres: Penguin.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the Human Science*. Cambridge: Cambridge University Press y París, La Maison des Sciences del'Homme.
- Sánchez, M. (2005). *Political Philosophy for the Global Age*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Weber, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. Nueva York: Free Press.