

**VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores**  
**Instituto de Investigaciones Gino Germani**  
**4, 5 y 6 de Noviembre de 2015**

**Micaela Ciardiello**

IIGG/UBA// Estudiante avanzada de sociología

micaela.ciar@hotmail.com

**Martínez, Lisandro Alejo**

UBA// Lic. en Sociología

lisandromartinez@gmail.com

Eje 9. Teorías, epistemologías y metodologías

**Consecuencias de una crítica ideológica fundamentada normativamente: notas sobre la  
crítica luhmaniana a la teoría crítica de Habermas**

Palabras clave: Ideología; Habermas; Luhmann; situación ideal de habla.

**Introducción**

La relación entre ser y pensamiento, entre teoría y praxis, ha sido –y continúa siéndolo– una de las preocupaciones centrales, desde el surgimiento de la modernidad. Ya en sus primeras obras, Jürgen Habermas se hace eco de esta cuestión y trata de darle una formulación específica, acorde a las transformaciones del capitalismo y a las respuestas que debería brindar la teoría crítica en la década de 1960 a los embates y cuestionamientos provenientes de una sociología con fuerte impronta positivista. Su teoría posee una intención práctica que lo lleva a desarrollar un concepto de ideología –a partir de la primacía que cobra en su teoría el entendimiento lingüístico– como comunicación distorsionada por los modos de funcionamiento de los sistemas de acción formalmente organizados. Sin embargo, la insistencia de Habermas en una fundamentación normativa derivada de la eficacia de una situación ideal de habla presenta, como veremos, algunas dificultades.

Sin duda, la crítica de las configuraciones ideológicas del capitalismo multinacional requiere repensar las modalidades de crítica actualmente existentes, las problemáticas en las que se

inscriben, sus modos de funcionamiento, sus falencias y sus silencios. Esta tarea no nos exime de la confrontación con aquellas teorías que conciben la garantía de la objetividad del conocimiento a partir de su independencia con la política. Esto nos obliga a atender detenidamente a los planteos que cuestionan la opción de una relación no aséptica entre teoría y práctica, aunque más no sea para volver a indagar sobre sus puntos ciegos, para volver a preguntarles por las consecuencias teórico-políticas de su cientificismo.

Este trabajo está motivado por dicha inquietud, aunque se limita a analizar las consecuencias teóricas que supone una crítica ideológica sustentada en un principio normativo, mediante el análisis del cuestionamiento que Niklas Luhmann realiza al planteo habermasiano, el cual parte de una situación ideal de habla (libre de violencia o, en otras palabras, de ideología) para el desarrollo de una teoría crítica. Con esta finalidad, reconstruye, en un primer momento, el lugar que ocupan las bases normativas de la teoría habermasiana en relación con la crítica ideológica de las sociedades tardocapitalistas. En un segundo momento, examina las consecuencias de dicha perspectiva a través del análisis de las críticas que efectúa Luhmann a una concepción de la comunicación y el orden social amparadas en un basamento normativo y del entramado teórico que da cuenta de la necesidad de erradicar toda teleología de la concepción de la reproducción social. Asimismo, a partir de las deficiencias que presenta la situación ideal de habla para la comprensión de la comunicación, recupera los planteos luhmanianos que señalan que no toda comunicación conlleva indefectiblemente un mayor acercamiento social, como así tampoco acarrea el cercenamiento del propio interés en pos de un acuerdo pleno y racionalmente motivado.

### **El horizonte teórico-político habermasiano: la pragmática formal como estrategia de fundamentación de la crítica**

Con la Teoría de la Acción Comunicativa, Habermas se propone reactualizar el proyecto original de la teoría crítica, entendida como un modo de reflexión sobre la mecánica social, capaz de fundamentar su posición teórica y su crítica de la sociedad en un interés precientífico (Honneth, 2009). De acuerdo con la periodización del derrotero intelectual de la Escuela de Frankfurt desarrollada por Habermas (1987, 1989), la primera generación de esta corriente aún permanecía ligada a un funcionalismo marxista que la habría inducido a suponer la existencia de una dominación capitalista y una manipulación cultural totales. En los términos en que era concebida la dinámica de las sociedades capitalistas, no existía ninguna posibilidad de encontrar un interés de emancipación *en* la realidad social, en el que pudiese fundamentarse la crítica; por lo tanto, su reflexión quedaba atrapada en una aporía que no

podía ser resuelta con las herramientas teóricas con las que contaban: puesto que una teoría de la sociedad que pretendía realizar una crítica normativa necesitaba de la existencia de una esfera social donde pudiera asentarse la crítica, cuando la primera generación de frankfurtianos negaba la presencia de algún resquicio por fuera de la dominación capitalista y de la racionalidad instrumental, no hacía otra cosa que incurrir en una contradicción performativa. Ante estas dificultades, Habermas entiende que, de persistir con la vocación de desarrollar una crítica de la sociedad que continuara dentro de los parámetros de la crítica normativa, sería indispensable la introducción de modificaciones teóricas, para hallar una necesidad o un movimiento que se ajuste a la perspectiva crítica *dentro de* la realidad social.

Con ese horizonte teórico-político de fondo, la preocupación central que impulsa su reflexión es la fundamentación de una posición cognitivista en relación con las cuestiones prácticas (Fabra, 2008). Desde esta postura, no habría necesidad de abandonar el ámbito de las acciones humanas al decisionismo –como se desprendía de aquella tesis positivista que afirmaba la separación entre hechos y valores– a condición de que se superasen las limitaciones producidas por la equiparación del concepto de razón al de razón instrumental (Habermas, 1994). Para ello, considera imperioso un cambio de paradigma que se traslade desde una filosofía del sujeto a una teoría de la acción comunicativa, amparada en la reformulación -en términos pragmático-formales- del giro lingüístico que atravesó al pensamiento filosófico y social desde mediados del siglo XX. A diferencia de muchos autores que se basan en la primacía otorgada a la dimensión lingüística para proclamar un negativismo absoluto frente a la razón ilustrada, Habermas (1989) pretende extraer consecuencias diferentes de esa misma circunstancia: buscará recuperar el potencial de racionalidad de la práctica comunicativa cotidiana, a partir de la cual es posible delinear los rasgos de un concepto discursivo de razón que opere como el puntal de una teoría de la sociedad renovada, capaz de asumir una posición reflexiva frente a sus propios estándares normativos y a las condiciones sociales de las que forma parte y a las cuales confronta.

Como consecuencia de estos desplazamientos, la búsqueda de una dimensión normativa de la crítica girará en torno a la comunicación cotidiana. Habermas desarrolla una estrategia de fundamentación que hace gravitar el análisis de las condiciones de posibilidad de la crítica en torno a las pautas que facultan el despliegue de la interacción lingüística orientada al entendimiento. Por tanto, la teoría pragmática del lenguaje constituirá el marco filosófico encargado de sostener todo el edificio teórico, incluyendo su pretensión cognitivista y universalista y la crítica de la ideología. Al respecto, el autor señala que:

La pragmática formal contribuía a la formulación de una teoría de la acción comunicativa y de una teoría de la racionalidad. Era el fundamento de una teoría social crítica y ha abierto el camino para desarrollar una concepción de la moral, del derecho y de la democracia en términos de teoría del discurso (Habermas, 2002: 9-10).

La *pragmática formal*, en tanto se propone identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento, analiza el conjunto de estructuras y presuposiciones del uso pragmático del lenguaje que permiten establecer relaciones entre sujetos -la generación de intersubjetividad- y coordinar sus acciones (Habermas, 1997). Este programa tiene un explícito carácter universalista y formal. En lo que respecta a la primera de estas características, Habermas señala que las condiciones del entendimiento son universales debido a que estas estructuras son inherentes a la competencia comunicativa de todos los hablantes, independientemente de la lengua particular que empleen. En relación con el segundo rasgo, afirma que -puesto que se trata de identificar estructuras y regularidades inmanentes a la misma práctica lingüística- esta indagación sólo puede llevarse a cabo mediante un *análisis formal*. Sin embargo, introduce la salvedad de que este procedimiento, aunque pueda ser calificado de *formal*, no debería ser entendido como abstracto, ya que al orientarse a la explicitación del conjunto de reglas y estructuras subyacentes que los hablantes ya dominan efectivamente de manera preteórica en su práctica cotidiana, adopta un carácter *empírico* (Fabra, 2008).

El análisis del proceso por el cual los hablantes se desempeñan comunicativamente da cuenta de que, para que este proceso sea posible, es necesario respetar determinadas condiciones (reglas sintácticas, semánticas, pragmáticas, etc.), sin las cuales la comprensión y el entendimiento lingüístico no serían factibles. El carácter de estas presuposiciones denota una tensión entre facticidad y normatividad: en la medida en que estas condiciones son el resultado de una determinada evolución del lenguaje, ellas tienen un carácter *fáctico*; sin embargo, debido a que la acción comunicativa no podría realizarse sin apoyarse en presuposiciones que los hablantes no han producido –sin los recursos que brinda el mundo de la vida–, tienen también un carácter *normativo*, un carácter en cierta manera trascendental.

### **La situación ideal de habla: las bases normativas de la crítica ideológica**

Desde su perspectiva, lo fundamental radica en la actitud realizativa de los participantes, quienes coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo (objetivo, social y subjetivo). En la comunicación y con el objetivo de llegar a un acuerdo racionalmente motivado que permita coordinar la acción entre los interlocutores, un

hablante en actitud realizativa lleva a cabo un acto de habla con pretensiones de validez; se muestra dispuesto, llegado el caso, a exponer sus razones frente al oyente para justificar la validez de su acto de habla, sobre la cual éste último puede decidir libremente y exponer sus críticas, mediante argumentos. Precisamente en las situaciones en las que se presente un desacuerdo, podrá continuarse la acción comunicativa mediante el *discurso*; un tipo de habla argumentativa a la que Habermas le presta una particular atención.

La situación básica de diálogo incluye al menos dos hablantes y un desacuerdo entre ellos, surgido de la interacción en una situación concreta que demanda coordinar sus planes de acción. El desacuerdo que da lugar al diálogo puede ser enfrentado por dos vías. Una primera forma de hacerlo consiste en concretar la oferta de dar razones que justifiquen la validez del acto de habla y en la evaluación conjunta de argumentos. El diálogo cumple su cometido cuando se llega a un acuerdo racional y la interacción puede continuar coordinadamente. La normatividad de ese acuerdo reside, entonces, en ser el resultado de un proceso de comunicación entre sujetos autónomos; se deriva de la aceptación mutua y racionalmente motivada de las razones sobre las que se apoyan las manifestaciones de cada interlocutor. Por contraposición, una segunda forma de superar el desacuerdo consiste en la realización de acciones orientadas a imponer un acuerdo recurriendo a amenazas y recompensas, haciendo valer pretensiones de poder y evitando la crítica racional de la pretensión de validez (Heler, 2007). En virtud de estas dos formas de alcanzar el consenso, es posible distinguir entre una coordinación de la acción basada en un acuerdo logrado únicamente por la fuerza de los mejores argumentos –correspondiente a la acción comunicativa, la razón comunicativa y la integración social– y una coordinación de la acción resultante de una negociación, por la cual se procura persuadir a los interlocutores a través de pretensiones de poder –que, a su vez, corresponde a la acción estratégica, la razón estratégica y la integración sistémica–.

En la práctica lingüística cotidiana, las dos formas de acción y racionalidad no se dan en estado puro. La racionalidad comunicativa ofrece los criterios para trazar la distinción entre ellos, poniendo a disposición un contenido normativo de carácter procedimental que regula la búsqueda de un consenso basado en razones. Habermas sostiene que esto es posible a partir de la dimensión idealizadora inmanente a la práctica comunicativa cotidiana. En cada acto de habla anticipamos las condiciones de una *situación ideal de habla*, es decir, de una comunicación libre de distorsiones y de violencia. Sin embargo, tal como señalan Cohen y Arato (2000):

La “situación ideal de habla” se refiere sólo a las reglas que tendrán que seguir los participantes

si quieren un acuerdo motivado únicamente por la fuerza del mejor argumento. Si no se satisfacen estas condiciones —por ejemplo, si los actores en un debate no tienen oportunidades iguales para hablar o para poner en duda los supuestos; si están sujetos a la fuerza y a la manipulación—, entonces los participantes no están tomando todos los demás argumentos seriamente como argumentos y, por lo tanto, no están participando en realidad en la expresión argumentativa (p. 398).

A partir de estas consideraciones, es posible afirmar que la acción comunicativa y el diálogo tienen una *estructura formal* igualitaria o simétrica que opera como un principio regulativo: *orienta* la acción de los hablantes cuando estos buscan el logro de un consenso racional y, al mismo tiempo, en tanto permite contrastar entre una *comunidad real de comunicación* y una *comunidad ideal de hablantes*, guía el diagnóstico de los obstáculos que impiden la realización de un acuerdo válido en contextos concretos.

Esta teoría de la racionalidad comunicativa, se entrelaza con la teoría de la modernidad y la teoría de la sociedad, postuladas por Habermas. De modo tal que el proceso que da lugar al surgimiento y desarrollo de la modernidad es presentado como el mecanismo de constitución y diferenciación de los parámetros normativos que la reflexión pragmático-formal había reconstruido como condiciones de posibilidad de la crítica (Romero Cuevas, 2009). Así, el proceso de racionalización del mundo de la vida, en el que se conforman las dimensiones autónomas de la cultura, la sociedad y la personalidad, es el que da lugar a la tematización reflexiva —mediante los diferentes tipos de discursos—, de las tres pretensiones de validez de la acción comunicativa (verdad, rectitud normativa y veracidad); a su vez, consolida a la acción comunicativa como el mecanismo de reproducción del mundo de la vida y habilita el que las condiciones universales de entendimiento se conviertan tanto en instancias racionales de coordinación de la acción, como en el principio normativo de la crítica de una ideología basada en pseudoconsensos logrados a partir de la distorsión de la comunicación. De ello se deriva la necesidad de analizar las formas concretas en que las sociedades modernas materializan las estructuras de racionalidad, para lo cual acuña un concepto de sociedad estructurado en dos niveles —mundo de la vida y sistemas— que facilita la indagación de las características paradójicas del proceso de racionalización, al tiempo que distingue el carácter normal de dicho proceso de las desviaciones que introduce la modernización capitalista.

**La ideología como *comunicación distorsionada*: la *colonización del mundo de la vida* en las sociedades capitalistas**

En consonancia con ese enfoque, Habermas desarrolla su concepto de ideología mediante la “reconstrucción” de la teoría de la cosificación de Lukács (1984). Desde allí, despliega el concepto de *formas de entendimiento*, el cual lo capacita para abordar la forma propiamente moderna, cuya principal característica radica en la constitución de una estructura de comunicación que, en los ámbitos de acción profanos, adquiere las características de una acción comunicativa desligada de los contextos normativos impuestos por las imágenes religiosas del mundo. Habermas (1989, 1990, 1986) enfatiza en el pasaje desde una ética signada por la obediencia, hacia la posibilidad de criticar las disposiciones normativas. Aquí se evidencia la centralidad que otorga al entendimiento comunicativamente alcanzado, en contraste con el acuerdo normativamente adscrito, en el cual las imágenes del mundo reducen la posibilidad de lograr acuerdos mediados por una actitud reflexiva sustentada en la acción comunicativa la que, según el autor, contribuye a ganar espacio y a diversificar las formas de argumentación. No obstante, y pese a la caída de las viejas legitimaciones cosmológicas, la ampliación de los criterios racionales con arreglo a fines es de tal magnitud que también penetra el ámbito comunicativo. La colisión entre las formas de integración sistémicas y las formas de integración social no se manifiesta abiertamente, ya que las sociedades tardomodernas desarrollan un equivalente funcional de las ideologías, por lo que su crítica exige desarrollar nuevas herramientas teóricas para hacerle frente.

En el capitalismo tardío ya no existen patrones de interpretación globales, integradores y totalizadores que se depositen en la cultura. La diferenciación de esferas de valor –ciencia, moral y arte– evidencia que su autonomía depende de los especialistas, lo que las aleja del saber cotidiano que ahora permanece en estado difuso al no alcanzar el grado de elaboración necesario que la cultura moderna requiere para considerarlo válido. La conciencia cotidiana, entonces, queda sometida a los saberes expertos propios de cada esfera, razón por la cual no puede hablarse ya de una falsa conciencia, puesto que la ideología se apoya en una *conciencia fragmentada* imposibilitada de tematizar el mecanismo de la cosificación.

No obstante, la racionalización no es equiparable sin más al empobrecimiento cultural y a la *colonización interna del mundo de vida*, ni la secularización de las imágenes del mundo y la diferenciación de subsistemas representan patologías sociales *per se*. La separación entre cultura, sociedad y personalidad, y el traspaso de los fundamentos sacros de la integración social a la base de validez de la acción orientada al entendimiento, hacen plausible una comunicación cotidiana libre de dominio, en situación de contener la autonomización de los subsistemas y quebrar el aislamiento de la cultura de expertos. A juicio del autor, esa

perspectiva permite efectuar la crítica ideológica, es decir, poner en cuestión el patrón selectivo que sigue la modernización capitalista.

Así entendido, el proceso de racionalización trae aparejados nuevos conflictos procedentes de las condiciones del entendimiento motivado racionalmente. El lenguaje normal –precisa el filósofo– es un mecanismo de coordinación de la acción que puede soportar una escasa carga. Con la racionalización aumentan las expensas de entendimiento que corren a cuenta de los propios agentes y, al mismo tiempo, crece el riesgo de disentimiento. En la modernidad surgen medios de comunicación que sustituyen el entendimiento lingüístico en las funciones de reproducción material, las que no necesitan coordinarse por medio de la acción comunicativa. Tal es así, que del mundo de la vida se desacoplan dos subsistemas de acción que coordinan las acciones a través de medios de control: la economía capitalista (cuyo medio de control es el dinero) y la administración legal burocrática (que recurre al poder, como medio de control). En esa dirección, las acciones teleológicas se coordinan e integran por medios que ordenan funciones específicas.

Según el intercambio que se establezca entre sistema y mundo de la vida, así será el carácter del proceso de modernización. En las sociedades modernas, ese intercambio da la pauta de la competencia entre dos modos de coordinación de la acción –integración sistémica e integración social–, las que dan lugar a dos alternativas: la primera, se basa en la primacía del mundo de la vida sobre el sistema, y responde a la dinámica de actualización del potencial de racionalidad implícito en la acción comunicativa; en la segunda, en cambio, los imperativos sistémicos pueden imponerse aun a costa de la integridad del mundo de la vida, un desarrollo desviado o patológico que expresa la hipertrofia de la complejidad del sistema y desemboca en la invasión de los imperativos sistémicos sobre el mundo de la vida.

Con todo, si la integración social pasa a depender de la integración sistémica y a ordenarse según los imperativos de la reproducción material, surgen distorsiones perjudiciales: la monetarización y la burocratización sobrepasan los umbrales de normalidad cuando instrumentalizan los aportes del mundo de la vida. Ese proceso, que Habermas denomina *colonización interna del mundo de la vida*, queda plasmado en la expulsión de los elementos práctico-morales propios de la práctica comunicativa cotidiana del ámbito de la vida privada y de la esfera de la opinión pública.

**Los fundamentos de la asepsia política y normativa como bases para el desarrollo científico. Una introducción a la Teoría General de Sistemas**



Niklas Luhmann (1998c) también hace de la comunicación la piedra angular de su teoría, aunque su tematización distará de la aportada por Habermas: aquella surge de la síntesis de tres selecciones. Primero, un procesador de información indica cierta información dentro de un repertorio de posibilidades de sentido, acontecimiento al que le sigue una segunda selección. Por su intermedio, se da a conocer esa información (acto de comunicar) a otro procesador, al que se dirige una sugerencia. Por consiguiente, el acto de entender (la tercera selección), implica el procesamiento de un estímulo, lo que genera una transformación en el estado del receptor, pudiendo éste aceptar o rechazar esa propuesta. La comprensión consiste en distinguir y separar la información del acto de comunicar, lo que posibilita el enlace con una nueva comunicación, ya que se procesa la información como correcta o falsa. El acto de entender funge como unidad del proceso comunicativo, mientras que la respuesta (cuarta selección) opera como enlace entre las distintas comunicaciones.

Siendo la comunicación la operación que distingue a los sistemas sociales de los sistemas psíquicos y orgánicos, la sociedad es definida por Luhmann (1993) como el “(...) sistema social omniabarcador, que incluye en sí los demás sistemas sociales”, por lo que comprende todo tipo de comunicación (p. 42). Reformulando aportes del campo de la biología, elabora su teoría de los sistemas sociales autopoieticos. Esta cualidad remite a la capacidad de todo sistema para reproducirse –clausura operativa mediante- a partir de su propia red de elementos, de manera recursiva. Ello implica el continuo entrelazamiento de comunicaciones, lo que habilita la delimitación frente al entorno y, por ende, la supervivencia sistémica. Precisamente, el sistema se da su propia estructura y también puede autodescribirse y autoobservarse, mediante sus operaciones (Luhmann, 1996b, 1997, 1998c).

Categorías como *operación*, *observación* y *autopoiesis* son herramientas que, como analizaremos en las páginas subsiguientes, avalan la crítica del programa habermasiano. Sobre todo, la clara finalidad política (y el tono moralista, a entender del sociólogo alemán) de su esbozo teórico representa el punto de partida para una serie de objeciones.

Justamente, reivindica la Teoría General de Sistemas al plantear la necesidad de dotar a la sociología de un andamiaje conceptual exento de connotaciones ontológicas, normativas y, por ello, enfocada netamente en el aspecto científico. Esto puede ser explicado desde la formulación de su Teoría de la Evolución: la sociedad moderna, en tanto sistema funcionalmente diferenciado, se caracteriza por el desarrollo de sistemas parciales que se distinguen entre sí, por medio de la preeminencia de una función. Al trazar una distinción frente al entorno (el cual comprende al resto de sistemas contenidos en el seno de la sociedad) recurriendo a un código binario que contempla tanto el consenso como el disenso (“sí”/“no”),

cada unidad se erigirá como un subsistema autopoietico y autorreferencial, cerrado en su operación. Atendiendo al hecho de que cada subsistema acuña un código propio, es autónomo frente al resto; y a ello debe sumarse la ausencia de una entidad ordenadora de las descripciones que todo sistema emprende, por otro lado. Siendo cada sistema jerárquicamente igual al resto (aunque diferente en su función preminente), encontramos que el subsistema científico -al procesar su relación con el entorno articulando comunicaciones que refieren a la verdad- se distingue del sistema político -que procesa comunicaciones únicamente vinculadas con el medio del poder-, consiguientemente (Luhmann y De Giorgi, 1993).

Esta perspectiva representa un insumo clave para pensar la ciencia y la política como independientes la una respecto de la otra. Hay aquí un primer contraste entre las teorías de ambos pensadores, puesto que no habría en la concepción luhmannina reconocimiento alguno de un interés que guíe la producción de conocimiento. Y por este motivo, tampoco habría una vocación transformadora en su teoría, cuadro reforzado por la imagen de la sociología que Luhmann (1996a) aporta. Como subsistema del (sub) sistema científico, la sociología comunica sobre la comunicación (comunica sobre “lo social”), por lo que trabaja con autodescripciones de la sociedad *en* la sociedad. Así, ella consiste en una suerte de réplica (científica) de aquello que acaece a nivel del sistema comunicativamente omnicompreensivo. Como tal, sólo puede dar cuenta de la mecánica social en la forma en que ella se desarrolla y no como ésta debiera ser, intentando rectificarla.

Como trataremos de argumentar, esta postura epistemológica y la noción de sociedad que trae aparejada sustentan la crítica a la injerencia de todo criterio normativo en las teorías con pretensiones científicas. Siguiendo la idea de que el entorno de cada subsistema le resulta incompetente a éste, la moral excede a la ciencia, al igual que las cuestiones políticas. En el plano de la disputa que Luhmann y Habermas mantienen, ello supone atacar la influencia reguladora de una situación ideal de habla y los efectos productivos de la comunicación sobre las condiciones de la convivencia humana, como correlato. De este modo, a través del tamiz luhmanniano, la Teoría de la Acción Comunicativa contendría en su seno una concepción del orden social de carácter (supuestamente) inclusiva y consensual, la cual será necesario derribar para la edificación de un nuevo andamiaje categorial sociológico. Con todo, creemos que la comprensión íntegra y cabal de estos ejes de confrontación abre una clave de lectura desde la cual pensar por qué la crítica ideológica esgrimida por Habermas presentaría trazas ideológicas, de acuerdo con la interpretación que Luhmann hace de ella.

**Sobre el control de la crítica y el problemático lugar desde el que ésta se realiza**

Según el sociólogo sistémico, la dimensión ideológico-normativa de la teoría crítica se vuelve nítida con sólo atender a la posición desde la cual emprende su diagnóstico de la modernidad. De esta forma, Luhmann (1992) considera que sus exponentes se colocan en un lugar cognitivo y moralmente superior<sup>1</sup> al resto de los ángulos analíticos y tradiciones de pensamiento. Desde la teoría sistémica, la crítica ideológica se torna problemática, y la razón de ello radica en que, al mostrarse como insuperable, no admitiría control sobre sí misma.

Para comprender este cuestionamiento y sus consecuencias teóricas, debemos referir a la relación entre operación y observación, trazada por Luhmann (1993, 1996b). Por más que la operación facilite la reducción de la complejidad presente en el universo y clausure al sistema frente a su entorno, no puede ser observada por aquél y ello obedece a una cuestión temporal. Mientras que el sistema está en actividad, no puede volver sobre sí mismo para dar cuenta de su operatividad. Sólo puede hacerlo posteriormente, lo que significa una observación de segundo orden, es decir, una observación acerca de aquello que es indicado en cada selección operativa.

Por lo tanto, la observación de segundo orden reviste un valor fundamental para toda autodescripción (siendo la teoría una autodescripción realizada por el sistema científico), en tanto condición de posibilidad para reflexionar sobre todo momento operativo previo. En calidad de observación de primer orden, la crítica ideológica frankfurtiana fallaría en su imposibilidad de ser observada o descrita, a causa de que se coloca fuera de la sociedad, en un lugar inalcanzable por otras observaciones.

Esto genera dos efectos salientes, que merecen especial atención. Primero, sólo la comunicación -sistémicamente ideada- cuenta con el potencial de erigirse como tema de comunicación, gracias a su propiedad autológica. Y como no hay comunicación por fuera de la sociedad, cualquier esfuerzo por describir y criticar el escenario social desde una óptica exterior a la sociedad es yermo, lo que explica la autoimplicancia de la sociología como teoría del sistema social omniabarcante. Si la sociología se basa en autodescripciones de la sociedad *en* la sociedad, la “crítica externa” resulta inverosímil. Y no sólo eso: cualquier crítica suprasocial tampoco podría aspirar a un estatuto científico. Por eso, Luhmann (1992) despoja a la teoría crítica de su tonalidad científica, para calificarla como un “engaño” (párr. 18).

De lo anterior, se desprende un segundo nudo problemático. En la sociedad moderna, el despliegue de una diferenciación funcional en ausencia de un ámbito rector, marcaría la

---

<sup>1</sup> Para formular esta acusación, Luhmann se respalda en que la Escuela de Frankfurt plantea una teoría capaz de romper con la alienación, mientras que el resto de los corpus conceptuales contribuirían a reproducir las condiciones de dominación, en resumidas cuentas.

desaparición de puntos de vista privilegiados. Además, no debemos olvidar que todo evento en el universo, así como las relaciones entre los elementos que lo componen, es de carácter contingente. Todo lo que es de una determinada manera, pudo haber sido de otra; no hay nada necesario (Luhmann y De Giorgi, 1993). En el plano de la teoría luhmanniana, esto implica el abandono de cualquier fundamento último, en términos de Helga Gripp-Hagelstange (2004). Retomando la exposición de la autora, hay en Luhmann un descentramiento del sujeto, debido a que éste forma parte del entorno del sistema social, al tiempo que -como toda operación simboliza un acontecimiento fugaz al que debe sucederle y conectarse otra del mismo carácter-, no es posible observar desde un punto estable. De ello se sigue que la crítica u observación *en* la sociedad cobra peso específico por sobre la entidad observadora, lo que solamente la teoría de sistemas podría ofrecer, en su máxima expresión.

Así, la tradición que la teoría crítica cristaliza conservaría la diferenciación entre sujeto (con capacidades cognitivas) y objeto (observado), a través del acto de instituirse como una posición eminente, que no admite controles. Asimismo, la importancia conferida a la óptica y modalidad (teórica, moral y política) desde la que se observa, tendría ciertas reminiscencias ideológicas, si recaemos en una efigie marxista del término: se pretende establecer una de las tantas miradas posibles como la única válida, susceptible de universalizarse, y que busca extender sus alcances (en pos del fin de la alienación humana, en este caso). Lo que en apariencia sería una visión crítica no sería tal, sino tan sólo un atisbo parcial (un engaño, una distorsión) que busca generalizarse o imponerse por sobre otros (igualmente parciales), pues.

### **Situaciones ideales *versus* situaciones reales**

Otro pilar ideológico del diseño categorial habermasiano sería el vigor de sus componentes normativos y morales, porque ellos interfieren en las pretensiones de cientificidad. En relación con el desarrollo previo, Marcelo Arnold (2009) pone de manifiesto cómo la teoría crítica no puede operar autorreferencialmente ni someterse a observaciones de segundo orden, desde su superioridad moral, ante los ojos de Luhmann. Esa es la razón por la cual deviene incompetente a la hora de ofrecer explicaciones sociológicas; así, no tiene más opción que hacer pasar sus postulados normativos por conceptos científicos.

Efectivamente, Luhmann (1992) insiste en que el diagnóstico de crisis moderna presupone un funcionamiento social anormal, apartado de cierta normativa ordenadora. En el diagrama de Habermas (1990, 1986), esto encuentra expresión en la *colonización sistémica del mundo de la vida*, que comprende la cosificación y burocratización de las

comunicaciones; ello equivale a una fuerte distorsión ideológica. Esto impacta en las estructuras mundovitales con la pérdida de sentido -cultura-, la anomia -sociedad- y las psicopatologías de origen social -personalidad-. A ello debe sumarse la intrusión de los criterios instrumentales en la interacción y sus repercusiones tecnocráticas. Aquí subyace un modelo de sociedad, a partir del cual su corrección se torna viable.

Antes de adentrarnos en el cuestionamiento a la carga normativa del constructo teórico de Habermas, creemos oportuno introducir sucintamente la opinión que la *colonización sistémica* despierta en Luhmann. Si en la concepción habermasiana, dinero y poder nacen como medios de control no lingüísticos que distorsionan la lógica comunicativa del mundo de la vida al extenderse desmedidamente, Luhmann (1993) aporta una imagen opuesta. En su rol de medios de comunicación simbólicamente generalizados, no atentan violentamente contra la comunicación, sino que siempre la facilitan, al reducir la creciente complejidad del universo, la que organizan en torno a la actividad de sistemas especializados. Ello inaugura el orden social moderno, signado por el primado de la diferenciación funcional. En relación con ello, Eguzki Urteaga (2010) hace hincapié en las evidentes similitudes entre esta forma del primado de la diferenciación y la moderna autonomización de esferas de valor que Max Weber divisa. Ahora bien, una acusada divergencia queda revestida por la centralidad que cobra para el segundo el politeísmo de valores, tras la caída del magma unificador que en la vida premoderna simbolizaba la religión. En contraste, los valores son tan sólo uno entre varios medios simbólicamente generalizados, por lo que no tienen primacía por sobre el resto. Debemos incluir, además, que los medios de comunicación simbólicamente generalizados condicionan los motivos de aceptación de las propuestas comunicativas, pero, a diferencia de la moral, no prescriben comportamientos. Esto también podría ser un indicio del lugar que los valores y la moral (y, por ello, las apreciaciones asimilables a un “deber ser”) ocupan en la teoría luhmanniana; en relación con el subsistema científico, ellos permanecen en su entorno.

Si reparamos con mayor profundidad en los elementos normativos que Luhmann advierte en la teoría de Habermas, no podemos omitir la situación ideal de habla. Al respecto, Luhmann (1997) discute la infalibilidad de sus presupuestos, como el que todo interlocutor esté plenamente dispuesto a acceder a propuestas “mejores” o “más coherentes”, abandonando las propias, siempre que ello “sea necesario”. Asimismo, arroja luz sobre las elevadas probabilidades de que la comunicación no rinda frutos, es decir, que no forje compromisos de conducta o bien no aporte a la mejora de las condiciones de vida. Es más: el sociólogo enfatiza la imposibilidad de extirpar las contradicciones o aspectos no encaminados al consenso y que involucran el abandono de la egoísta instrumentalización ajena en pos del

propio interés. De acuerdo con esto, la comunicación puede estar anegada de insinceridad o engaños y, sin embargo, reproducirse sin grandes problemas. Esto se ve complementado por la oportunidad de rechazar toda propuesta, con la que Luhmann (1993) insiste en que siempre se cuenta. La explicación de ello anida en la estructuración binaria del lenguaje, siendo igualmente comprensibles tanto la aceptación como el rechazo (consenso/disenso). Esto cristaliza en la cuarta selección, a saber, la respuesta o enlace entre sucesivas comunicaciones.

El golpe de gracia a la base consensual y normativa del orden social es perpetrado por la noción de autopoiesis. A diferencia de la acción comunicativa -orientada por normas sociales-, ya la definición de la comunicación como síntesis de tres selecciones evade la presuposición de una reglamentación a cuya actualización ella debiera contribuir o bien adaptarse. Por el contrario, toda normativa es una estructura de expectativas que limitan los sucesos comunicativos y los enlaces futuros, andamiaje que el sistema social forja desde su emergencia. Es así como una norma nunca preexiste al sistema ni a la comunicación de la que surge (Luhmann, 1998c). Amparándose en el concepto de contingencia, Luhmann (1993) va más lejos aún y discute la necesidad de un acuerdo que fundamente el (correcto) mantenimiento del orden social. En la evolución de la sociedad, no hay estados hacia los que ella apunte indefectiblemente; por ello, toda normativa es contingente y emana del desarrollo del sistema en el transcurso del tiempo. De ahí que la fuerte apuesta política y normativa de Habermas por el consenso sea tachada de teleológica. Como contraparte, Luhmann (1997) ofrece una visión de lo social en la que no habría nada necesario para la reproducción de la sociedad más que la autopoiesis, es decir, la garantía de que a cada comunicación se una otra, constantemente. Ello porque sólo de esa manera el sistema se diferencia de su entorno, sin importar si hay respuestas afirmativas o negativas. Toda comunicación vale y contribuye a que no peligre la existencia de la sociedad; sólo el silencio impediría la autopoiesis. Es así como en el enlace o la cuarta selección comunicativa, reposan los cimientos de un orden social nutrido tanto por el consenso como por el disenso.

Pero el potencial (fáctico y explicativo) de la autopoiesis no acaba allí. Las pretensiones de validez -trama normativa de todo acuerdo comunicativamente concretado- son también criticadas por su conjeturada universalidad. Luhmann (1997) se pregunta cómo es que ellas pueden ser respetadas y reconocidas como válidas, tanto por quienes están envueltos en un intercambio comunicativo puntual, como por aquellos que no participan de él. Con actitud escéptica y divisando dichos criterios como válidos solamente para una situación comunicativa específica, denuncia cierta “inflación de lo particular a lo universal” (pp. 127-128). A ellos opondrá el carácter universal de la autopoiesis, asegurado por su íntima relación

con la variable temporal. Siendo toda operación un acontecimiento, el tiempo impone la única necesidad a la que todo sistema debe atender para la generación de su propia estructura y distinción frente al entorno: la selección. Las restricciones temporales son condiciones universales de la reproducción sistémica, por tanto. El reconocimiento teórico de este crucial factor desaloja la eventual incidencia de herramientas contaminadas por cualquier clase de normatividad.

Otra noción cuya aplicación deviene normativa es la de entendimiento intersubjetivo, en tanto ella favorece una ineludible integración social plena, desde la interpretación luhmanniana. Para rebatirla, Luhmann (1996a) reafirma la autorreferencialidad y clausura operativa de los sistemas psíquicos y sociales, principios que hacen estallar la posibilidad de concretar la intersubjetividad. Si cada sistema se encuentra cerrado frente a su entorno y tiene la habilidad de observarse a sí mismo (o de observar cómo observa otro sistema, a lo sumo), “cada sistema es un ‘inter’ distinto” (Luhmann, 1998b: 26). Luego, en caso de conseguir un consenso, no necesariamente habría un acercamiento, puesto que eso interferiría con la clausura sistémica. Los efectos “adversos” de la comunicación –en tanto opuestos a un consenso racionalmente motivado, como hemos detallado a propósito de la crítica a la situación ideal de habla-, no pueden ser solucionados con más comunicación, ya que la comunicación por sí misma y en su carácter no teleológico, no certifica la integración. Por estas razones, Luhmann (1998b) descarta la intersubjetividad para la edificación de una teoría (exclusivamente) social, rastreando un concepto que “no precisa de fundamentaciones psíquicas o trascendentales” (p. 28) y que no dé cuenta de la construcción de algo así como una conciencia colectiva común: la emergencia de la comunicación como unidad. Ella no vendría dada por un consenso total, que impulse la coordinación de planes y acciones, sino por la síntesis de tres selecciones y la autonomía que confiere la clausura operativa de los sistemas.

Así como el entendimiento intersubjetivo retrata una poderosa cohesión social, la acción comunicativa es percibida como una proyección puramente inclusiva. El motivo estriba en que cualquier sujeto capaz de hacer uso del lenguaje puede participar en la comunicación, de acuerdo con el discípulo de Adorno. Contra este punto de vista, Luhmann (1998a) reivindica la inseparabilidad entre la comunicación y la forma inclusión/exclusión. Toda operación implica una reducción de complejidad, por lo que algunos elementos del universo pueden ser seleccionados, mas no su totalidad. Así, cada vez que algo es seleccionado para formar parte de un sistema, lo no indicado es inexorablemente excluido. La misma mecánica se replica en cada subsistema social, donde la comunicación distingue entre

quienes pueden participar de ella y quienes no. Este proceso explica la existencia de una gran masa de marginados, cuyos ecos Luhmann (1993) encuentra en los crecientes movimientos de protesta.

### **A modo de cierre: algunas reflexiones provisionarias**

La relectura del planteo habermasiano desde una óptica que se autocalifica como estrictamente científica, abre un campo de nuevas interpretaciones. La atribuida insistencia en un modelo de sociedad al cual es imperativo acercarse, imprime a la teoría un tono teleológico y normativo, que significa el descuido de los fenómenos sociales “tal como ellos se dan”. En ese sentido, se restituye una imagen del mundo parcial, distorsionada y que desatiende a la dinámica comunicativa cotidiana y real, haciéndola pasar por una disfuncionalidad. La dimensión normativa de una racionalidad comunicativa con una fuerte pretensión universalista, no sería capaz de dar cuenta de los modos (no siempre orientados hacia un acuerdo racional) en que se produce y reproduce el orden social. Más que una crítica ideológica, la de Habermas sería, pues, ideología con apariencia teórica. Luhmann sugiere, por su parte, que la crítica científica quede ligada a la reflexividad aportada por las observaciones de segundo orden, evitando algo así como posturas de corte moralista. Para conocer la sociedad, es necesario describirla *en* la sociedad misma, sin apelar al plano del deber ser.

Tal como se desprende del desarrollo de este trabajo, el horizonte problemático en el que se inscriben los autores dista mucho de ser el mismo. Un análisis comparado de sus planteos debería tener en cuenta esto, ya que de otro modo se correría el riesgo de someter a uno de los autores a una crítica exterior, convirtiendo en parámetro la teoría desde la cual se posiciona y excluyendo otro tipo de crítica. Por ello, más que volver a Habermas para cuestionar a Luhmann, optamos por dejar planteados una serie de interrogantes relevantes para el abordaje de las objeciones que podrían realizarse a la crítica luhmanniana.

A partir de las observaciones de segundo orden, Luhmann cuestiona la autoexternalización de la crítica. Sin embargo, tal como lo muestra el compromiso con la reactualización de una crítica normativa, el interés de Habermas por el entendimiento intersubjetivo no puede ser tildado de asumir una posición objetivista o exterior frente a la práctica comunicativa cotidiana. En todo momento, Habermas se esfuerza en resaltar que es necesario asumir la actitud del participante frente al carácter cosificador de una actitud del observador externo, por lo que la actitud realizativa cobra relevancia. Con ello, podríamos pensar en una convergencia (no reconocida) entre ambos planteos: si la observación y la



crítica (y, por ello, la transformación social, desde la postura habermasiana) no pueden realizarse sino a través de la comunicación y ella es el sostén de la realidad social, entonces, no habría capacidad de decir algo si no es *en* la sociedad.

Aun con el marcado tono consensualista que posee la apuesta teórica y política habermasiana, la existencia del disenso podría ser rastreada a partir del momento en que es precisamente la existencia de un desacuerdo en torno a un acto de habla lo que da lugar a la posibilidad de continuar con la interacción mediante el discurso. A esto debe añadirse el hecho de que existen diferentes modos de solventar estas divergencias, ya sea mediante el recurso a una acción estratégica que recurra a pretensiones de poder para imponer un consenso o a través de un acuerdo racional que se apoye en la fuerza vinculante del componente pragmático del lenguaje cotidiano.

Consideramos que, a partir de la centralidad que cobran las observaciones de segundo orden, sería pertinente indagar sobre las consecuencias políticas del (pretendido) pensamiento despolitizado y no normativo de Luhmann.

Por último y como correlato de las cuestiones aquí trabajadas, sostenemos la pertinencia del planteo de los siguientes interrogantes: ¿resulta factible la ideación de una ciencia plenamente neutral, que dé cuenta de los fenómenos del mundo social “tal como estos suceden”, y no de otra forma? ¿Bajo qué óptica podría determinarse ese “tal como suceden”? En caso de ser así, ¿no se trataría de una perspectiva totalitaria, acaso? Probablemente, muchas teorías (tal vez, todas, aunque en grados distintos) hacen un uso normativo de ciertos conceptos, aun cuando no lo expliciten.

## **Referencias bibliográficas**

Arnold, M. (septiembre, 2009). *Habermas y Luhmann: continuidades y discontinuidades*. En Conferencia Internacional: Jürgen Habermas, 80 años. Crítica, Razón y Comunicación, Universidad Diego Portales/Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, Chile. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/151169553/Marcelo-Arnold-Habermas-y-Luhmann-Continuidades-y-Discontinuidades#scribd>

Cohen, J. y Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica

Fabra, P. (2008). *Habermas: lenguaje, razón y verdad*. Madrid: Marcial Pons.

- Gripp-Hagelstange, H. (2004). "Niklas Luhmann o: ¿en qué consiste el principio teórico sustentado en la diferencia?". En J. Torres Nafarrate, *Luhmann: la política como sistema* (pp. 19-42). México: Universidad Iberoamericana/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1986). "Ciencia y técnica como 'ideología'". En *Ciencia y técnica como "ideología"* (pp. 53-112). Madrid: Editorial Tecnos.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, vol. 1. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, vol. 2. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1994). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini.
- Habermas, J. (1997). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Heler, M. (2007). *Jürgen Habermas y el proyecto moderno: cuestiones de la perspectiva universalista*. Buenos Aires: Biblos.
- Honneth, A. (2009). "La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad". En *Crítica del agravio moral* (pp. 249-274). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Luhmann, N. (1992). En el ocaso de la sociología crítica. *Sociológica*, 7 (20). Recuperado de <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/2012.pdf>
- Luhmann, N. (1996a). *Introducción a la teoría de sistemas*. México D. F.: Anthropos.
- Luhmann, N. (1996b). *La ciencia de la sociedad*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (1997). *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. Barcelona: Anthropos/Universidad Iberoamericana/Universidad Católica de Chile.

- Luhmann, N. (1998a). Inclusión y exclusión. En J. Beriain y J. M. García Blanco (Eds.), *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia* (pp. 121-142). Madrid: Editorial Trotta.
- Luhmann, N. (1998b). Intersubjetividad o comunicación: dos diferentes puntos de partida para la construcción sociológica. En J. Beriain y J. M. García Blanco (Eds.), *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia* (pp. 21-35). Madrid: Editorial Trotta.
- Luhmann, N. (1998c). *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*. México: Anthropos.
- Luhmann, N. y De Giorgi, R. (1993). *Teoría de la sociedad*. México D. F.: Triana.
- Lukács, G. (1984). “La cosificación y la conciencia del proletariado”. En *Historia y conciencia de clase* (pp. 7-159), vol. 2. Madrid: Sarpe.
- Romero cuevas, J. M. (2009). J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 1, 72-87.
- Urteaga, E. (2010). La teoría de sistemas de Niklas Luhmann. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 15, 301-317. Recuperado de [www.uma.es/contrastes/pdfs/015/ContrastesXV-16.pdf](http://www.uma.es/contrastes/pdfs/015/ContrastesXV-16.pdf)