

Reflexiones sobre una teoría de la democracia en un mundo globalizado. Notas sobre el debate Habermas/Luhmann

Carlos Iglesias; Gerardo Prado; Marcelo D'Amico; Aquiles Kobialka, Cinthya Arizono

AUTORES: Facultad de Trabajo Social. Universidad Nacional de Entre Ríos. Almirante Brown N° 54 - Paraná CP E3102FMB - Entre Ríos - Argentina (Paraná, Entre Ríos, Argentina).

CONTACTO: carlostd_iglesias@hotmail.com

Resumen

“¿En qué sentido perjudicaría la globalización a la capacidad de autocontrol democrático de una sociedad nacional? ¿Existen para los déficits que aparecen a nivel nacional equivalentes funcionales en un plano supranacional?... ¿La globalización de la economía es una fuerza incontrolable e inflexible a la que se subordina inevitablemente la democracia liberal?” (Habermas, J.; 2000: p. 92).

El proyecto no pretende dar cuenta del problema intentando agotar la bibliografía existente, creemos más productivo, llevar la reflexión hacia las teorías de Niklas Luhmann y Jürgen Habermas. Cuyos constructos parten de diferencias directrices opuestas: sistema/entorno el primero; sistema/mundo de la vida el segundo. Se intentará en este breve espacio dar cuenta de la coherencia de los constructos teóricos de ambos autores y cómo la democracia se “embraga” en cada uno de ellos.

Palabras clave: sistema/entorno; sistema/mundo de la vida; comunicación; intersubjetividad; democracia

Objetivos

- Coadyuvar a la construcción de un espacio de reflexión sociológico de la problemática relación entre la democracia, el estado-nación y mundo globalizado.
- Comprender la coherencia interna de la Teoría de la Acción Comunicativa.
- Reflexionar sobre la articulación entre la teoría habermasiana y su teoría de la democracia deliberativa.
- Comprender la coherencia interna de la Teoría de los Sistemas Sociales.
- Reflexionar sobre el lugar de la democracia en el constructo luhmanniano.
- Comparar el tipo de sociedad que emerge a partir de la distinción sistema/entorno con aquella que deriva de la diferencia sistema/mundo de la vida.
- Detectar desplazamientos en las estrategias argumentativas de ambos pensadores.
- Contribuir a la formación de recursos humanos en el área socio-histórico-antropológica de la unidad académica.
- Generar un espacio de discusión interdisciplinario necesario y urgente que permita limar asperezas entre disciplinas de un alto grado de generalidad y trayectos curriculares específicos.

Metodología

La metodología se desprende de los puntos anteriores, asumimos junto a Jeffrey Alexander que las teorías sociológicas son discursos argumentativos y que la verdad de una teoría refiere sin dudas a su potencial explicativo pero también a su coherencia interna. Así como ya señaló *ut supra* la investigación consta de tres momentos distinguidos analíticamente:

Se realizó un recorrido por la historia intelectual de ambos pensadores y mostrar la coherencia teórica y metodológica de la Teoría de la Acción Comunicativa (TAC) y la Teoría de los Sistemas Sociales (TSS). Se puso especial énfasis en la influencia que posee el pensamiento sistémico de Parsons, tanto en Habermas como en Luhmann y sus diferentes recepciones.

Se reflexionó sobre la conceptualización de la democracia en cada constructo teórico y en su articulación con los mismos.

Un tercer momento refirió a la comparación de ambas argumentaciones teóricas y se arribaron a conclusiones sobre el potencial explicativo de cada una de ellas.

Desarrollo

Habermas: de la Teoría de la Acción Comunicativa a la Democracia Deliberativa

La Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas¹ es una teoría de la sociedad que se presenta a sí misma como paradigma de las ciencias sociales, parte de la diferencia directriz *sistema/mundo de la vida* e intenta complementar ambas categorías opuestas a lo largo de la historia de la teoría. La última gran obra de Habermas, "Facticidad y Validez"² en conexión directa con TAC, defiende una propuesta política de una *Democracia radical o deliberativa* apoyada en un Estado de Derecho y sostenida por el *poder comunicativo*.

Creemos pertinente sumar a TAC como complemento necesario, una *teoría de la racionalidad*, y no menos importante, una *pragmática formal (universal)* cuya importancia para su proyecto el propio

1. Habermas, J.; *Teoría de la acción comunicativa*, 2t, Taurus, Buenos Aires, 1989, en adelante TAC.

2. Habermas, J.; *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, en adelante FV.

Habermas vindica. Habermas va a elaborar un concepto de racionalidad específica del lenguaje, una racionalidad comunicativa que le permite ir más allá de su concepción instrumentalizada. (Habermas, J.; 1990: p. 54)

El camino hacia una pragmática universal comienza cuando defiende la superioridad del enfoque hermenéutico y su “pretensión de universalidad”. Habermas se refiere a una hermenéutica “filosófica” que se distingue del arte de la persuasión tanto como de la lingüística, ya que esta no atiende a la competencia comunicativa sino a un sistema de reglas que prescinde de la dimensión pragmática vital para el primero. La hermenéutica, por su parte, tematiza un hablante competente comunicativamente (y situado) y presupone ya la competencia lingüística.

La hermenéutica debería ser capaz de explicar cómo se puede pasar de un lenguaje monológico a otro dialógico. Estas cuestiones plantearían un límite a la pretendida universalidad de la hermenéutica que no podría penetrar en los lenguajes formales ni en las teorías científicas. Pero para el filósofo alemán el lenguaje natural no puede ser rebasado, constituye su “propio” metalenguaje, defiende aquí (junto a K. O. Apel) la idea de una comunidad de habla. Esta última debería servir como principio regulativo que posibilite alcanzar un entendimiento universal y contribuir a la creación de un mecanismo de convivencia en donde la comunicación esté exenta de coacciones.

Para poder sostener esto Habermas tiene que demostrar que el lenguaje constituye el medio que posibilita esta “anticipación formal” del principio regulativo. El principio del habla racional debe poder deducirse de los lenguajes naturales y permitir la crítica de toda forma de comunicación distorsionada. Defiende la idea de que la acción estratégica, la lucha, la competencia, son derivadas de la acción orientada al entendimiento (en otro lugar las llamará “parasitarias”). Junto a Apel vindica el abandono de la primacía metodológica del observador externo de comportamientos para adoptar una *actitud realizativa*, es decir, suponer que compartimos con los demás condiciones normativas de posibilidad del entendimiento que “ya” hemos aceptado. Estas condiciones son posibles gracias a la base de validez del habla que porta *pretensiones de validez*, que permiten la tensión entre lo fácticamente vigente y la validez que trasciende lo contextual.

Al hablar de condiciones normativas se presenta la trascendentalidad de todo acto de habla orientado al entendimiento en el sentido no reductivo de la “base de validez del habla” (y no solo a la dimensión axiológica y normativa de regulaciones).

Las pretensiones de validez son cuatro (y solo cuatro):

1. La *inteligibilidad* de toda expresión comunicativa.
2. La *verdad* de aquello sobre lo que está dando a entender.
3. La *veracidad* de que el hablante se está dando a entender.
4. La *corrección* que porta el acto al entenderse con los demás.

El propio Habermas ofrece una síntesis de su tesis:

“El hablante tiene que elegir una expresión *inteligible*, para que, hablante y oyente puedan *entenderse entre sí*; el hablante tiene que tener la intención de comunicar un contenido proposicional *verdadero*, para que el oyente pueda *compartir el saber* del hablante; el hablante tiene que querer expresar sus intenciones de forma *veraz*, para que el oyente pueda *creer* en la manifestación del hablante (pueda fiarse de él); el hablante tiene, finalmente, que elegir una manifestación *correcta* por lo que hace a las normas y valores vigentes, para que el oyente pueda aceptar esa manifestación, de suerte que ambos, oyente y hablante, puedan *concordar entre sí* en esa manifestación en lo que hace a un transfondo normativo intersubjetivamente reconocido. Por lo demás, la acción comunicativa sólo puede proseguirse sin perturbaciones mientras todos los participantes supongan que las pre-

tensiones de validez que unos a otros se plantean, son pretensiones planteadas con razón.” (Habermas, J.; 1994: p.304)

El programa de reconstrucción de la base de validez universal del habla denominado *pragmática universal* tiene por objetivo tematizar las propiedades pragmáticas del lenguaje. Las reflexiones sobre el lenguaje desde la perspectiva de la filosofía analítica tanto como del estructuralismo lingüístico se habían basado primariamente en los aspectos sintácticos y semánticos abstrayendo la dimensión pragmática.

Para resolver el problema, Habermas recurre a la teoría de los actos de habla de Austin y Searle. Habermas va a defender la tesis de que también el habla puede analizarse de la misma manera que las emisiones lingüísticas:

El *principio de expresabilidad* de Searle le permite distinguir el significado *literal* de una expresión y el conjunto de saberes de fondo (*background assumptions*). Esto permite diferenciar entre un plano ilocucionario intersubjetivo en el cual los hablantes establecen relaciones y el plano locucionario o proposicional mediante el cual se refieren a experiencias y estado de cosas.

Esta doble estructura del habla es inmanente al lenguaje y debe ser supuesta por dos hablantes que quieran comunicarse entre sí sobre algo. Habermas va a relacionar las pretensiones de validez con los distintos tipos de actos de habla, así: a un modo comunicativo cognitivo corresponde un acto de habla *constatativo* (con contenido proposicional) y su pretensión de validez es la verdad; al modo interactivo un acto *regulativo* (relación interpersonal) y su pretensión es la rectitud o corrección; y finalmente, al modo expresivo un acto *representativo* (intención del hablante) y su pretensión es la veracidad. Aclara que el hablante puede elegir el modo de comunicación pero que desde ya todas las pretensiones de validez se plantean en cualquier acto de habla.

El hablante debe poder dar razones en caso de ser requeridas y si esas razones no son satisfactorias se puede recurrir al plano discursivo de las teorías (actos de habla constatativos) o al discurso práctico (actos de habla regulativos).

Los actos de habla permiten delimitar al sujeto frente a un entorno que observa en actitud objetivante (naturaleza externa); frente a un mundo intersubjetivo que enfrenta en actitud realizativa (sociedad); frente a su propia subjetividad (naturaleza interna); finalmente, frente al propio lenguaje como medio. Estas cuatro “regiones” (arbitrariamente denominadas) se corresponden con las pretensiones de validez que todo acto de habla presupone y que todo hablante debe considerar potencialmente.

El oyente debe a su vez conocer el tipo de razones que el hablante pone en juego y asumir las consecuencias de actuar a partir de lo entendido. Queda claro aquí la conexión entre el *significado* de la manifestación y su *validez* en los términos de una pragmática que conlleva pretensiones de validez.

Emerge entonces la diferenciación entre el plano del *discurso* donde se tematizan las pretensiones de validez y el de la acción donde aquellas se presuponen; los dos planos son dimensiones de comunicación pero el primero exige una competencia argumentativa. El discurso pone en cuestión ese trasfondo aporético que rutiniza el mundo de la vida y diferencia proposiciones que describen el mundo de enunciados normativos que corresponden a la obligatoriedad de un mundo social.

El *lebenswelt* debe distinguirse del plano de suposiciones formales de un *mundo* objetivo y un *mundo* social. Ambos mundos separados por la tradicional teoría del conocimiento se transforman ahora desde el prisma de la pragmática universal en “sistemas de referencias formales” de mundo que pueden tematizarse como verdaderos o correctos.

La función cognitiva del lenguaje alcanza no solo a los enunciados descriptivos del mundo objetivo sino también (y esto es fundamental) a los argumentos normativos. Estas reflexiones fuerzan un esbozo de una “teoría del discurso” o “ética del discurso” que complemente la pragmática universal. Habermas necesita poder fundamentar las pretensiones normativas de su teoría en forma argumentativa lo que hace a partir de los que muchos denominan (y critican) su *cognitivism moral*.

La praxis cotidiana porta pretensiones de validez normativa que en tanto pretensión argumentativa guarda la misma forma que la proposicional aunque se refiera a mandatos o normas. Todos los afectados deberían sentirse obligados a tener en cuenta la perspectiva de los demás, y aceptar el mejor argumento. (Habermas, J., 1996: p.85-86)

Habermas complementa este principio de universalidad (U) con el principio del discurso (D) que pretende mediar entre la abstracción del primero y los contextos de vida intersubjetivamente compartidos. En otras palabras los problemas de la fundamentación y la aplicación. Derrocha mucha energía en demostrar que (U) pertenece al nivel de la lógica de la argumentación mientras (D) atiende a los contextos donde impera la razón práctica.

El punto de vista moral permite pensar individuos obligados moralmente y a la vez autocomprendidos como miembros de una comunidad que se plantea fines colectivos. El principio de discurso permite conectar las evaluaciones concretas de aquello que es correcto hacer con una “gramática de las valoraciones” morales. Habermas se refiere a una moral “postconvencional” no desligada de la política.

Habermas defiende una relación interna entre moral, derecho y política que, aunque sufre desplazamientos, permite entender lo anterior. No es posible desarrollar este punto aquí pero puede señalarse que el lugar de la política (aunque modesto) en TAC cede frente a la “conexión interna” entre el derecho y la moral en Facticidad y Validez (FV) donde vindica el recurso último (no en sentido trascendental) a un Estado de Derecho que obre como institucionalización jurídica de procedimientos que garanticen el “uso público de la razón”.

Al mismo tiempo, el entendimiento lingüístico es tan importante para la coordinación de la acción que no puede pensarse la acción sin relacionarla con el lenguaje. De aquí el lenguaje puede ser entendido como esencial e ineludible para la coordinación de la acción o hacerlo inoperante desde una teoría de sistemas.

La estrategia consiste en demostrar que solo en ámbitos de la reproducción material pueden funcionar como tales los medios de control (poder, dinero, etc.), no así en la esfera de reproducción cultural, la integración social y la socialización que permanecen ligadas a las estructuras del mundo de la vida y de la acción comunicativa.

Los medios de control pueden imitar al lenguaje (materialización simbólica de significados, estructura de la pretensión y desempeño de esa pretensión) pero no pueden reemplazar ni reproducir aquellas estructuras del entendimiento intersubjetivo que atienden a pretensiones de validez cuasi-trascendentales.

El dinero por sí mismo no puede garantizar estabilidad al sistema, para ello necesita de un anclaje institucional, de aquí que el derecho privado garantice la propiedad y los contratos posibilitando una “reconexión formal” del dinero con el mundo de la vida. Ahora bien, el subsistema económico solo puede autonomizarse a través del medio dinero si se conecta con entornos a los cuales puede monetarizar, como el sistema administrativo (Estado fiscal) y el sistema doméstico (trabajo asalariado).

A pesar de que el poder posee notas estructurales similares al dinero, no puede cuantificarse ni circular tan irrestrictamente como aquél. Las decisiones vinculantes no son manipulables de la misma forma que la masa de valor, si bien el poder es un medio de intercambio no puede calcularse de la misma forma que el dinero.

Los “efectos sistémicos” de ambos medios también difieren; no existe algo así como deflación o inflación del poder, además, mientras la financiación del dinero (créditos, etc.) aumenta la complejidad interna del sistema económico, el aumento de poder genera contrapoder. Si bien el enjuiciamiento de intereses económicos no necesita del entendimiento entre los que participan en el proceso de intercambio, la cuestión de qué es o no es de interés general exige consenso normativo.

*Solo la referencia a fines colectivos susceptibles de legitimación crea en la relación de poder el equilibrio con que la relación típico-ideal de intercambio cuenta ya de antemano.*³

Sin embargo, desde las *Tanner Lectures* (1986)⁴ hasta FV (1992), la disposición de la teoría sufre algunos desplazamientos, que, conjeturamos, se relacionan a la discusión con Luhmann. El sistema político es autónomo, pero debe ser al menos “acorde” a normas morales. (Habermas, J.; 1994b: p.28)

Habermas reconoce que los problemas sistémicos tienen origen en las crisis de acumulación capitalista y vindica un intervencionismo estatal que solucione las disfunciones del mercado, pero que, al mismo tiempo, no restrinja los emprendimientos privados que son fundamentales para la dinámica del sistema.

Con Offe, habla de la ineludible tensión entre capitalismo y democracia, cuyos principios de integración social compiten entre sí.

Aparece nuevamente la tensión entre ámbitos integrados sistémicamente frente a aquellos ámbitos integrados socialmente, en otros términos, los límites que el mundo de la vida pone ante la “colonización” del sistema administrativo y del mercado.

El principio de politización y socialización en que se funda el *Anstalt* moderno y el principio de privatización de la producción colisionan en aquella esfera que debe hacer valer la autonomía del mundo de la vida: la opinión pública. Esta esfera vista desde el mundo de la vida es diferente de la que despliega el sistema administrativo. Habermas señala que la voluntad popular se da a través de la formación de partidos políticos pero reconoce la influencia de los “efectos organizativos” (sistémicos) del sistema político.

Acción comunicativa y democracia

La relación entre un Estado de Derecho y la democracia es nuclear en el último Habermas, quien reflexiona sobre esta última vindicando un nexo interno entre autonomía privada y autonomía pública. El propio Habermas manifiesta que considera estas reflexiones como continuidad de la TAC y su complemento de una teoría del discurso.

La tesis fuerte de Habermas afirma la existencia de un nexo *interno* entre el Estado de Derecho y la democracia, si hemos de concebir esta última en forma radical. Es el propio derecho moderno el que posibilita esta interpretación.

En las sociedades de moral pos-convencional (o sea sociedades que evolutivamente han llegado a un nivel de juzgamiento a partir de principios abstractos), pluralistas, el derecho *se sustrae* a una vinculación o intervención “directa” de argumentaciones morales.

Con todo existe cierta complementariedad entre derechos subjetivos anclados espacio-temporalmente y una moral que se extiende a “todas” las personas. Habermas señala que las cuestiones legales son más limitadas que las cuestiones morales en tanto son accesibles solo al comportamiento exterior, pero, a la vez, son más amplias puesto que atienden no solo a la regulación de conflictos interpersonales sino a la consecución de objetivos políticos. Las regulaciones jurídicas afectan no solo a aspectos morales sino también éticos y fundamentalmente políticos. (Habermas, J.; 1997: p.28)

Habermas se refiere, por un lado, a la dimensión soberana del pueblo que atiende a derechos de comunicación y participación que aseguran la autonomía pública del ciudadano, y por otro, al propio dominio de la ley que ofrece las garantías de los derechos asegurando la autonomía privada de los individuos. Así el derecho se constituye en medio legítimo para garantizar tanto la autonomía privada como la pública.

3.Habermas, J.; TAC, p.388.

4.Habermas, J.; “Tanner Lectures” en *Facticidad y validez*, op. Cit. pp. 535-587.

Los derechos de libertad subjetiva no pueden ser considerados por el legislador como un límite exterior en el ejercicio instrumentalizado del poder político. Es aquí donde aparece la necesidad del recurso a una teoría del discurso que atienda al proceso democrático en las condiciones de pluralidad cosmopolitana y social, y que, además pueda proporcionar fuerza legislativa.

La existencia de un nexo interno entre soberanía popular y derechos humanos, implica que estos posibilitan la praxis democrática y no constituyen un límite externo. Esto se refiere a la autonomía política no a la autonomía privada.

La tesis es que los derechos de libertad y los derechos políticos poseen un mismo origen: los derechos humanos que posibilitan una praxis de autodeterminación de los ciudadanos.

Habermas no desconoce la existencia de un lenguaje jurídico previo que, lejos de obstaculizar la autocomprensión de los ciudadanos como autores en la acción legislativa, constituye el ámbito donde adquiere validez democrática la posibilidad de dotarse a sí mismos de leyes.

No obstante, los ciudadanos juzgan si el derecho es legítimo a partir de los presupuestos de la comunicación donde rige el principio del discurso, allí donde los derechos exigen institucionalización cívica el código del derecho debe estar disponible. Habermas reconoce la complejidad "inabarcable" de la realidad constitucional.⁵

La comprensión moderna del derecho se apoya en los derechos subjetivos (*rights*) que fijan los límites de la acción legítima de un individuo conforme a la ley que establece iguales libertades para todos. Esto permite ver la importancia del mismo en la integración social de individuos en una sociedad donde la lógica del mercado opera con preeminencia.

Los derechos políticos tienen la misma estructura que los derechos subjetivos, es decir, obligan al sujeto a actuar de conformidad con la regla pero dejan a "discreción" del mismo los motivos. Por otro lado, el procedimiento democrático de producción de normas no puede desatender la orientación por el bien común de sujetos que actúan comunicativamente.

La soberanía popular y los derechos del hombre se conectan internamente teniendo al sistema de derechos como condición de institucionalización de las formas de comunicación que posibiliten la formación de normas políticamente autónomas. *No es posible derivar el derecho de una lectura moral ni la soberanía de una lectura ética.* El sistema de derecho puede contener esta conexión sin merma partiendo de que es el mismo el que crea las condiciones de institucionalización jurídica de la comunicación.⁶

La teoría del discurso debe hacer explícita la estructura intersubjetiva de los derechos y la estructura comunicativa de la autolegislación. La moral posconvencional y el derecho se separan del "ethos" tradicional y las normas jurídicas y las morales se complementan mutuamente.

El concepto de autonomía debe pensarse tan abstractamente como sea posible para poder dar cuenta de la relación con unas y otras normas de acción en la forma de principio democrático o en la forma de principio moral sin que pueda existir un orden jerárquico que coloque a la moral por sobre el derecho.

El principio U tiene un sentido normativo pero se mueve en el nivel abstracto neutral de las normas de acción en general, no posee un contenido particular sino que solo tiene el estatus de un *procedimiento*. La validez normativa es "indiferente" frente a la distinción entre moralidad y legitimidad; las "normas de acción" son expectativas de comportamiento generalizadas en el tiempo, en la dimensión social y en el nivel del contenido. Si bien el discurso se refiere tanto a normas morales como jurídicas o ético-políticas no es exclusivamente moral.

En el caso de las cuestiones morales "la humanidad" (la república de ciudadanos del mundo) constituye la referencia para la fundamentación de reglas que sean del interés de todos por igual. En cuanto

5. FV, p. 67.

6. FV, p.169.

a las decisiones ético-políticas es la comunidad política que en “cada caso” constituye el punto de referencia, sin embargo, debería encontrarse el lugar en que la negociación de compromisos atiende a los diferentes intereses en pugna. Habermas asume en forma “no trivial” el presupuesto de que las cuestiones prácticas pueden decidirse racionalmente.

La diferenciación fundamental de los niveles de referencia es que el principio de la moral se refiere a todas las normas de acción mientras el principio D solo refiere a normas jurídicas. El principio moral es universal (U) y el principio democrático debe proveer las condiciones de la institucionalización de un sistema de derechos igualitarios.

Desde D hay que fundamentar las condiciones que han de satisfacer los derechos en general si han de resultar aptos para la constitución de una comunidad jurídica. El Sistema de Derechos debe complementarse con un lenguaje tal que la comunidad pueda autocomprenderse como jurídica. Conceptualización que debe diferenciarse de una funcional donde el derecho “abstrae” de la capacidad de los destinatarios para conectar reflexivamente su propia iniciativa con su voluntad y, desatiende, la complejidad del mundo de la vida. La persona que juzga y actúa moralmente debe apropiarse autónomamente del saber del mundo de la vida y traducirlo a la práctica, al tiempo que, queda sometida a exigencias (cognitivas; motivacionales; etc.) de las que queda descargada como persona jurídica.

Así Habermas desde su principio D, vindica una conexión entre la autonomía privada y la autonomía pública (derechos del hombre y principio de soberanía popular); hace frente a la paradoja del surgimiento de la legitimidad a partir de la legalidad; y finalmente, asume la complementariedad entre derecho y moral.

El principio del discurso comienza a tematizarse necesariamente en términos neutrales y generales “indiferentes” en un primer momento al derecho y a la moral. Su institucionalización como principio democrático es posible gracias al entrelazamiento entre la *forma jurídica* y el principio del discurso. Aquí no debe olvidarse que el principio D, si bien, no es “moral”, posibilita la discusión de un principio de universalización del punto de vista moral post-convencional (U).

Esta relación no es circular, la pragmática universal impide precisamente que el principio sea acusado de etnocéntrico; lo que desde la perspectiva habermasiana no puede negarse es que se ha dado un co-origenaridad entre un estadio de conciencia moral post-convencional y la emergencia de un principio U. Por supuesto sigue en pie el problema de la adecuación.

Sin embargo, aquí, la forma de operacionalizar D refiere al sistema jurídico. Los conceptos de forma jurídica y principio del discurso permiten la introducción de tres categorías de derechos que tematizan la persona jurídica: a) aquellos que garantizan el mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción; b) derechos fundamentales de individuos que constituyen una comunidad política, que se encuentran contextualmente con normas jurídicas que los vinculan coactivamente y provienen de un legislador histórico (por ejemplo, la nacionalidad); c) derechos que garantizan procedimientos vinculantes e igualitarios en relación a la administración de justicia.

Estado de Derecho

La reconstrucción del derecho permite pensar el problema de la legitimidad y la legalidad en un mundo desencantado, sin embargo, no debe confundirse la legitimidad de un orden jurídico con la legitimidad de un orden de dominación. El poder estatal es imprescindible para la autolegislación ciudadana que no puede consolidarse sin recurrir funcionalmente a aquel. Mientras que el proceso de juridificación no puede limitarse a libertades subjetivas y a libertades comunicativas de los ciudadanos sino que debe “extenderse” al poder político que el propio derecho debe suponer ya y al que debe la capacidad de imposición y vinculación.

Solo la organización política puede hacer vinculantes los derechos subjetivos al tiempo que el carácter vinculante de las normas se debe a su forma jurídica, de allí, la *conexión interna entre derecho y política*.

A su vez el poder del Estado no entra desde el exterior sino que necesita del derecho para legitimarse; el poder político solo puede mantenerse como tal a través de la institucionalización de un código jurídico que refiera a derechos fundamentales.

Al mismo tiempo la actividad legislativa se constituye como poder en el Estado, lo que condiciona el accionar ciudadano, cuya autonomía ligada en principio a una “sociación” horizontal se convierte en una praxis institucionalizada como “formación informal” de la opinión.

Con el Estado de Derecho (desde D) la soberanía popular se “fluidifica” en circuitos comunicativos carentes de sujeto, solo de esta forma, afirma Habermas, puede el *poder comunicativo* ligarse al poder burocrático- administrativo, pues ahsmnora puede afirmarse que aquel no pertenece a soberano alguno (ni el pueblo siquiera).⁷

A pesar de lo anterior Habermas sostiene que no se pierde el contenido radical-democrático de la soberanía popular. Cabe recordar aquí la conexión interna entre derecho y poder político a partir de la tensión inmanente entre poder político y derecho que se encuentra en el derecho mismo.

Con la idea del Estado de Derecho pasamos de un “sistema de derechos” (Kant) a una *dominación organizada en forma de derecho* que mantiene la tensión entre facticidad y validez. Si bien la dominación política se apoya en la amenaza de sanción debe al mismo tiempo recurrir a la legitimidad que le da el derecho. Habermas reconoce que desde una perspectiva empírica esta imagen muestra que el poder político “se vale” del derecho pero no puede ser esta la mirada de un análisis conceptual que plantea la conexión interna entre política y derecho.

Cuando Habermas se refiere a la soberanía popular no está pensando en una masa en cuyas cabezas aquella está alojada sino en “formas de comunicación carentes de sujeto” que reglan la formación de la opinión pública y además se encuentra “disuelta” en el espacio intersubjetivo.

Poder Comunicativo

A pesar de que la conexión interna entre derecho y poder político emerge con el paso a las sociedades organizadas estatalmente, recién se convierte en un problema con la emergencia de las sociedades de la modernidad temprana. A partir de Maquiavelo el poder estatal es pensado en términos estratégicos y utilizado por el soberano reductivamente en forma racional con arreglo a fines. Hobbes tiene, por un lado, una estructura reglada de leyes y contratos y, por otro, el poder fáctico del soberano, que es quien en última instancia termina decidiendo. Este tipo de construcción natural del poder de mando se relaciona “sin mediaciones” con la estructura normativa que otorga a los individuos libertades subjetivas, ni Kant ni Rousseau pueden borrar estos rastros antagónicos.

Habermas elige un modelo abstracto para la génesis de esta relación debido a la abundancia de material empírico inabarcable. Parte, con Parsons, de las interacciones sociales en condiciones de “doble contingencia” lo que demanda pensar a todo orden social constituido por patrones de conducta estables y apoyados en mecanismos de coordinación de la acción. Así los conflictos pueden tomar dos formas: o bien, refieren a conflictos individuales orientados por fines incompatibles (cuya solución es el *arbitraje*); o se trata de la realización cooperativa de fines colectivos (*consenso*).

Para pasar del poder social anclado en el derecho sacro al poder político organizado estatalmente es necesaria una transformación simultánea del derecho que debe distinguirse de aquel entrelazamiento entre moral y costumbres que daba sentido al derecho sacro. La resolución de los conflictos se refiere a normas fácticamente impuestas a través del derecho más allá de su validez moral.

7. FV, p. 203.

Paralelamente el Estado se sirve del derecho en su sentido instrumental (fundamenta decisiones jurídicamente vinculantes) y puede constituirse en poder organizado; he aquí el entrelazamiento del código poder con el código derecho y las funciones que ambos cumplen el uno para el otro y para la sociedad toda: el derecho sirve a la “constitución del código binario que representa el poder.”

Quien posee poder puede mandar y el derecho sirve como medio de organización de esta función, en tanto el poder al hacer respetar las decisiones judiciales “institucionaliza” estatalmente el derecho. Siguiendo a Weber, Habermas afirma que solo con la modernidad pudo la dominación política convertirse, gracias al derecho positivo, en “dominación legal racional”.

Sin embargo, esta visión en perspectiva funcionalista de Weber, no implica un intercambio equilibrado entre ambos códigos (poder y derecho), contra el funcionalismo Habermas afirma que esta “visión circular” de la relación entre ambos códigos es errada. Vindica el punto de vista de una moral postconvencional que se encuentra en relación con la emergencia del principio “D” que posibilita la conexión entre la legitimidad del derecho y las libertades subjetivas. La producción de las leyes depende ahora de lo que Habermas llama (junto con H. Arendt) *poder comunicativo*.

Solo un poder comunicativo que esté en la base de un poder burocrático-administrativo impide que se seque la fuente de la legitimidad del derecho. Frente a la introducción en forma “dogmática” por parte de Arendt de este concepto de poder, Habermas, pretende argumentar no solo (como ya lo hizo) en términos cognitivos sino en el terreno de las *motivaciones* del individuo (aún en esta dimensión particularista existen pretensiones de validez).

Arendt diferencia el poder de la violencia para pensar el poder comunicativo, frente a Weber, el poder no tiene que ver con la imposición de la propia voluntad dentro de las relaciones sociales. El poder comunicativo solo se constituye en una esfera pública no distorsionada.⁸

Arendt entiende el poder como “fuerza autorizadora” sostenida en las instituciones y posibilitadora de un derecho legítimo, Habermas propone entonces pensar al derecho como el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en administrativo⁹.

El Estado de derecho puede considerarse como ligazón entre el poder comunicativo (creador de derecho) y poder burocrático-administrativo y como lugar desde el cual se ponen límites al uso del poder ligado a intereses privilegiados. En otros términos, el Estado de derecho establecería las condiciones para que los medios, dinero, poder burocrático y solidaridad se encuentren en equilibrio.

El punto fuerte en la defensa de su argumentación es para Habermas el hecho de que las razones de la acción comunicativa también constituyen motivos. El problema es que, fácticamente, una comunidad concreta difiere de una comunidad ideal; en la primera no se diferencian cuestiones referidas al bien común de aquellas referidas a la regulación de expectativas de comportamiento y no se separan las cuestiones morales de las políticas. El derecho regula comunidades situadas históricamente mientras la moral atiende a una dimensión de generalidad más amplia; las reglas jurídicas expresan voluntades particulares de contextos históricos concretos de fines pragmáticamente elegidos; las reglas morales tienden a la universalidad, a un interés de “todos”.

Habermas destaca las diferencias de contenido, validez y forma de producción que existen entre las reglas morales y las jurídicas, reforzando su crítica al funcionalismo. El deber ser moral atiende principalmente a preceptos que reconocemos como correctos en primera instancia por sobre la consecución concreta de fines. Las cuestiones de justicia atienden a pretensiones que se ponen en juego en interacciones concretas pero que pueden ser evaluadas de acuerdo a normas con pretensión universalista de validez.

8. FV, p. 215.

9. FV, p. 217.

De aquí que la justicia no sea para Habermas un valor entre otros. Los valores tienen validez relativa; la justicia posee una pretensión de validez universal. La igualdad jurídica no tiene el mismo tenor que la igualdad de tipo normativo moral, sus criterios de validez no coinciden.

Mientras que según D las normas morales pueden justificarse cognitivamente, las normas jurídicas no pueden diferenciarse tan fácilmente del contexto y deben abarcar todo el espectro de la razón pragmática. Habermas afirma que existe un *substrato voluntativo fáctico* de cada comunidad jurídica. Si las normas morales son “correctas”; las normas jurídicas son válidas si concuerdan con las primeras pero su “legitimidad” refiere a la autocomprensión histórica de la comunidad jurídica (lo que incorpora intereses y estrategias).

Habermas advierte sobre la aplicación de la ética del discurso sin mediaciones “necesarias”. Aquí aparece el principio “D” que hace depender la validez de todas las normas de acción de la aceptación y asentimiento de todos aquellos que pudieran ser afectados y que por esto mismo participan en “discursos racionales”. Si D se aplica en contextos de interacción simple surgen cuestiones de tipo moral que sí pueden tratarse pero, si se refiere a normas jurídicas, entran en juego cuestiones políticas distintas.

Los discursos morales fundamentan el deber ser independientemente de las preferencias o fines subjetivos o la meta absoluta de formas de vida concretas; en ellos, resulta con peso de argumento que los intereses que están encarnados en las normas son universalizables. La cuestión que resta es la relación entre esta esfera de validez con el contexto de lo que Habermas llama una “intersubjetividad no mermada”, donde el reconocimiento recíproco de libertades comunicativas posibilita la emergencia del poder comunicativo.

Democracia deliberativa

Habermas acepta de buen grado que las reflexiones en torno a la relación entre derecho, moral y política, pensada desde la tensión *interna* al derecho entre facticidad y validez no dan cuenta de los procesos “reales” de lucha por el poder político en un escenario de intereses estratégicos y condicionados por las presiones sistémicas del control y la regulación. Si bien sigue defendiendo un Estado de Derecho que funda su fuerza legitimadora en el sistema jurídico (y en el origen democrático del derecho), ahora, la perspectiva de abordaje de la democracia debe ser sociológica.

En otros términos debe atenderse a la tensión entre un Estado de Derecho que se autocomprende en los términos normativos y los procesos políticos en su facticidad social. Las relaciones entre poder comunicativo y poder administrativo observadas desde el interior de la organización jurídica del Estado de Derecho dan lugar a un análisis desde teorías sociológicas de la democracia. El propio Habermas explicita los pasos que dará para cambiar la perspectiva: a) crítica de un modelo de democracia empírica que elimina el aspecto normativo de legitimación; b) desarrollo de un concepto de democracia “procedimental” y defensa de su pretensión de universalidad; finalmente, c) la discusión del concepto de comunidad jurídica de individuos autónomos asociados en sociedades super complejas a través de la confrontación con el modelo de Robert Dahl. Lamentablemente en este reducido espacio no se puede dar lugar a la rica argumentación habermasiana solo señalar algunos aspectos de lo que puede considerarse su concepto de *democracia deliberativa*.

El problema no puede resolverse desde el empirismo y demanda una vuelta a las concepciones normativistas de la democracia donde el “procedimiento de la democracia deliberativa” constituye el núcleo ineludible de toda reflexión. Habermas va a construir el concepto de democracia deliberativa en la discusión con aquellos modelos que incorporan la dimensión normativa: el liberal y el republicano.

Para el liberalismo la democracia está directamente ligada a un Estado que programa actividades en interés de la sociedad toda, que se comprende a sí mismo como *Anstalt* y media entre la garantización

de las condiciones de producción (el mercado) y el libre tráfico de personas privadas. Entendida como formación de la voluntad política de los ciudadanos:

“...tiene la función de agavillar e imponer los intereses sociales privados frente a un aparato estatal que se especializa en el empleo administrativo del poder político para conseguir fines colectivos.”¹⁰

Los ciudadanos se piensan como agentes que, con base en los derechos subjetivos frente al Estado y frente a los demás ciudadanos, pueden controlar el poder administrativo al conjugar sus intereses privados en el marco de normas jurídicas que garantizan las decisiones. Es decir, el mismo orden jurídico se construye a través de los derechos subjetivos. De aquí que la política sea vista estratégicamente como competencia por controlar el poder administrativo y su eficacia se mida por la aprobación ciudadana en elecciones o plebiscitos.

La teoría del discurso habermasiana toma algunos elementos de posiciones liberales y republicanas en el sentido de pretensiones normativas “más fuertes” que la posición liberal pero “menos fuertes” que la concepción republicana.

Para Habermas tanto liberales como republicanos no han podido desprenderse de la concepción de una sociedad centrada en el Estado (ya sea reforzándola o criticándola); frente a esto, la soberanía popular como procedimiento permite pensar la democracia desde una conceptualización desligada del todo-partes tradicional y del Estado como cúspide jerárquica de la sociedad.

Frente al reduccionismo de los liberales que piensan un orden democrático como legitimador del poder político (funcional al mercado además) y al extremo idealismo de la concepción republicana de un control pre-político del Estado; el *poder comunicativo*, a través de la estructura de la opinión pública, opera como “esclusa” para una racionalización de un poder administrativo ligado al derecho.

El concepto de política deliberativa se convierte así en el núcleo de una teoría normativa de la democracia basada en procedimientos cuasi-trascendentales para la deliberación y la toma de decisiones vinculantes. Este procedimiento posibilita la intersección de cuestiones políticas, morales y jurídicas.

La relación entre los tres recursos de la integración social (poder administrativo; dinero y solidaridad) desplaza su centro de gravedad hacia la integración social vía la solidaridad. Esta solidaridad ya no solo puede extraerse de la racionalidad de la acción comunicativa sino que necesita de condiciones institucionalizadas por el Estado de Derecho.

Habermas no desconoce las dificultades de llevar a cabo esta intencionalidad de la teoría del discurso en sociedades altamente complejas como las nuestras. Refiere al modelo de Robert Dahl que vindica un procedimiento que garantice la inclusión de todos los afectados; que las oportunidades se distribuyan equitativamente; igualdad en el voto para la toma de decisiones y que, fundamentalmente, todos los implicados estén lo suficientemente informados y dotados de “buenas razones”.

La última garantía interesa especialmente a Habermas porque refiere al debate público que es imprescindible para la institucionalización del procedimiento basado en la teoría del discurso. Habermas reconoce que ningún orden político existente garantiza los puntos de Dahl, aún así, opta por pensar en una versión “aproximativa” del procedimiento.

Si bien el filósofo alemán no desconoce las desigualdades en los accesos a la renta o el saber producidos socialmente, así como, el papel que juegan los medios de comunicación en la construcción de la agenda de temas discutible públicamente. Reconoce las restricciones sistémicas y las contingencias

10. Habermas, J. “Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una Política Deliberativa.” En *Agora*, Cuaderno de Estudios Políticos, N° 1, invierno de 1994, Buenos Aires, p. 41.

individuales, no obstante, frente a estas objeciones “realistas”, defiende su modelo en el carácter de (en términos de Weber) una ficción conceptual.

Frente al peligro de una regulación tecnocrática o instrumental de la complejidad social vindica una “contrarregulación” basada en la normatividad de una complementación entre derechos fundamentales y Estado de derecho. La organización e institucionalización de derechos constitucionales reducen complejidad en el sentido reflexivo apuntado por el principio del discurso. Esto también puede observarse en la tensión entre la opinión pública informal y la atendida a procedimientos.

Sin embargo, la tematización e influencia final hacia el poder administrativo es indirecta ya que la sociedad civil necesita de las estructuras de la opinión pública para producir verdaderos *outputs* que se transformen en *inputs* del sistema administrativo estatal (forzar un tratamiento parlamentario de los temas). El espacio de la opinión pública no constituye un sistema sino una red de comunicaciones que puede convertir los temas de la sociedad civil (y por lo tanto del mundo de la vida) en “públicos”.

De esta manera Habermas construye una trama compleja de relaciones entre las estructuras del espacio público (asentado en la sociedad civil), por un lado; y por otro, la formación discursiva política parlamentaria fundada en el Estado de derecho y en la práctica judicial. Tal complejo es “un buen punto de partida para la traducción sociológica del concepto de política deliberativa”.

En un mundo desencantado, donde el soberano político puede cambiar la regla en cualquier momento, la “única fuente metafísica de legitimidad” es el procedimiento democrático del derecho, que posibilita la libre circulación de los temas y contribuciones (razones) asegurando la formación de la voluntad política colectiva. Hecha agua a este molino el hecho de que el derecho posea semejanzas estructurales con la acción comunicativa al intentar “estabilizar expectativas de comportamiento” y asegurar que los actores se reconozcan simétricamente como iguales (la conexión ya señalada entre autonomía privada y pública de los ciudadanos)

“La argumentación...trata en lo esencial de demostrar que entre el Estado de derecho y la democracia no solamente se da una relación histórica-contingente, sino una conexión interna y conceptual. Ésta...se hace valer también en aquella dialéctica entre igualdad jurídica y fáctica que frente a la comprensión liberal del derecho hizo saltar primero a la palestra al paradigma del derecho ligado al Estado social y que hoy nos obliga a una autocomprensión procedimentalista del Estado democrático del derecho. *El proceso democrático* es el que soporta en el modelo que exponemos toda la carga de legitimación...”¹¹

Lumann: teoría de los sistemas y democracia

Puede afirmarse que Luhmann no posee una “teoría de la democracia” más bien la democracia atiende a la evolución societal y en particular a la complejización creciente e inevitable del sistema político. El sistema político cumple como todo sistema diferenciado funcionalmente con todas las propiedades que la TSS cabe señalar: autopoiesis; comunicación en el medio sentido; acoplamiento estructural; etc. A saber el sistema político produce una diferencia sistema/entorno, mediante la comunicación política en el medio sentido; reproduce sus propias operaciones a partir de operaciones propias (autopoiesis), lo que permite a su vez que sea un sistema cerrado operacionalmente y por lo tanto abierto al entorno.

La influencia teórica parsoniana es evidente, desde allí vindica una teoría política que debe direccionarse en los términos de un análisis diferenciado funcionalmente. Si bien el hecho de que cumpla con una función no describe al sistema político (puesto que todos los sistemas poseen funciones) rescata,

11. FV, p. 648.

aun señalando sus limitaciones, el concepto de *decisión vinculante* en términos colectivos (Parsons afirma que el sistema político es el responsable de que “las cosas se hagan”).

En las sociedades modernas la política ya no puede asumir el rol de consejero que tradicionalmente se le otorgaba y la administración (que ha surgido antes que la política y el público) debe observarse como un procedimiento que atraviesa no solo los ámbitos de la política sino también del derecho. A tal punto que no podemos igualar la racionalidad política con la administrativa (y obviamente la del público).

El político, por así decirlo, se expone doblemente ante los roles del público y de la administración, es decir, las decisiones vinculantes se toman ante variables indeterminadas, en palabras de Luhmann: posibilidades de programación y apoyo oscilante del público.

Luhmann desde su tratamiento temprano del sistema político, primeramente atado al concepto de rol y más tarde al de la autopoiesis siempre mantiene la diferenciación funcional.

Si, por ejemplo, nos referimos a la moral, el código binario bueno/malo no puede ser extrapolado ni a la política (Tenencia/no tenencia del poder) ni al derecho (legal/ilegal). Como en todos los códigos binarios la paradoja hace su aparición: cómo determinar la bondad del código bueno/malo. La forma en que la moral incluye “personas” en el sistema social no es la de la política ni la del derecho. La moral emerge como fórmula de contingencia, es decir, traduce la contingencia indeterminable a contingencia determinable.

Como sistema diferenciado la moral no puede atribuirse la representación de la sociedad como un todo puesto que, tampoco, como ya se dijo, puede resolver la paradoja de su código binario para lo cual necesitaría un observador de tercer orden (Dios). En cuanto a su observación de la política, la moral puede exigir determinados comportamientos o que se realice lo “políticamente correcto”. A esta vía Luhmann la denomina *hipocresía*. Otro camino sería el de transformar el problema en valores (desvalorización de la hipocresía).

La moral no se refiere a la ética como carácter humano ni tampoco a condiciones personales o a normas. Antes bien es un tipo de comunicación sobre aquello que se estima como bueno, o bien, el otro lado de la forma, lo que se menosprecia. En este sentido la política es “amoral”.

La moral como cualquier otro sistema también perturba a los otros. Lo que queda claro es que no existe una “conexión necesaria” entre política y moral, tampoco la hay con el derecho. Luhmann afirma que el derecho actual es derecho positivo sin más, y se pregunta si necesita de algún tipo de legitimación más allá de sí mismo. Como se ve estamos hablando de la clausura operativa del sistema. Por supuesto, esto no significa cierre total sino una garantía para mantener la diferenciación entre los sistemas. Precisamente la autonomía del sistema político impide que la sociedad se vuelva “política” (Luhmann no llega a hablar de totalitarismo).

Coherentemente con su posición teórica Luhmann rechaza la concepción de sentido común que considera al *Legal System* como juristas; abogados o administradores jurídicos, el derecho “de” la sociedad, es, un sistema autopoietico.

Toda una tradición teórica tiende a pensar lo jurídico y lo político en términos unitarios en tanto el pensamiento sistémico opta por distinguirlos. Luhmann recorre esta historia de la teoría y recalca en el “concepto” de *Estado de Derecho* que constituye una verdadera conquista civilizatoria (como la democracia o la constitución). Este concepto finge la unidad de dos miradas aparentemente encontradas: por una parte, la necesidad del uso público de la fuerza legitimado jurídicamente, y, por otro, cierto instrumental político del derecho.

Precisamente el Estado de Derecho es la manifestación más clara de la importancia social del derecho. Luhmann afirma que la concepción que ha tenido del Estado de Derecho la nación alemana ha descuidado la referencia a los derechos subjetivos y se ha dirigido a poner todo quehacer social bajo el peso de la ley (esta es una forma en la que no se expresa pero entendemos que eso quiere decir). Con esto el derecho se asegura solo hablar del derecho.

La intención de las líneas anteriores no es agotar el tratamiento que Luhmann hace del sistema derecho o el moral, simplemente, tiene por objeto hacer notar que la disposición es completamente diferente a la adoptada por Habermas en este ámbito.

La democracia según la TSS

Como se adelantó, Luhmann no ha desarrollado una “teoría” de la democracia sino que sus reflexiones la incluyen en su tratamiento general de la diferenciación de sistemas y de las formas de acoplamiento estructural entre ellos; o cuando quiere ejemplificar “autodescripciones” de la sociedad moderna. Por lo cual es posible “entrar” al problema de la democracia desde varios puntos de acceso (operación que puede realizarse con casi todas si no todas las cuestiones de la TSS):

Así el punto de partida por el que se opta no deja de tener cierto grado de arbitrariedad al tiempo que dista de ser caprichoso. Este acceso considera a la democracia como una *adquisición evolutiva* de la sociedad moderna.

Vale decir que la teoría de la evolución es un complemento necesario de la teoría de la diferenciación funcional. Una teoría de la evolución debería explicarnos por qué existiendo una alta improbabilidad algunos sistemas se estabilizan. Los sistemas sociales no se adaptan a un medio sino que sobreviven en él, es decir, para ellos no existe lo que se llama selección natural. El entorno es siempre más complejo que el sistema.

La evolución permite observar cómo la sociedad moderna ha adquirido ciertas estructuras que posibilitan que el sistema, en este caso el político, continúe (la emergencia de la oposición política y luego los partidos políticos, por ej.).

La democracia es una adquisición evolutiva del propio sistema político, si éste es un ámbito en el que se toman decisiones en forma contingente, aquella funciona “conteniendo la complejidad”.

“El fenómeno del poder...es una solución emergente del proceso evolutivo de la sociedad... consiste en que aumenta los recursos socialmente disponibles ya que logra selecciones y combinaciones de la conducta humana que no surgirían de manera espontánea... el poder adquiere una cualidad técnica que se vuelve manejable y con la que compensa la limitación de la experiencia de cada individuo a partir de su propio mundo de la vida,”¹²

Pero aquí el tema es la democracia. Como siempre Luhmann opera como no se lo espera, y la define como lo que “no” es:

1. *El dominio del pueblo sobre el pueblo...No es tampoco la superación del dominio, la anulación del poder por el poder...El supuesto de que el pueblo pueda gobernarse a sí mismo es...teóricamente inservible...*

2. *Un principio según el cual las decisiones deben tomarse de modo participativo; pues esto equivaldría a disolver todas las decisiones sobre las decisiones. Las consecuencia sería una acumulación ilimitada de las cargas de la decisión, una inmensa teledemocratización y una falta de transparencia última de las relaciones de poder en beneficio de los insiders, que son capaces de captar precisamente esto y de ver y nadar en esta agua turbia.”¹³*

12. Torres Nafarrate, *Luhmann: la política como sistema*, FCE, Méjico, 2004 p. 94.

13. Niklas Luhmann, “El futuro de la democracia” en *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Alianza, Madrid, 1994, p.162.

3. Luhmann propone entender la democracia como la “escisión de la cima” del sistema político en base a la diferencia gobierno/oposición. Este sería el código binario del sistema político, que consigue disolver una paradoja fundamental: la oposición no tiene ningún poder de gobierno pero puede hacer valer el poder de los que no tienen poder.

En los términos de la teoría de la diferenciación funcional de sistemas, al perderse el orden jerárquico, los sistemas sociales y el sistema político en particular, solo pueden actuar ya “horizontalmente”. Con ello el sistema político pierde la capacidad de representar el todo en el todo pero gana en la posibilidad de una autorreferencia, es decir, la posibilidad de acceder a su “propio código”. Como todo código este tiene un valor positivo (gobierno) y otro negativo (oposición), que formalmente puede en un futuro cambiar de posición. Así se evolucionó de un poder considerado desde la diferencia superior/inferior a una “supercodificación de segundo orden” valorada positiva y negativamente”. El poder del gobierno no puede (aunque lo intente) convertirse en autoridad de la verdadera opinión pública (que ora está con el gobierno ora con la oposición); aunque, advierte Luhmann, esta última tampoco puede convertirse en una especie de “soberano oculto”. Lo que se gana es inestabilidad y con ello la posibilidad de producción de nuevas estructuras.

Como ya se señaló el sistema político no puede operar sobre todo el sistema social complejo sino sólo sobre sí mismo, dentro de él. La política opera en tiempos revueltos, la historia occidental ha puesto a su disposición una innovación estructural: la democracia.

Lejos de las críticas a que ha sido sometido, Luhmann vindica para sí la perspectiva de un “optimista teórico”, al desarrollar un diagnóstico restringido, que, al menos pueda crear algún tipo de sensibilidad hacia los déficits funcionales de la democracia, por ejemplo: el código binario al tiempo que permite la inclusión de diversidad de temas, también opera restrictivamente. El sistema político (como cualquier otro sistema autopoiético) “autoelimina espontaneidad”; el peligro consistiría precisamente en la pérdida de esta última capacidad (recaotización). Por otro lado, la estructura de partidos políticos ha permitido la fluidez del código, el riesgo sería la homogeneización de las propuestas a lo que se agrega la diferenciación funcional del sistema político del sistema moral (Luhmann afirma que cuando un partido político no tiene programa acude a la moral).

Esto correspondería al “hijo ilegítimo” del Estado de Derecho, que se desarrolló a partir del derecho natural medieval y la teoría política que lo sostuvo posteriormente. Es precisamente lo que Habermas narra como conexión interna entre derecho, moral y política. Para Luhmann esto refiere a una sociedad jerárquica pero es imposible trasladarlo a una sociedad heterárquica, escindida en la cima. La democracia debe renunciar a la moralización del oponente político porque precisamente el esquema gobierno/oposición no es un esquema moral.

Luhmann afirma que es preciso hacer una descripción científica de la sociedad, es este caso de la democracia, para poder observar a riesgos se pone a sí misma.

Algunas conclusiones

Llegados hasta aquí, la forma en que han sido dispuestas las argumentaciones teóricas debería dejar en claro la relación que guarda la concepción de la democracia de cada uno de los pensadores alemanes con su propio constructo teórico. La intencionalidad de estas conclusiones no puede (ni debe) ser definitiva; y, nuevamente la comparación sufrirá recortes (léase necesarios) para esta comunicación. En un primer momento se desarrollarán las objeciones que Habermas realiza a la teoría de Luhmann que son tempranas y continúan hasta la actualidad (aunque con diferencias) (a); un segundo momento estará referido al principio de construcción de una teoría sociológica para nuestras sociedades complejas desarrollado por Luhmann y que opone *intersubjetividad a comunicación* (b); para, finalmente, marcar

ciertos desplazamientos en la perspectiva habermasiana desde TAC hasta FV que están ligados al impacto producido por la TSS, (c).

a) La recepción habermasiana de Parsons lo lleva a pensar en la prioridad de una “integración social” frente a una “integración sistémica” que sería la sostenida por aquel y que se habría trasladado a Luhmann.

Siguiendo a Parsons (en realidad a “su” recepción del sociólogo norteamericano) Habermas considera fundamentales las estructuras normativas (valores e instituciones) y sus funciones referidas a la integración social, mientras que, los componentes no normativos (sistémicos) son considerados como “condiciones limitantes”.

Habermas plantea que la TSS refiere en un solo plano “la reducción de complejidad del ambiente” a través del medio poder y elude las dimensiones ligadas a las fuerzas productivas y a la evolución de las estructuras normativas. Si bien reconoce que el planteo sistémico es necesario, es escéptico frente a una posibilidad de complementación. En otras palabras, las estructuras normativas, su desarrollo, no dependen únicamente de su propia congruencia sino también de los valores que lega la tradición y “además” de las limitaciones no normativas. Al faltar (en aquel entonces) instrumentos y métodos “convincientes”, Habermas recurre, apoyándose en Parsons, a los *principios de organización*, que “contendrían” la contingencia. (Habermas, J.; 1981: p.23)

En esta línea la sociedad tiene la capacidad de “aprender” no desde la perspectiva sistémica sino fundamentalmente desde una teoría de la acción, ya que, el funcionalismo es presa de un decisionismo que vindica para el análisis de los problemas de dirección. Habermas critica que el punto de referencia sea la capacidad de “adaptación” o (dice) de “elaboración” por parte de los sistemas de la complejidad:

Los intentos luhmannianos de dar cuenta de una evolución social están demasiado ligados a una teoría de la evolución biológica, mientras que, su pretensión, es llevar la discusión al plano de una evolución de la conciencia moral y de una teoría de la competencia comunicativa.

Su tesis:

“...el proceso de aprendizaje evolutivo del género humano se puede comprender en el marco de una teoría que explica las conquistas evolutivas de los sistemas sociales vinculando dos cuestiones: a) ¿qué problemas de dirección se han resuelto de modo innovador?, y b) ¿gracias a qué competencias de aprendizaje han sido posibles estas innovaciones?” (Habermas, J.; op. Cit.: p.123)

Es preciso aclarar que este Habermas está construyendo y reconstruyendo trozos de teorías (Piaget; Kolhberg; Chomsky; etc.) que constituirán insumos para su futura TAC; algunos de ellos son en cierta medida olvidados y obviamente se incorporan otros. La crítica se dirige fundamentalmente a la dirección que adquieren los estudios de Luhmann sobre la evolución social y la historia de las sociedades radicalizando la propuesta de T. Parsons que ya había convertido a la historia en un “epifenómeno” cortado “a través” por una teoría de la evolución. Resumiendo en este punto la crítica, Luhmann:

a) Radicaliza de tal modo la propuesta parsoniana que obstaculiza cualquier reintegración de la teoría de la acción y del lenguaje en la teoría de sistemas.

b) Plantea y profundiza distintos planos de diferenciación funcional de los sistemas (es este punto, sorprendentemente, Habermas “se rehúsa” a continuar la discusión en esta dirección).

c) Refina la teoría de medios de intercambio parsoniana por una teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados (aquí también Habermas “renuncia” a seguir profundizando el punto).

d) “Toma prestados tres mecanismos de la teoría de la evolución orgánica, que traduce en el plano de la evolución social como lenguaje (para el mecanismo de variación), medios de comunicación (para

el mecanismo de selección) y realizaciones de la diferenciación del sistema (para el mecanismo de estabilización). El lenguaje crea variedad, porque dispone de un alto potencial de negación (hasta ahora esto ha sido una fórmula vacía)." (Ídem, p.206)

e) Es decisionista en los términos de una teoría que se autodescribe y suprime la distinción entre el plano de los enunciados teóricos y el plano del objeto.

Habermas *decide* continuar la crítica desarrollando el primero; el cuarto y el quinto punto. De allí que las críticas de decisionismo se extiendan también al método funcionalista de Luhmann al que considera, aún en los términos de la equivalencia funcional, como arbitrario, agregando que este disuelve el método causal en el funcional.

Luhmann pretende, al decir de Habermas, que los historiadores le informen acerca de cómo se dan los saltos evolutivos, planteando una relación entre historiografía y sociología completamente inconducente puesto que los historiadores en cuanto "narradores" nada pueden aportar a dicha división del trabajo. Si bien concuerda con Luhmann en que no puede explicarse la evolución en términos naturalistas su concepto de *causalidad contingente* "implica una alternativa que impone una renuncia innecesaria a la explicación. Así antes de FV Habermas plantea el espacio de las ciencias reconstructivas: la tensión entre un nivel de desarrollo lógico-evolutivo de las estructuras de conciencia y aquel referido a lo fácticamente vigente (dinámica evolutiva).

A pesar de las dificultades que había señalado al principio (complementar teorías sistémicas con teorías de la acción); Habermas se propone una discusión que las ponga en diálogo. Para ello insiste en los *principios de organización* pero desde la perspectiva enfática de la lógica evolutiva de la conciencia moral y cognitiva, son ellos en tensión con lo fácticamente vigente, los que proporcionan las posibilidades de selección y variación; y, también, en qué medida pueden expandirse las fuerzas productivas.

Tanto Habermas como Luhmann acuerdan respecto al tipo de sociedad que emerge en Europa Occidental entre los siglos XVIII y XIX, donde se produce una verdadera cesura con respecto a épocas anteriores. Frente a la explicación de la diferenciación funcional de la sociedad que reconoce el surgimiento de estructuras normativas universales, al tiempo que carece de fuerza explicativa (desde el método funcional); Habermas recurre a la complementación de Marx y de Weber, planteando la reorganización del Estado ante los imperativos sistémicos económicos.

Plantear las cosas de esta manera le permite a Habermas escapar de las explicaciones funcionalistas (donde cada sistema posee su propia lógica y racionalidad) y observar los problemas de integración desde la "institucionalización de estructuras racionales" ya supuestas en la historia (como el propio Habermas reconoce hegelianamente "buscar las huellas de la razón en la historia"). Y el recurso a Weber abre la posibilidad de pensar en términos de sistemas de acción la evolución de la sociedad moderna (de lo que se ocupará largamente en el primer tomo de TAC).

Estas cuestiones no pueden ser abordadas desde una perspectiva sistémica que eluda que la racionalidad de las estructuras de conciencia no se mide por problemas no normativos sino por tareas que refieren al conocimiento objetivo y a la razón práctico-moral. De aquí al desarrollo de su TAC.

El problema continúa siendo cómo poner a salvo los contenidos normativos de la modernidad ("la modernidad como proyecto inconcluso") desde una teoría de la comunicación que no recaiga en abstracciones idealistas. Principalmente referido a uno de los dos lados de su diferencia directriz: el *mundo de la vida* y el concepto de *intersubjetividad*.

La TAC debe ser capaz de demostrar cómo los componentes sistémicos de la evolución social moderna que entrelazan funcionalmente las condiciones de un mercado autorregulado con el monopolio de la violencia del Estado quedan "vacíos" de contenido normativo y se autonomizan de un mundo de la vida que debe resistir a la colonización sistémica. Para ello como se intentó desarrollar más arriba Habermas necesita de la estructura comunicativa del lenguaje y de la posibilidad de pensar en una intersubjetividad no menguada a partir de la dimensión performativa de aquel (pretensiones de validez universales).

De aquí Habermas pasa directamente a Luhmann quien corrobora sin inmutarse “el final del individuo”, presupone sencillamente que las estructuras de la intersubjetividad “se desmoronan” y los individuos degeneran en sistemas.

A esto sigue una cascada de críticas desde la posición política: “Luhmann lleva al extremo el sí de los neoconservadores”; la filosófica: “todo lo que los abogados de la postmodernidad pudieran llegar a poner sobre el tapete está ya pensado sin denuncia”; hasta la propiamente teórico-metodológica: “el funcionalismo sistémico...se autoubica sin dudarle en el sistema de la ciencia”. Habermas con todo termina reconociendo la fuerza conceptualizadora de la TSS pero deja al mundo de la vida como “residuo indigerible”. (op. Cit. p. 419)

El error de la TSS es pasar por alto que tanto el dinero como el poder (medios de comunicación simbólicamente generalizados en los términos de Luhmann) tienen que quedar anclados institucionalmente en el mundo de la vida. Para Marx con la revolución iban a desaparecer esos imperativos sistémicos; mientras que Luhmann quita toda significación a un mundo de la vida engullido por los sistemas; ambos, afirma Habermas, están incapacitados para observar ese particular entrelazamiento entre imperativos funcionales e imperativos intersubjetivos propios del “desgarramiento” del mundo moderno.¹⁴

Frente a esto Luhmann no pone a la sociología en el camino más seguro para convertirse en una ciencia, sino que, más que volcarse a la crítica de la tradición que lleva de Comte a Parsons, se coloca a sí mismo en una discusión filosófica como sucesora de una filosofía de la conciencia superada.

En este punto no es necesario volver a describir el tratamiento que Luhmann realiza de la distinción entre sistemas psíquicos (reproducen sentido) y sistemas sociales (producen sentido), que Habermas recibe desde la dimensión filosófica. Por eso el énfasis está puesto en la apropiación luhmanniana de Husserl, lo que desde TAC se expone a la crítica y sustitución del paradigma de la conciencia por el giro lingüístico.

El modelo husserliano de una conciencia trascendental que opera en un horizonte que siempre se desplaza permitiendo un plus de sentido, lo adopta Luhmann, homologándolo a sistemas que operan en entornos diversos, pero al hacerlo, sostiene Habermas, se pierde la relación entre empiria y trascendencia. También encuentra un paralelismo con Hegel y Marx; la distinción del primero entre una subjetividad objetiva y otra subjetiva sería homologable a la relación entre sistema social y sistema psíquico (sin realizar el paso del idealismo subjetivo al objetivo). Marx da un giro naturalista al planteo hegeliano con el concepto de praxis; su concepción del trabajo como intercambio del metabolismo de la especie con el exterior para posibilitar su “autogeneración” sería, para Habermas, homologable al concepto de autopoiesis.

También se asemeja al marxismo en términos cognitivos puesto que la TSS acepta que su producción de conocimiento la afecta, sin embargo, el primero todavía conecta con un concepto de razón que permite diferenciar objeto de teoría; mientras, que con Luhmann el conocimiento pierde toda posibilidad de incondicionalidad.

Habermas acusa a Luhmann de eludir “sin discusión alguna” todas las premisas del pensamiento ontológico y tilda a la TSS de “metabiológica”. (Ibídem, 439)

Finalmente, los problemas que Luhmann discute con el concepto de clausura operativa e irritación mediante acoplamiento estructural en una sociedad sin centro preocupan a Habermas en tanto ni siquiera por “razones analíticas” puede la sociedad darse un punto de observación que posibilite una crítica a la modernidad. Aquí vuelve Habermas a colocar a Luhmann dentro de la tradición de la derecha hegeliana.

Habermas si bien no defiende la teoría del sujeto si rescata el giro que TAC opera como estrategia alternativa donde los espacios públicos pueden entenderse como “intersubjetividades de orden superior”.

14. Ídem, p. 420.

Mediante esta conciencia intersubjetiva por difusa que sea la sociedad puede reaccionar normativamente sobre sí misma. El antihumanismo metodológico luhmanniano niega esta posibilidad:

Al no considerar al lenguaje como estructura sino solo como acoplamiento estructural entre sistemas de interacción, Luhmann disuelve en términos empiristas los fundamentos transubjetivos de los procesos de entendimiento. Para Habermas la decisión de Luhmann de “separar” sistemas psíquicos y sistemas sociales lo lleva a una cantidad de rodeos; aquí Habermas se percató de algo que hasta ahora no había tenido en cuenta:

“Ciertamente que estas simples referencias no pueden sustituir a los argumentos ni a los contraargumentos; pero en el caso de Luhmann, ni siquiera resulta fácil fijar el plano en que cabría intercambiar argumentos...Esta teoría de sistemas no es propiamente sociología, sino que habría que compararla más bien con esas proyecciones metateóricas que cumplen funciones de imagen de mundo.”¹⁵

Habermas piensa que Luhmann prosigue una tradición occidental que bebe en las aguas de un racionalismo occidental reductivo en términos cognitivo-instrumentales y es presa de una autocomprensión objetivista.

Desde la perspectiva habermasiana, Luhmann cierra la posibilidad de una comprensión normativa (fundamentalmente al colocar en el entorno al individuo y proponer racionalidades relativas a cada sistema) y la conceptualización heterárquica priva al Estado del poder de reclamar atención privilegiada a sus operaciones de intervención. Al mismo tiempo la disposición sistémica “reduce” la política al Estado y desgaja a los procedimientos de formación de opinión pública de su fundamento en el mundo de la vida. Para nuestro objetivo:

a) “... la teoría de sistemas no ofrece marco para una teoría propia de la democracia porque parcela y separa la política y el derecho convirtiéndolos en sistemas funcionales distintos, recursivamente cerrados, y al sistema político lo analiza esencialmente desde puntos de vista concernientes a la autorregulación y autocontrol del poder administrativo.”¹⁶

b) Aquí es necesario recordar el lugar que Luhmann otorga a los sistemas psíquicos, como entorno de los sistemas sociales. Esto signa el antihumanismo luhmanniano que no debe ser entendido en términos valorativos o normativos sino metodológicos. Escándalo pues, si tomamos en serio al hombre como unidad concreta (física y psicológicamente) no puede ser considerado como parte del sistema social.

La TSS da cuenta del problema a través de los conceptos de comunicación y conciencia, denuncia como inconducente todo intento de análisis de la sociedad que tenga como base al individuo y se distancia así fuertemente de cualquier enfoque desde teorías de la acción (ya que este se encuentra ligado a la concepción del individuo como portador de derechos o deberes, o razón).

La acción lleva a problemas de delimitación interna (motivación, intencionalidad, etc.) y externa (efectos en el entorno) nunca especificados con claridad. La teoría de la acción no ha podido responder radicalmente a la pregunta de como es posible que la acción surja a partir de una disposición psicobiológica tan compleja como la del individuo. Solo la TSS permite una delimitación clara de conciencia y comunicación. La conciencia es una operación del sistema psíquico no una substancia. Ya debió quedar claro que los sistemas psíquicos y sociales son homólogos en cuanto operan en un mismo medio, el sentido, pero no con las mismas operaciones; conciencia en los primeros, comunicación en los segundos.

15. P. 451

16. FV, p. 414.

El sentido es la conexión entre lo actual y lo posible, pero no es ni lo uno ni lo otro. Si el sentido presupone tanto al sistema psíquico como al social, es necesario hacer una distinción de sus elementos, que no son células, ni individuos. Los elementos del sentido son evento que aparecen y desaparecen, el hecho de su desaparición es fundamental para su reproducción; si los sistemas con base en el sentido acumularan eventos sin selección sería imposible su supervivencia. Para ello el sistema debe formar necesariamente *estructuras*, que ofrecen la posibilidad de selecciones exitosas.

La TSS afirma que es imposible escapar al sentido, ni siquiera negándolo.

El énfasis en los sistemas sociales pretende vindicar la cientificidad de la sociología, que como cualquier sociólogo inteligente reconoce, no está exenta de especulaciones filosóficas, pero que necesita imponer el principio de limitacionalidad. Evitar los prejuicios humanistas. El único individuo que la sociología puede vindicar es la sociedad.

Si seguimos el razonamiento luhmanniano es inevitable el abandono de la teoría del sujeto y su reemplazo por una disposición sistémica como clave de acceso metodológico.

Luhmann recurre a la fenomenología husserliana donde la conciencia opera siempre en el presente (por lo que no podemos hacerla dependiente del tiempo), la TSS coloca el énfasis en la operación comunicación.

El problema del solipsismo, una conciencia autopoética que se refiere a sí misma pero que necesita otros sistemas psíquicos para poder hacerlo es desplazado en la TSS a los sistemas y a las posibilidades de acoplamiento estructural. El problema para el individuo es desde esta perspectiva la posibilidad de describirse (observarse) a sí mismo como individuo, prescindiendo de los otros sistemas psíquicos o sociales.

Las respuestas que ofrece la TSS remiten a la diferenciación entre autopoiesis y autoobservación (autodescripción). Si el individuo es un sistema autopoético, la problemática nos conduce hacia aquellos "ruidos" que la sociedad produce y que le permiten al sistema psíquico autodescribirse. El individuo a pesar de las autodescripciones de la primera modernidad ("y su canto monotemático de la pérdida de sentido") se expone a la contingencia, la TSS aporta el concepto de *expectativa*, técnica de reducción de la complejidad que orienta la acción sin el gradiente normativo. Aquí no solo las disposiciones de Habermas sino también de Parsons son desechadas.

El individuo se orienta por el código binario satisfacción/desilusión, desde aquí el "sentimiento" es entendido funcionalmente como operación de adaptación del sistema psíquico al entorno. Nuevamente: el orden social.

La TSS aporta el concepto de interpenetración, teniendo en cuenta que ninguna conciencia puede absorber toda la comunicación ni viceversa. El concepto refiere a la forma en que el sistema social pone a disposición de los individuos su propia complejidad. La evolución pone a disposición el medio para que se logre esta interpenetración: el lenguaje.

La interpenetración sería un acoplamiento estructural específico, en este caso, entre sistemas psíquicos y sociales a través del lenguaje. La interpenetración impide pensar un sistema sin el otro, ya que ambos, gracias a aquella, pueden poner a disposición del otro su propia complejidad: la TSS adopta la perspectiva del sistema social en base a que no todo lo comunicado puede ser procesado por una conciencia (la capacidad de comprensión del individuo es limitada) y al mismo tiempo todo lo comunicado por un sistema psíquico para ser relevante socialmente debe exceder la intencionalidad y voluntad individuales. De aquí la imposibilidad de algo llamado intersubjetividad y su necesario reemplazo, como principio de construcción de la teoría, por la comunicación.

Los entramados que los sistemas reproducen *iterativamente* (recursivamente) son distintos, pero al mismo tiempo no son objetos separados espacialmente, sino que es el factor tiempo el que posibilita las operaciones y la diversidad de acoplamientos estructurales (las operaciones son eventos que aparecen y desaparecen por lo que solo pueden ser identificados como diferencia entre un antes y un después; dentro/fuera; ego/alter).

Lo anterior debe ser comprendido cabalmente: la comunicación necesita de la conciencia para su reproducción pero es ella la que “produce” comunicación. El punto de partida es la elección del sistema de referencia con un problema subsiguiente: ¿qué observador observa al mundo con ayuda de la distinción sistema/entorno? Cabe señalar nuevamente, la existencia de una segunda diferenciación: la de relación/elemento. Tradicionalmente se ha entendido el concepto de elemento como la última unidad irreductible del análisis: los átomos en el caso del entorno material; las acciones en el caso de la sociedad. Luhmann exhorta a pensar estas últimas unidades de análisis en términos no ontológicos, es decir, las acciones no pueden considerarse como algo concreto.

La tozudez de la teoría de la acción ha llevado a la imposibilidad de descubrir cuál es el último elemento, atribuyéndolo a la intencionalidad del actor o a su relación con los objetos.

El *elemento* para la TSS es la última unidad (pensada no en términos ontológicos) y emerge a partir de la relación con otro elemento (esto recuerda a la premisa de Bourdieu: “lo real es relacional”). El elemento es la acción que, como ya demostró Parsons, no puede ser reducida al individuo, este, una vez más debe dejarse de lado para poder desarrollar una teoría científica de la sociedad. Sin embargo, algo social “debía” existir en el individuo, cuando empezaron a emerger los problemas de esta disposición (las consecuencias no buscadas de la acción, por ej.) se recurrió a los contratos, las “manos invisibles” o a la exigencia política de una distribución más equitativa. Aquí, más, que a ningún otro, Luhmann dispara contra Habermas; con la traducción de los problemas de la intersubjetividad pensados desde una teoría de la acción a problemas de comunicación basados en sistemas autopoieticos se podría ir más allá de las “buenas intenciones” y lograr oportunidades para observaciones autodisciplinadas con asiento en la sociología. Existe un tipo de sistemas sociales, las “organizaciones”, que relacionan los sistemas psíquicos (interacción) con los sistemas sociales, esto añade complejidad a lo planteado más arriba; sin embargo, aquí, lo que importa es señalar que para el individuo, los modelos de interacción ya no pueden extrapolarse para explicar la sociedad, no se puede expandir la experiencia personal a todos. Esto trae consecuencias para los sistemas de interacción que solo pueden relacionarse con las organizaciones no con los sistemas sociales.

Las organizaciones también son el resultado de la evolución de las sociedades diferenciadas funcionalmente y no necesariamente forman parte del sistema de funciones de los sistemas sociales. Esto permite distinguirlas y a la vez cerrar el paso a una concepción de la sociedad como “organización”. También es cierto que las organizaciones más importantes son aquellas que sí están en relación con el sistema funcional, por ejemplo, las organizaciones del estado o del sistema escolar.

Llegado a este punto emerge el objeto prioritario de la TSS: la *sociedad*. La sociedad es el sistema social que comprende internamente todas las comunicaciones, es el que marca los límites de la complejidad social (posibilidades de selección y actualización de la comunicación). Todos los sistemas sociales se diferencian al interior de la sociedad, ya que ésta institucionaliza las bases últimas de reducción de complejidad y crea las premisas para que operen todos los otros sistemas sociales.

c) La presentación de las argumentaciones en los términos más objetivos posibles debería demostrar que algunas de las críticas de Habermas a Luhmann simplifican el constructo de este último, en especial, las de la primera época. Con respecto a los resultados de la discusión que continúa (aún con Luhmann muerto) en este punto se tenderá a demostrar ciertos desplazamientos en la posición habermasiana que obedecen a una aceptación del diagnóstico de la TSS.

Para Luhmann construir una teoría social con base en el lenguaje lleva a un callejón sin salida.

Habermas pasa de las “presuposiciones pragmáticas” ineludibles en todo acto de habla pensado desde la perspectiva de los participantes al análisis de las condiciones de posibilidad de toda comunicación. El resultado de este desplazamiento va a ser la aparición de un concepto complementario de la acción comunicativa, a saber, el de *mundo de la vida* (uno de los más oscuros e inextricables de la teoría al decir de Lafont).

Todo este proceso debe realizarlo Habermas si quiere mantener su ambición de construir una teoría de la sociedad en dos niveles y escapar a la crítica de que lo que se está construyendo es en realidad una fundamentación de la sociología en los términos de una teoría del lenguaje.¹⁷

Para una discípula de Habermas:

“La razón por la que el peso normativo de una teoría del lenguaje recae en la teoría del significado radica... en el hecho de que, tras el giro lingüístico, la `identidad de significados´ se convierte en la clave de explicación de la intersubjetividad de la comunicación y, con ello también, de la objetividad de la experiencia. El reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo tiene como consecuencia que éste ya sólo resulta accesible de un modo mediato, como aquello sobre lo que los sujetos hablan, es decir, como la totalidad de estados de cosas posibles, sobre los cuales los hablantes tienen que ponerse de acuerdo en cada caso. Por ello, sólo garantizando la `identidad del significado´ puede garantizarse ya que los hablantes conversen sobre `lo mismo´. Esta es la razón por la que tiene que reconocerse la constitución de sentido inherente al lenguaje como `constitutiva´ de los procesos de entendimiento.”¹⁸

Lafont reclama a Habermas el haber eludido la tematización del “uso cognitivo” del lenguaje junto al uso comunicativo; o por lo menos, haberlo dejado en un segundo plano. Esto podría explicar por qué Habermas se ve siempre demandado por la necesidad de distinguir planos formales y contextuales (especialmente en el mundo de la vida) y hablar de “cuasi-trascendentalidad” para su perspectiva.

Habermas se ve compelido a recurrir a pretensiones de validez universales que contengan la contingencia de formas de vida históricas; en otras palabras, el problema de redefinir la objetividad de la experiencia en los términos de una intersubjetividad de la comunicación (apoyada en la identidad de los significados). Sin embargo, esto mismo, muestra límites a una intersubjetividad de la comunicación anclada en una forma de vida: al prestar poca atención a la dimensión semántica, emerge el problema de “inconmensurabilidad” de los lenguajes; y, finalmente, la perspectiva universalista de la apertura lingüística del mundo se pierde y con ello la posibilidad de un aprendizaje o racionalización.

Más allá de lo acertado de las argumentaciones de Lafont (y de muchos otros que comparten la posición) importa aquí destacar que la reflexión habermasiana desplaza el problema de una subsunción necesaria de la racionalidad estratégica en una racionalidad comunicativa, ineludible para pensar el orden social, de aguas sociológicas al terreno de las discusiones filosóficas; cuando, como se ha mostrado más arriba, acusa a Luhmann, precisamente, de plantear cuestiones filosóficas y no sociológicas. Otra cuestión importante es que la idea luhmanniana del peligro de ampliar la teoría de los actos de habla para sustentar una teoría de la sociedad se ve reforzada desde un ángulo inesperado:

Más allá de este pequeño “ex -curso” el punto pretende mostrar ciertos desplazamientos en el pensamiento de Habermas producidos por la TSS. El recorrido elegido para reflexionar sobre ello refiere a aquellas decisiones teóricas que signan ciertos desniveles semánticos que Habermas opera luego de las Tanner Lectures (1986)¹⁹ hasta Facticidad y validez en la articulación entre derecho, moral y política. Esta problemática marca el distanciamiento de Habermas con respecto a Apel (cuyo planteo le resulta

17. Cuestión que se admitía en los comienzos de la construcción de TAC, ver por ejemplo: *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje (1970-71)* en Habermas, J. “Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos”, Cátedra, Madrid, 1994; p.19-111.

18. Lafont, C.; 1993, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, p. 227.

19. La Tanner Lectures completas están como complementos y estudios previos a la edición española de “Facticidad y validez” (citada en la bibliografía); existe una traducción parcial en Habermas, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Citado en la bibliografía (p.131-172).

demasiado “normativista”), al tiempo que posibilita la pregunta sobre ¿cuál es el impacto que ha sufrido la TAC al reconocer el estatus de la Teoría de Sistemas de Niklas Luhmann como verdadero paradigma en competencia dentro del campo?

Como ya se explicitó, TAC se autopresenta como una teoría sociológica que pretende convertirse en paradigma de las ciencias sociales. A pesar del peso que tiene la pragmática universal como uno de los trozos de teoría que Habermas necesita, en las conclusiones de TAC la elección de la sociología queda claramente explicitada en la intencionalidad final de reconstruir a Marx a partir de las discusiones con Weber y Parsons.

La recepción habermasiana de Weber en punto a la relación entre derecho, moral y política hasta FV se enunciaba de esta forma:

“La autonomía no es algo que un sistema jurídico cobre por sí y para sí solo. Autónomo es un sistema jurídico sólo en la medida en que los procedimientos institucionalizados para la producción legislativa, para la administración de justicia y la voluntad común... permiten que penetre, tanto en el derecho como en la política, una racionalidad de tipo ético.”²⁰

Entre otras cosas la TAC plantea una relación entre la evolución de la conciencia moral y la estructura social de la sociedad moderna burguesa. Esto no es nuevo, Habermas había enunciado ya en una obra anterior a TAC, la tesis de que cabía esperar un progreso tanto al nivel de las fuerzas productivas como en la dimensión ética.

Weber, sostiene Habermas, habría sido ambiguo en su interpretación del desencantamiento del mundo moderno al asignar racionalidades diferenciadas al derecho; la moral; el mercado; etc. Esto signa la recepción de Weber con respecto a un derecho que conforme se complejizan el *Anstalt* y el sistema económico debe fungir en términos formales para satisfacer los imperativos funcionales de aquellos sistemas. Weber no se preocupa, en el caso del derecho, de cómo o por qué ha llegado a constituirse de tal forma sino que atiende a su funcionalidad sistémica. Si para Habermas el derecho no se explica sino recurriendo a las estructuras formales de una moral atendida a principios, es decir, posconvencional; el positivismo de Weber demanda una fundamentación autónoma del derecho.

La distinción weberiana entre la dominación legal-racional y la tradicional carismática le posibilita plantear una fe en la legalidad del orden establecido que bebe en la fuente del positivismo jurídico y desconecta al derecho de la moral. Weber defiende un derecho formal que cumple con la función que le es inmanente frente a lo que llama “materialización” del derecho, o lo que es lo mismo, *moralización* del derecho. Esta distinción formal/material la encamina Weber, al decir de Habermas, erróneamente, hacia el modelo liberal del derecho: expertos configuran un *corpus* como conjunto de normas analizables y aplicables que señala una serie de procedimientos que ligan lo administrativo y lo jurídico; y permite contar con una estructura unitaria de leyes con un alto grado de abstracción.

La materialización del derecho equivale para Habermas a la juridificación del Estado Social que desborda los límites impuestos por el derecho en su origen, mientras que, para Weber, implica una confusión entre el derecho público y el privado. Weber defiende la idea de que la legalidad del derecho constituye al mismo tiempo su legitimidad.

Habermas plantea que el concepto estrecho de racionalidad weberiano impide observar que las cualidades formales del derecho mencionadas *ut supra* solo pueden encontrar legitimidad si pueden ser consideradas racionales en un sentido práctico-moral.

20. Habermas, J.; 1991, Habermas, J. (1991) Escritos sobre moralidad y eticidad, Barcelona, Paidós. p. 172

Desde aquí la legitimidad de la legalidad implica un entrelazamiento de procedimientos jurídicos con una argumentación moral que a su vez obedece a su propia racionalidad procedimental. Para sostener su argumento, Habermas recurre a la historia de las relaciones entre Derecho, Moral y Política.

La tesis de la autonomía formal del derecho de Weber no se ha confirmado, la recepción habermasiana intenta mostrar que no se puede fundar la forma del derecho moderno en términos de neutralidad ética.²¹

Desde las *Tanner Lectures* (1986) hasta FV (1992) lo anterior sufre algunos desplazamientos, la lectura de Parsons, permite a Habermas distinguir:

“A diferencia de Weber, Parsons persigue la evolución social del derecho bajo el aspecto de la función que le es específica, a saber, el aseguramiento de la solidaridad social, y no solo bajo el aspecto de la contribución que el derecho hace a la formación de la dominación política.”

Si bien como ya se dijo el sistema político es autónomo no puede descuidar su relación con normas morales.

Para el caso del Estado, el derecho público no basta para lograr ese anclaje en el mundo de la vida, necesita de una legitimación que vaya más allá (esto en contra de la posición weberiana, donde ese “ir más allá” implica una materialización del derecho que debía permanecer formal). En las sociedades postradicionales solo los procedimientos democráticos de la formación de la voluntad política pueden legitimar el uso público del poder.

Nuevamente emerge la tensión entre ámbitos integrados sistémicamente frente a aquellos ámbitos integrados socialmente, es decir, la resistencia que mundo de la vida pone ante la “colonización” de los medios dinero y poder.

El principio de politización y socialización en que se funda el *Anstalt* moderno y el principio de privatización de la producción, colisionan, como ya se dijo, en aquella esfera en la que debe hacerse valer la autonomía del mundo de la vida: la opinión pública.²²

Aquí se abren dos posibilidades: o adoptan los ciudadanos, una actitud estratégica, calculando los límites de su acción en términos normativos (trasgreden o no las normas); o se presentan en una actitud performativa, respetando las leyes y extrayendo de ellas consecuencias para un consenso, es decir, las leyes pueden diferenciarse como coercitivas o como condición de la libertad. Este punto fue desarrollado más arriba.

Habermas ataca la posición iusnaturalista de distinguir derechos según su dignidad y vindica una *concepción complementaria funcional entre derecho y moral*: las reglas jurídicas son concretas y no se pueden solo legitimar por el hecho de no contradecir preceptos morales. Esto implica ir más allá de la “autodeterminación moral” kantiana que suponía un concepto unitario que aunaba la exigencia personal del cumplimiento de mandatos con las condiciones colectivamente vinculantes nacidas de la legislación jurídica.

Es necesario diferenciar funciones del derecho, entre quienes *aplican el derecho*; y los concernidos por el mismo, esto atiende a la doble dimensión de la autonomía jurídica (una pública y otra privada):

“...las personas jurídicas sólo pueden ser autónomas en la medida en lo que en el ejercicio de sus derechos ciudadanos pueden entenderse como autores cumplidos de los derechos a los que como concernidos deben obediencia.”

21. FV. P. 562.

22. 1994, p. 22.

Esta autodeterminación ciudadana comienza a tomar cuerpo a partir de teorías del derecho racional que intentan responder a la cuestión de la legitimidad del uso del poder. Aparecen dos campos bien delimitados: por un lado, la dimensión soberana del pueblo que atiende a derechos de comunicación y participación, que aseguran la autonomía pública del ciudadano; y por otro, el propio dominio de la ley que ofrece las garantías de los derechos, pero asegurando la autonomía privada de los individuos. Así el derecho garantiza ambas autonomías.²³

Como ya se expresó los derechos de libertad subjetiva no pueden ser considerados por el legislador como un límite exterior en el ejercicio instrumentalizado del poder político. De aquí la necesaria creación de condiciones de una pluralidad cosmovisional que atiende a un proceso democrático deliberativo.

La existencia de un nexo interno entre soberanía popular y derechos humanos, implica que estos posibilitan la praxis democrática y no constituyen un límite externo, esto se refiere a la autonomía política, no a la autonomía privada. Al relacionarse estos derechos con otros derechos fundamentales no pueden favorecer una instrumentalización de la voluntad política.

La tesis de Habermas es que los derechos de libertad y los derechos políticos poseen un mismo origen, esto es, los derechos humanos que posibilitan una praxis de autodeterminación de los ciudadanos.

La idea de autonomía jurídica exige a los ciudadanos entenderse a sí mismos como autores, si se considerase a los derechos humanos como previos (desde la perspectiva de la moral) no podría sostenerse lo anterior.

En definitiva la problemática abierta demanda pensar la ambición habermasiana de construir una teoría normativa de la sociedad, no solo, frente a los debates filosófico-políticos (comunitaristas vs. liberales); sino también reflexionar sobre su estatus como paradigma de la teoría sociológica.

Entre tanto, Habermas ha pasado desde una temprana crítica a la TSS, ya señalada a un más cercano reconocimiento como paradigma "filosófico" en competencia. (Habermas, J.; 1990: p.32)

No por escapar a los dictados de la razón objetiva que elimina los componentes normativos se debe perder de vista el peligro de caer en planteos normativistas escindidos de la realidad.

"El planteamiento articulado en términos de teoría del discurso se había limitado hasta ahora a la formación individual de la voluntad y se había acreditado en el ámbito de la filosofía moral y en el terreno de lo ético. Pero desde el punto de vista funcional cabe razonar por qué la forma postradicional que representa una moral regida por principios necesita de una complementación por el derecho positivo. De ahí que las cuestiones de teoría del derecho hagan de antemano añicos el marco de un tipo de consideración exclusivamente normativa." (FV: p.69)

La conexión interna entre derecho, moral y política que Habermas defendía en la *Tanner Lectures* ha dado paso a un relación complementaria entre derecho y moral donde aquel núcleo más duro de la "razón práctica".

"...cobra un sentido distinto, en cierta medida heurístico. Ya no sirve directamente a introducir una teoría normativa del derecho y la moral. Más bien ofrece un hilo conductor para la reconstrucción de esta trama de discursos formadores de opinión y preparadores para la decisión, en que está inserto el poder democrático ejercido en forma de derecho."²⁴

23. 1997, p. 28.

24. FV, p. 67.

La conexión interna se da ahora entre el Estado de Derecho y una Democracia Deliberativa planteada en términos “radicales” en un mundo donde la tensión entre ámbitos estructurados comunicativamente y ámbitos atravesados por la racionalidad estratégica sigue tematizándose en el intento de “ganar un espacio suficiente para los imperativos del mundo de la vida.”²⁵

Habermas sigue defendiendo la autocomprensión normativa de la sociedad moderna, aunque no en los términos de una razón esencialista sino en cuanto a una razón procedimental, no abordable desde la perspectiva “cientificista” de Luhmann²⁶. Critica el empecinamiento de Luhmann de pensar los problemas desde una disciplina (la sociología o la filosofía), sin embargo, advierte que se corre el peligro (al que él también está expuesto) de caer en un normativismo ajeno a toda realidad social. Pero tampoco debe caerse en el extremo del objetivismo, aparece entonces un Luhmann ¿sociológico?²⁷

La TSS cubre el problema de la legitimación en términos “paternalistas” amparándose en las características formales del juego democrático, estos rodeos luhmannianos encuentran una dificultad cuando la teoría de sistemas se ve confrontada a pensar en una sociedad éticamente responsable y éticamente defendible. Si se recuerda la concepción de la ética que posee Luhmann esto último parece desviarse del tipo de argumentación de la TSS:

Habermas parece añorar un punto de vista jerárquico, bien de la política, bien del derecho (cuestión extraña si revisamos los desplazamientos de TAC a FV).

En su prólogo de 1990 a la edición revisada de “Historia y crítica de la opinión pública”, Habermas reconoce ya la imposibilidad de una teoría de la representación de la sociedad en su totalidad que influya sobre sí misma en sociedades que se han diferenciado funcionalmente. Reconstruye su intento (fallido) de deslindar desde la perspectiva de una teoría de la acción al Estado y la economía, lo que obligó a intentos de complementación entre sistemas y sistemas de acción.

“A partir de ahí surge, en Teoría de la acción comunicativa (1981) el concepto a dos bandas de sociedad, como Mundo de la vida y como Sistema. Y esto ha tenido, finalmente, consecuencias decisivas para el concepto de democracia.

Desde entonces he considerado a la economía y al aparato estatal como dominios de acción integrados sistémicamente, los cuales ya no podrían reorganizarse democráticamente desde dentro, es decir, readaptarse a un modo político de integración, sin que pusieran en peligro su propia lógica sistémica, y, por tanto, su funcionalidad. La bancarrota del socialismo estatal lo ha confirmado. La sacudida de una democratización radical ahora se caracteriza más bien por un desplazamiento de las fuerzas en el interior de una ‘división de poderes’ que ha de ser sostenida por principio. Con esto debe producirse un nuevo equilibrio, no entre poderes estatales, sino entre diversas reservas de la integración social. El objetivo ya no es sencillamente la ‘superación’ de un sistema económico capitalista independizado y de un sistema de dominación burocrático independizado, sino la contención democrática de los abusos colonizadores de los imperativos sistémicos sobre los ámbitos del mundo de la vida.”²⁸

El impacto de la TSS puede visualizarse directamente en FV, Luhmann está presente desde el comienzo del texto hasta el epílogo a la cuarta edición. Aun así es preciso atender a las respuestas de Luhmann a estas cuestiones aunque solo al modo de una simple enumeración.

25. 1997, p.152.

26. FV, p. 59-64.

27. FV, 112.

28. 1994, p. 24 (destacado nuestro).

Más arriba debió quedar demostrado que la autopoiesis no significa solipsismo y que sin entorno el sistema no podría sobrevivir, sean estos los otros sistemas, el entorno natural o el sistema psíquico. Por eso las críticas a la diferenciación funcional de sistemas no hacen justicia a la rigurosidad con que Luhmann ha desarrollado esta conceptualización. Las acusaciones de positivismo y decisionismo quedan cortas si atendemos a las argumentaciones del sociólogo en el tratamiento del sistema del derecho como autopoietico y la reformulación del derecho positivo. Luhmann refiere a operaciones que se realizan fácticamente en el sistema y no a un conjunto de reglas y normas.

Es evidente que Habermas necesita mantener la posibilidad de argumentación normativa de su teoría sin volver a la teoría del sujeto (no luego del giro lingüístico) pero al mismo tiempo debe mantener la importancia de una teoría de la acción basada en la intersubjetividad y en última instancia en un procedimiento que no signa sujeto individual o colectivo alguno.

Habermas llama simplificaciones naturalistas a aquello que Luhmann vindica como adquisiciones evolutivas, por ejemplo, el desarrollo del sistema político evoluciona hacia la resolución de conflictos (violencia legítima para combatir la ilegítima) o el derecho que posibilita la admisión del conflicto en base a la regulación que permita la resolución del mismo.

Otra discusión que por momentos resulta reductiva es la conceptualización de los acoplamientos estructurales entre sistemas, que, al decir de Habermas, conducen a un callejón sin salida. Estos sistemas funcionalmente diferenciados que no constituyen centro alguno, si pueden dar cuenta del todo, pero en la parte, como ya se dijo, cada sistema de alguna manera reacciona con operaciones propias ante los ruidos del entorno, y por eso mismo cada uno de ellos responde al sistema social en su totalidad. Pero esta operación no tiene que ver con imágenes que cada sistema se representa del todo sino con operaciones que son “cerradas” pero no *clausuradas*.

“El acoplamiento de política y economía se logra, en primer lugar, mediante impuestos y gravámenes, lo cual no interfiere con el hecho de que toda disposición de dinero se lleve a cabo en la economía como forma de pago... La pregunta política es para qué se usa el presupuesto del Estado y por qué irrita a la política cuando se dispone de mucho (o poco) dinero (p.619)...El acoplamiento entre derecho y política se regula por la Constitución. Por un lado, la Constitución vincula al sistema político con el derecho...y –por otro– la Constitución hace posible que el sistema jurídico se llene de innovaciones mediante una legislación políticamente inducida...la transformación del derecho en derecho positivo...y la democratización de la política están estrechamente relacionados. Esto lleva a que la política se maneje administrativamente conforme a lo posible legal y económicamente. Lo uno condiciona a lo otro. El derecho abre el espacio para que se modele aquello que después políticamente hace posible la formación de la voluntad democrática; aunque las operaciones...se mantienen separadas. La importancia política de una ley (credibilidad, problematicidad) es algo enteramente distinto a su validez jurídica.”²⁹

La cita a pesar de su extensión (o gracias a ella) debería dejar en claro que Luhmann no piensa en sistemas como “mónadas sin ventanas”. A esto podría agregarse que si bien las comunicaciones jurídicas pueden ser enjuiciadas moralmente, los juicios morales no producen “efecto” jurídico.

Por el contrario para Habermas el derecho es una fuerza socio-integradora que complementado por un Estado legitimado por el Estado de derecho cumple funciones de integración donde aparecen “baches” en la fuerza de sociación.³⁰

29. Op. Cit. p. 620.

30. FV, p. 647.

De aquí que para Habermas la acción comunicativa (que se ha vuelto reflexiva) desempeñe un papel central en la producción y aplicación de normas recíprocas; más aún, "...la comunidad jurídica no se constituye por vía de un contrato social, sino sobre la base de un acuerdo discursivamente alcanzado."³¹

La libre circulación de temas y contribuciones, de razones, informaciones, aseguran la formación política de la voluntad. Esta comunicación confiere fuerza legitimadora a los procedimientos democráticos de producción del derecho. El Estado reconocido en su dimensión administrativa, debe tener en cuenta si quiere que una norma sea aceptada que no puede solo recostarse sobre su monopolio de violencia sino que debe garantizar las condiciones para que la norma sea considerada legítima.

Desde la TSS la democracia es un modelo de dominio aunque se intente encubrirlo, la asimetría de la dominación se presupone como ineludible. De aquí que Habermas exija un procedimiento libre de dominación. Además la TSS supone esta autodescripción como contingente y el tiempo dirá cuánto más puede sostenerse. Con la creación del Estado de Bienestar en la segunda posguerra esto se complejiza y el Estado asume una responsabilidad social total ("el bienestar de todos"). Este Estado se coloca al lado de la democracia pero no la sustituye. Preguntas: ¿cuáles son los límites del bienestar?; el Estado, ¿tiene que preocuparse por cuánto capital puede conservar en su territorio?; ¿qué cantidad de trabajo puede crear?

Estas conclusiones deberían dejar en claro ciertas cosas. En primer lugar, no existen en el campo de las ciencias sociales teorías con ambiciones clásicas de dar cuenta de la sociedad en la que vivimos comparables en complejidad y coherencia interna a las de Habermas y Luhmann. De aquí también que se expongan a numerosas críticas siendo la no menos importante la de su elevada abstracción. Dándole la voz a los protagonistas; Habermas respondería que el "discurso" es una forma extracotidiana de comunicación y que no niega el conflicto, sino muy por el contrario, aparece "precisamente" porque lo hay; Luhmann diría "hay sistemas", cuestión que muy pocos estarían dispuestos a negar. Desde el campo de los "empiristas" se pueden observar acumulaciones sin fin de trabajos de campo; estadísticas; etc.; que casi siempre terminan con recomendaciones normativas o postulando modelos que señalan los "desvíos". Sin dejar de reconocer la importancia de este tipo de trabajos lo que quiere dejarse sentado aquí es la "urgencia de la teoría".

En segundo lugar, las argumentaciones precedentes intentan demostrar que el estatus de teoría sociológica lo mantiene más coherentemente la TSS que la TAC. Si bien es cierto que Luhmann recurre a trozos de teorías ajenas a la tradición sociológica, lo hace en términos más bien heurísticos y advirtiendo que sus analogías y extrapolaciones son procedimientos de "ensayo y error"; en otros términos, no se encontrará en ninguna parte de su trabajo afirmaciones ontológicas sustantivas. Habermas, por su parte, elabora una teoría de la acción con base en la sociología (TAC); sin embargo, sus últimos trabajos (sobre todo FV) podrían enmarcarse fácilmente en una teoría política o en una teoría del derecho; su trabajo siempre se realizó en el límite entre la sociología y la filosofía.

Finalmente, y esto debió quedar demostrado en los pasos a, b y c, la potencia explicativa de la TSS es mayor que la de TAC. La teoría luhmanniana se revela como un poderoso instrumento de observación de la complejidad de la sociedad contemporánea en general, y de la democracia en particular; mientras que, el constructo habermasiano se acerca demasiado a una petición de principio:

"Tanto en la tradición republicana como en la liberal, la participación política de los ciudadanos es entendida en un sentido esencialmente voluntarista...Pero si nosotros...atribuimos una función epistémica a la formación democrática de la voluntad (cuestión que

31 FV, p. 647.

Lafont advierte) ...Entonces el procedimiento democrático ya no obtiene su fuerza legitimadora, ni en primer lugar, ni solamente de la participación y la expresión de la voluntad, sino de la accesibilidad general de un proceso deliberativo cuya estructura justifica la expectativa de unos resultados racionalmente aceptables. Esta comprensión de la democracia basada en la teoría del discurso modifica los requisitos (p.143) teóricos de las condiciones de legitimidad de la política democrática; pero no en la medida en que una opinión pública efectiva, la calidad de la deliberación y la accesibilidad de la misma, la estructura discursiva de la formación de la voluntad y la opinión pública, pudieran sustituir completamente los procedimientos convencionales de decisión y representación...Así, por ejemplo, una participación institucionalizada de organizaciones no gubernamentales en las deliberaciones del sistema internacional de negociaciones aumentaría la legitimación de los procedimientos...Bajo las premisas de la ética del discurso, también es interesante la propuesta de dotar a la organización mundial con el derecho de exigir en cualquier momento...la realización de un referéndum...podría forzarse como mínimo, una consideración de las materias susceptibles de regulación...Unas renovadas clausuras políticas de una sociedad mundial económicamente desbocada sólo será posible si los poderes que pueden (p.144) actuar globalmente...admiten los procedimientos institucionalizados para la formación de una voluntad política transnacional...Este cambio de perspectiva...no hay que esperarla de los gobiernos a menos que los pueblos premien este cambio de conciencia... Pero si la autocomprensión de los gobiernos capaces de acción global sólo puede cambiar bajo la presión de un transformado clima político interior, la pregunta decisiva es si las sociedades civiles...pueden llegar a desarrollar una conciencia cosmopolita, hasta cierto punto una conciencia cosmopolita de solidaridad obligatoria."³²

Bibliografía

- Austin, J.** (1988) *Como hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós.
- Elster, Jon** (1988) *La posibilidad de una política racional* en Olivé, León (comp.) Racionalidad, Méjico, Siglo XXI.
- Giddens, A.** (1994) *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor.
- Giddens, A.** (1994) *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- Giddens, A.** (2001) "Ciencias sociales y globalización" en rev. *Sociedad*, N° 17/18, Buenos Aires, FCS/UBA, (p.5-15).
- Habermas, J.** (1986) *Reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J.** (1986) *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J.** (1988) *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J.** (1989) *Teoría de la Acción Comunicativa*, 2 t, Madrid, Taurus.
- Habermas, J.** (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J.** (1989) *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos.
- Habermas, J.** (1990) *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J.** (1991) *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J.** (1990) *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J.** (1990) *En Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos.
- Habermas, J.** (1998) *Problemas de legitimación en capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.

32. Habermas, J.; 2000, p. 145 (destacado nuestro).

- Habermas, J.** (1994) *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
- Habermas, J.** (1994) *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, GG.
- Habermas, J.** (1994) *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península.
- Habermas, J.** (1994) *Tres modelos de democracia: sobre el concepto de una democracia deliberativa*, Buenos Aires, Rev. Agora N° 1.
- Habermas, J.** (1996) *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel.
- Habermas, J.** (1996) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- Habermas, J.** (1997) *Más allá del Estado Nacional*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J.** (1998) *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J.** (1999) *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J.** (2000) *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J.** (2002) *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J.** (2009) *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta.
- Lafont, C.** (1993) *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor.
- Luhmann, N.** (1973) *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur.
- Luhmann, N.** (1983a) *Fin y racionalidad en los sistemas*, Madrid, Editora Nacional.
- Luhmann, N.** (1983b) *Sistema jurídico y dogmática jurídica*, Madrid, CEC.
- Luhmann, N.** (1982) *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, Barcelona, Anthropos.
- Luhmann, N.** (1995c) *La autopoiesis de los sistemas sociales*, en "La teoría de los sistemas autorreferenciales", Zona Abierta 70/71, Madrid, Pablo Iglesias.
- Luhmann, N.** (1995b) *Individuo, individualidad, individualismo*, en Zona Abierta 70/71, op. cit, pp. 53-157.
- Luhmann, N.** (1995a) *Poder*. Barcelona. Anthropos.
- Luhmann, N.** (1996a) *Introducción a la teoría de sistemas*, Barcelona, Anthropos.
- Luhmann, N.** (1996b) *Teoría de la sociedad y pedagogía*. Barcelona. Paidós.
- Luhmann, N.** (1996c) *La ciencia de la sociedad*, Barcelona, Anthropos.
- Luhmann, N.** (1996d) *Confianza*. Anthropos. Barcelona.
- Luhmann, N.** (1997a) *Observaciones de la modernidad*. Barcelona. Paidós.
- Luhmann, N.** (1997b) *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. Barcelona. Anthropos.
- Luhmann, N.** (1997c) "Problemas con el cierre operativo" en *Revista Anthropos*, N° 173/174, Barcelona, Anthropos (pp. 50-57).
- Luhmann, N.** (1998a) *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Madrid, Trotta.
- Luhmann, N.** (1998b) *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona, Anthropos.
- Luhmann, N.** (1998c) *Teoría de la sociedad*. Méjico. Triana (en colaboración con R. De Giorgi).
- Luhmann, N.** (1998d) *¿Qué es comunicación?* en Beriain e Iturrate (comp.) *Para comprender la teoría sociológica*. Estella. EUD (pp. 477-482).
- Luhmann, N.** (2000) *La realidad de los medios de masa*, Barcelona, Anthropos.
- Luhmann, N.** (2005) "Medio y forma" en *El arte de la sociedad*, Méjico, Herder (pp.171-221).
- Luhmann, N.** (2006) *El derecho de la sociedad*, Madrid, Herder.
- Luhmann, N.** (2007) *La sociedad de la sociedad*, Madrid, Herder.
- McCarthy, Thomas** (1992) *Ideales e Ilusiones*, Madrid, Tecnos.
- Parsons, T.** (1966) *El Sistema Social*, Madrid, Rev. De Occidente.
- Parsons, T.** (1967) *Ensayos de Teoría Sociológica*, Buenos Aires, Paidós.
- Parsons, T.** (1968) *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama.

PID 5092

Denominación del Proyecto

Reflexiones sobre una teoría de la democracia en un mundo globalizado. Notas sobre el debate Habermas/Luhmann

Director del proyecto

IGLESIAS, Carlos

Codirector

PRADO, Gerardo

Unidad Ejecutora

Facultad de Trabajo Social

Dependencia

Universidad Nacional de Entre Ríos

Contacto

carlosg_iglesias@hotmail.com

Integrantes del Proyecto

Marcelo D'Amico; Aquiles Kobialka

Becarios de iniciación a la investigación

Cinthy Arizono

Fechas de iniciación y de finalización efectivas

12/03/2014 y 11/03/2017

Aprobación del Informe Final por Resolución CS N° 112 (05-06-2018)

[<< VOLVER AL INICIO](#)