

Interpretación filosófica del debate entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann

I

El método de este estudio es el de la investigación hermenéutica de Paul Ricoeur. Particularmente, el de una vía larga de la hermenéutica, es decir, que no inicia con una ontología de la comprensión, con la Analítica del ser-ahí – operación que el autor denomina vía corta de la hermenéutica – sino que diferencia tres campos: el semántico/descriptivo, consistente en especificar el símbolo en su significación literal¹; el reflexivo/explicativo, que reduce el símbolo a alegoría, que lo refiere “a sus causas, a su origen o a su función, ya sea sociológica, psicológica o de cualquier otro orden” (2008: p. 289), y; el existencial, encaminado a la comprensión de sí por medio de la comprensión del otro, a la reapropiación del esfuerzo propio por existir².

El problema de investigación, es la posibilidad/imposibilidad de una meditación ética capaz de ser indiferente al contexto de su emergencia. La cita que nos dirige es la sentencia última de *Finitud y culpabilidad*, obra de Ricoeur publicada en 1960: “Una filosofía que, en un primer momento, se ha alimentado de la plenitud del lenguaje es la única que, después, puede mostrarse indiferente a las formas de acceso a su problemática, así como a las condiciones de su ejercicio, y seguir constantemente preocupada por tematizar la estructura universal y racional de su adhesión” (2004: p. 490). El pensamiento ético no los concebimos como justificación de normas morales (Apel) o como teoría de la moral (Luhmann), sino a la manera de Spinoza, es decir, a la capacidad de transitar de la alienación a la liberación por medio del conocimiento de sí: “si seguimos el uso spinoziano de la palabra ética, debemos decir que la reflexión es ética desde antes de convertirse en una crítica de la moralidad. Su objetivo es captar al *ego* en su esfuerzo por existir, en su deseo de ser

[...] *La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo*” (2008: p. 299).

Las fuentes utilizadas son las teorías que, a nuestro juicio, representan las dos perspectivas contemporáneas más difundidas sobre nuestro problema de investigación: la teoría crítica de Jürgen Habermas y la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann. En ambos casos, el pensamiento ético – entendido de diferentes formas – depende del diagnóstico empírico sobre la sociedad moderna: en el primer caso, de la coexistencia integración social/integración sistémica; en el segundo caso, de la universalidad de la diferenciación funcional. En ambos casos, el pensamiento no puede mostrarse indiferente a las formas de acceso a su problemática. Como es propio de la investigación hermenéutica, suponemos que ambas teorías *dicen más de lo que dicen o quieren decir*. Cuando nos referimos a la significación simbólica de las teorías, entendemos símbolo como “toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero” (p. 17). En síntesis, nuestro propósito

¹ “Comprender el símbolo es volver a colocarlo en una totalidad homogénea, pero más vasta que él, y que, en su mismo plano, conforma un sistema” (2008: p. 270). En este caso, símbolo alude a “toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero” (p. 17).

² “La situación inicial de la cual procede la reflexión es el olvido; estoy perdido, extraviado, en medio de los objetos, y separado del centro de la existencia, como estoy separado de los demás y soy enemigo de todos. Sea cual fuere el secreto de esta *diáspora*, de esta separación, significa que, ante todo, no poseo lo que yo soy” (p. 298)

no difiere de lo que Ricoeur, en *El conflicto de la interpretaciones* realiza con la obra de Lévi-Strauss o Freud (pp, 31-94; pp. 95-194).

II

En el campo semántico, que alude al significado directo, primario y literal de las obras, distinguimos tres planos: teórico, empírico y normativo.

La obra de Habermas se sustenta en un concepto amplio de racionalidad que no se reduce a la verdad o la eficacia. En este concepto, se deslindan cuatro tipos de acción, cada una referida a una pretensión de validez y a un mundo determinado. En los cuatro casos, la racionalidad posee dos criterios: la simetría (igualdad de los agentes del discurso) y la no coerción (la libertad frente a los imperativos de la tradición).

La acción estratégica, cuya validez es la eficacia, relaciona a un sujeto con el mundo objetivo (totalidad de entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos). La acción regulada por normas, cuya validez es la rectitud normativa, relaciona a un sujeto con el mundo social (totalidad de interacciones interpersonales legítimamente reguladas). La acción dramatúrgica, cuya validez es la autenticidad, relaciona a un sujeto con el mundo subjetivo (totalidad de vivencias privilegiadas para cada cual). La acción comunicativa alude a la posibilidad de los agentes del discurso de entenderse sobre una situación para poder coordinar planes de acción. Se refieren de forma simultánea al mundo objetivo, al mundo social y al mundo subjetivo (1992: pp. 110-146).

Esta perspectiva amplia de la racionalidad permite a Habermas concebir la racionalización social como la proliferación de un tipo de integración no basado en la tradición sino en la acción comunicativa, en el consenso libre de individuos capaces de lenguaje y acción.

Contrariamente a Habermas, la teoría de Luhmann no inicia con un estudio de los tipos de acción, sino que trata sobre un tipo de forma, a saber, la forma sistema/entorno. Forma se refiere a un suceso del mundo que opera determinando una marca entre dos partes, lo que hace imposible transitar de una parte a la otra sin atravesar la marca. Los elementos acoplados débilmente que permiten la impresión de una forma se denominan *medium*. La forma sistema/entorno es una distinción en donde una parte de la forma (el sistema), puede observar la forma misma, la unidad de la diferencia, y distinguir la propia distinción sistema/entorno que le es constitutiva. Los sistemas capaces de esta operación constituyen sistemas autopoieticos: que producen no solamente sus estructuras – las condiciones para que en sus operaciones algunas causas, pero no todas, sean necesarias para determinados efectos – sino también sus mismos elementos (2007: pp. 5-155).

En la sociedad, el *medium* para el surgimiento de los sistemas sociales es el sentido. Las operaciones de los sistemas sociales son las comunicaciones (no las acciones). La de los sistemas psíquicos, los pensamientos. En la teoría social de sistemas, la acción no puede corresponder a la unidad de lo social, sino que se constituye por un proceso de adjudicación: siempre encuentra su unidad en un sistema y surge de las posibilidades de desviación de otras acciones.

En el plano empírico, en el diagnóstico histórico del advenimiento de la sociedad moderna, Habermas distingue dos periodos: primero, el desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida; segundo, la colonización del mundo de la vida por parte del sistema. En estos periodos es posible observar la siguiente secuencia: la diferenciación del mundo de la vida (el fondo apromblemático de la acción, que en cada situación opera como plexo de remisiones que abandona la trivialidad y su solidez incuestionada) en cultura (el saber acumulado en forma de interpretaciones), sociedad (las organizaciones socialmente legítimas) y personalidad (las competencias que transforman a un sujeto en capaz de lenguaje y acción); la consecuente diferenciación entre la acción orientada al entendimiento y la acción instrumental; del contexto de la acción orientada al entendimiento surge un tipo de

integración basada en el consenso simétrico y no coercitivo (integración social); del contexto de la acción instrumental surge un tipo de integración sustentada en medios de comunicación deslinguistizados e indiferentes a la comunicación moral (integración sistémica); la integración sistémica invade la integración social (1992b: pp. 161-280)

Para Luhmann, en cambio, antes de la diferencia entre consenso o conflicto, fundamental en Habermas, la integración opera como la reducción de los grados de libertad de los sistemas parciales (reducción producida por la reduplicación de la diferencia sistema/entorno al interior de la sociedad misma). La integración (entre sistemas parciales), por tanto, cohabita con la desintegración (la clausura autopoiética de estos sistemas). Contrariamente a la teoría de la acción comunicativa, no es el consenso el que posibilita la integración, sino la dialéctica integración/desintegración la que permite el consenso, es decir, que el consenso no posee efecto integrador alguno. Luhmann denomina a la coordinación de las relaciones sistema/sistema en un sistema total: formas de diferenciación (2007: pp. 471-625).

La sociedad moderna es una forma de diferenciación en donde la unidad de la diferencia sistema/entorno de cada sistema parcial es la función que dicho sistema (no su entorno) desempeña para el sistema total. Es decir, que los diferentes campos de la política, la economía, el arte, el derecho, entre otros, devienen en sistemas clausurados autopoiéticamente. Para Luhmann, lo que Habermas denomina integración sistémica, abarca la totalidad de lo social (no como totalidad ni coherencia, si no como integración/desintegración).

De ambos diagnósticos del proceso de la modernidad surgen dos posiciones normativas distintas. Habermas aboga por una ética procedimental (basada en el proceso del discurso), cognitiva (que permite fundamentar normas morales) y universal (que posee validez en todos los contextos del discurso). El objetivo fundamental es formular las condiciones para que la sociedad se organice en torno al consenso simétrico y no coercitivo (2000; 1985). Estas condiciones no son en sí mismas normas morales, como en la ética del discurso de Apel, sino reglas del discurso, y solamente pueden llevarse a cabo en el universo de la acción comunicativa ajena a la mediación de los sistemas sociales regidos por medios: solamente pueden efectuarse en un estado concreto de evolución socio-cultural, a saber, en una sociedad en donde es posible la integración social. En este punto, en la dependencia del pensamiento ético frente al diagnóstico histórico de la sociedad moderna, coinciden Apel y Habermas.

Luhmann, por su parte, considera que, si bien la comunicación moral persiste en la sociedad moderna, las operaciones tanto de los sistemas funcionalmente diferenciados como de la comunicación regida por medios de comunicación simbólicamente generalizados son indiferentes a la moral. En la sociedad moderna la moral no posee efecto integrador. Luhmann propone una reflexión ética autorreferencial que observe la unidad de la diferencia de la propia distinción bueno/malo, y que se considere no un pensamiento moralmente superior, sino una distinción entre distinciones. Al igual que en Habermas, esta postura sobre el pensamiento ético se sustenta en un diagnóstico empírico: en la universalidad de la diferenciación funcional.

III

Podemos apreciar que en ambas teorías los límites y alcances del pensamiento ético – entendido por Habermas como reglas del discurso y por Luhmann como teoría de la moral – dependen de la presencia de un determinado estado de evolución-sociocultural, de un diagnóstico sobre las cualidades de la sociedad moderna. En Luhmann, esta dependencia es notoria: el mismo método de investigación de la teoría de sistemas, el funcionalismo, es también la operación constitutiva de la sociedad moderna, de la diferenciación funcional (Miranda, 2012): el universo tras el argumento condiciona inevitablemente la estructura de la argumentación, que deviene en imagen metafórica del universo observado. Para la teoría de sistemas esto no constituye un problema, pues se sabe desde un principio como un subsistema (ciencia social) de un subsistema (ciencia) de la sociedad. Tanto en Habermas

como en Luhmann la observación sociológica determina los postulados filosóficos. El anti-humanismo de la teoría de sistemas no puede sino manifestarse en una sociedad funcionalmente diferenciada. El humanismo de Habermas no puede sino surgir en el contexto de una sociedad en donde la integración mediada por el consenso – presente desde el origen de la socialización en la estructura interna del lenguaje – es efectiva. Nuestro argumento no es sociológico y luego filosófico como el de ambos autores. Tampoco es filosófico y luego sociológico. Antes bien, es radicalmente sociológico y radicalmente filosófico a la vez.

Estas posturas – el humanismo y el anti-humanismo radical – no son casualidad. Corresponden a un nuevo episodio de un conflicto presente en el seno de la auto-descripción moderna, y que se inicia con la controversia entre la ilustración francesa y el romanticismo alemán. Ambas son posturas antropológicas, humanismos. El de Habermas es positivo: considera que el destino de la humanidad radica en la manifestación, en el mundo histórico y contingente, de una propiedad inherente a la constitución misma de su humanidad, que en este caso es la posibilidad, presente en la estructura interna del lenguaje, del reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez que los actos de habla comportan. El de Luhmann es negativo: considera que toda consideración no puede sino ser histórica y contingente. De autores como Schelsky, Bumener y Marquard, el autor de *La sociedad de la sociedad* hereda la idea de la universalidad de la contingencia, de la condición carencial del ser humano, del “estado de abandono” del ser-ahí. No es casualidad que Mascareño se refiera al negativamente humanista anti-humanismo teórico de Niklas Luhmann.

Al interpretar ambas teorías como humanismo positivo y negativo, transitamos del plano teórico al filosófico, desde el reflexivo al existencial, pues a lo que finalmente nos referimos es a la infinitud y la finitud, a la trascendencia y la inmanencia, al ser y al no ser del ser. Tanto la postura de Habermas como la de Luhmann subordinan los obstáculos y posibilidades del pensamiento ético a uno de estos dos polos: Habermas habla de una posibilidad presente en la estructura misma de lo humano; Luhmann habla de lo humano como posibilidad. Nuestra hipótesis es que la ética, entendida al modo de Spinoza, como el tránsito de la alienación a la liberación por medio del conocimiento de sí, se arraiga en la desproporción de un ser que no coincide consigo mismo, de un ser desproporcionado, intermediario entre el ser y la nada.

IV

Esta desproporción, la paradoja finitud/infinitud, es posible de aprehender según Ricoeur por medio de una reflexión pura, es decir, una forma de comprender y comprenderse que no procede de la imagen, símbolo o mito. El autor distingue tres etapas de este procedimiento.

Primero, la síntesis trascendental, el examen de la constitución de la conciencia del objeto. Segundo, la síntesis práctica, el examen de la constitución de la conciencia de sí. Finalmente, una propuesta de filosofía del sentimiento que intenta dirigirse hacia el propósito fundamental del plano existencial de la investigación hermenéutica: la reapropiación del esfuerzo por existir, de lo uno perdido con la distinción conciencia/mundo. Si lo expresamos en términos de teoría de sistemas, solamente el pensamiento que surge como una distinción sistema/entorno en un contexto de distinciones sistema/entorno puede recuperar lo uno extraviado con la distinción. Esto extraviado, que la escolástica denominaba como lazo de connaturalidad entre mi ser y los seres, es la ineludible participación humana en un nosotros, en un ser-con, y unas ideas, en un ser-para. A este punto se dirige la crítica de Sloterdijk a Luhmann cuando afirma: “los politólogos deberían saber, desde Castoriadis, Claessens y Luhmann que las sociedades son sociedades mientras imaginan con éxito que son sociedades” (1994: p. 3).

En la primera parte de la reflexión pura, en la síntesis trascendental, centrada en las condiciones de objetividad de la cosa, lo primero que el pensamiento muestra es una distinción. Por un lado, se

reciben las cosas. Por otro, se las determina en el pensamiento. En el recibir el saber se revela como el *aquí desde donde* cada cual se abre al mundo. Todo abrirse al mundo es paralelo a la cerradura de la perspectiva propia. En palabras de Luhmann, toda operación de sentido no puede sino efectuarse en un sistema (psíquico o social) cerrado en la constitución de sus elementos (comunicaciones o pensamientos). Este recibir, que se cierra al abrirse, es la finitud del conocer: “el punto de vista es el ineludible estrechamiento inicial de mi apertura al mundo” (2004: p. 41). Pero, el expresar esta finitud muestra que es el mismo ser humano, en su ineludible finitud, el que se refiere a la misma: la finitud es entonces una finitud decible, y que en la misma aprehensión de la perspectiva como perspectiva, del punto de vista como punto de vista, elude la finitud: “La finitud del hombre, decíamos, es de tal forma que puede conocerse y decirse; y no se puede decir sino porque el habla ya es ella misma transgresión del punto de vista, de la perspectiva finita” (p. 82). En el lenguaje, en lo mundo de lo decible, las cosas permanecen incluso en la ausencia en la forma de remisiones de sentido dispuestas a ser actualizadas en la comunicación o el pensamiento. El conocimiento no es solamente mirada situada, sino transgresión de la situación. La síntesis entre la perspectiva y el lenguaje, entre la cerradura inherente a toda apertura al mundo, es la conciencia, pero no la conciencia de sí, sino conciencia en general, puro y simple proyecto del objeto.

En la síntesis práctica, centrada no en el yo pienso sino en el yo quiero, la dualidad perspectiva/lenguaje deviene en la dualidad deseo/dicha. Por un lado, la constitución subjetiva no puede sino operar como carencia experimentada. En el deseo, que luego se condensa en carácter, se está al lado de lo deseable. “En el deseo, estoy abierto a todos los acentos afectivos de las cosas que me atraen o me repelen” (p. 71). Pero, en la conciencia del deseo, del deseo decible, se abre la posibilidad de la trasgresión del mismo. En el saberse *dirigido hacia* se revela la particularidad de la consideración propia. Esta estrechez revelada corresponde a la dicha (concebida no como amor propio – como en Kant – sino como proyecto). La síntesis carácter/dicha, para Ricoeur, consiste en lo humano como ideal de sí. No es aún conciencia de sí para sí. “Me atrevería a decir que la persona no es todavía conciencia de sí para sí; es solamente conciencia de sí en la representación Ideal del sí” (p. 87).

Tanto en la síntesis trascendental (el proyecto del objeto) como en la síntesis práctica (el proyecto de lo humano), la desproporción finitud/infinitud opera como polaridad objetiva. Contrariamente, en la filosofía del sentimiento, la tercera etapa de la reflexión pura, se arriba en la unidad sin término “Mientras que, con la representación, nos contraponemos objetos, el sentimiento atestigua nuestra coadaptación, nuestras armonías y nuestras desarmonías electivas, en relación con unas realidades cuya efigie afectiva, a modo de «bueno» y de «malo», llevamos dentro de nosotros” (p. 106).

En el sentimiento, según Ricoeur, están presentes dos tipos de terminaciones afectivas. En primer lugar, el placer (finalización de la actividad sin trabas). En segundo lugar, la dicha (no como negación del placer, sino como su afirmación plena, pero que se logra sólo si se interrumpe el placer finito). Esta dicha, la forma de placer no susceptible de plenitud finita, es la dicha de formar parte del ser que no es lo radicalmente otro, sino el espacio originario donde la existencia se manifiesta, y es posible solamente debido a la exigencia de totalidad de las condiciones (razón, en el sentido kantiano) para el cumplimiento de la misma. Entonces, sentimiento amerita de la razón, pero la razón necesita, para poder plantear esta exigencia que le es propia, del sentimiento, no como el yo-siento propia de un ser que es ya previamente al sentir, sino como comprensión originaria del ser mismo. Esta pertenencia dichosa al ser, se realiza en dos dimensiones: la participación humana en un Nosotros (una vida común); la participación humana en unas Ideas (unas obras comunes). Lo que el sentimiento revela es el objetivo central del plano existencial de la investigación hermenéutica: la reapropiación de nuestro propio deseo de existir.

V

Solamente un pensamiento contingente, que no puede sino operar como perspectiva, como deseo, como placer, puede trascender la propia contingencia, operar como lenguaje, como dicha. Solamente el pensamiento que en cada caso se descubre en una cultura y no en otra, es capaz de trascender las condiciones de la propia cultura. Esta postura es radicalmente contraria a la de Luhmann y Habermas. Para sustentarla, tuvimos que interpretar la obra de ambos autores como expresiones del pensamiento basadas en la finitud y en la infinitud respectivamente, y afirmar que la ética no se subordina a ninguno de estos dos planos, sino que se arraiga en el devenir de un ser desproporcionado, que no coincide consigo mismo, en el que opera en cada caso la paradoja finitud/infinitud. “El hombre está tan destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la beatitud como obcecado por una perspectiva, arrojado a la muerte y encadenado al deseo” (p. 24). Nuestra consideración final es: no podemos sino habitar en la dicha de pertenecer al ser que se realiza en el ser-con y en el ser-para.

Nuestra investigación, que inicia con una interrogante, la imposibilidad/posibilidad del pensamiento ético de ser indiferente al contexto de su emergencia, finaliza con otra: expresada ya la dicha de pertenecer a este ser que se realiza en el ser-con y en el ser-para ¿podemos retornar, con esta pertenencia re-apropiada, a la justificación de normas morales concretas?

Bibliografía

- Habermas, Jürgen (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península
- Habermas, Jürgen (1992), *Teoría de la acción comunicativa I: racionalización de la acción y racionalización social*, España: Taurus
- Habermas, Jürgen (1992b), *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*, España: Taurus
- Habermas, Jürgen (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta
- LUHMANN, Niklas (1989), “La moral social y su reflexión ética” en Palacios, Francisco, *Razón, ética y política: el conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona: Anthropos, 1989. pp. 47-58.
- LUHMANN, Niklas (1992), “El ocaso de la sociología crítica”, *Perspectivas y problemas teóricos de hoy*, año 7, n° 20
- Luhmann, Niklas (2007), *La sociedad de la sociedad*, México: Herder
- Miranda, Patricio (2012), *La precomprensión de lo humano en la sociología de Luhmann*, Santiago: Ediciones Alberto Hurtado
- Ricoeur, Paul (2004), *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta
- Ricoeur, Paul (2008), *El conflicto de las interpretaciones*, México: Fondo de Cultura Económica
- Sloterdijk (1994), *En el mismo barco*, España: Siruela