

TEORIA CRITICA VERSUS TEORIA DE SISTEMAS: LA CONFRONTACION HABERMAS-LUHMANN

Luis Armando González

1. Introducción

En estas notas pretendemos acercarnos a la confrontación teórico-política que, prácticamente desde 1971, han venido sosteniendo J. Habermas y N. Luhmann. En efecto, en 1971 se efectuó en Bielefeld, Alemania Federal, un seminario-discusión entre ambos autores(1). Este seminario-discusión marcó el inicio del debate *Habermas-Luhmann*, mismo que se ha mantenido hasta el día de hoy, cuando ambos teóricos afirman haber alcanzado las elaboraciones más completas de sus respectivas formulaciones sociológicas(2).

Estamos ante dos de los teóricos más consistentes del siglo XX. Ambos apuestan por una visión *holística* de la realidad social, con lo que se distancian del individualismo metodológico y de las teorías de la elección racional a que éste da lugar. Es decir, Habermas y Luhmann apuestan por el todo como punto de partida metodológico para comprender la dinámica social. Asimismo, ambos están interesados no en comprender cualquier sociedad, sino una estructura social determinada: la estructura de las sociedades capitalistas avanzadas de nuestro tiempo. Ambos reconocen que estas sociedades han alcanzado un grado de complejidad tal que las teorías sociológicas tradicionales son incapaces de poder explicar. Por

consiguiente, tanto Habermas como Luhmann asumen como propósito explícito la superación de esas explicaciones tradicionales: Habermas propone una *teoría crítica de la sociedad* mientras que Luhmann propone su *teoría general de sistemas*.

Sin embargo, ambos autores discrepan en aspectos sustanciales a la hora de explicar la dinámica de la realidad social. No se trata sólo de desacuerdos teóricos, sino de desacuerdos que, desde la teoría, se remiten al ámbito político. Desde sus respectivas propuestas teóricas, Habermas y Luhmann derivan unas propuestas políticas que, al parecer, son inconciliables entre sí. Como veremos luego, la formulación de Habermas se inscribe en la tradición sociológica Ilustrada, es decir, en una tradición que apuesta, apelando a la razón, en favor de la emancipación humana. La teoría crítica de Habermas quiere ser, a la vez que expresión, un momento constitutivo de ese proceso de autoemancipación y de autoconstitución de la especie humana. Luhmann, por el contrario, no quiere deber nada a la Ilustración. Su propósito explícito es desarrollar una "ilustración de la Ilustración" (I. Izuzquiza), es decir, "una ilustración de los valores y fundamentos que constituyen la sociedad moderna; y la ilustración de la teoría sociológica, en tanto ésta es una descripción general de la sociedad"(3).

Habermas se considera un heredero de la Ilustración; confía en la capacidad que tiene la razón para alcanzar niveles más elevados de humanización de la especie humana. Luhmann encuentra en la Ilustración obstáculos insalvables en orden a explicar la dinámica de las sociedades capitalistas avanzadas. A Habermas le interesa la explicación de las sociedades capitalistas avanzadas con miras a su transformación; a Luhmann le interesa la explicación (observación) de la dinámica de estas sociedades como un fin en sí mismo. En definitiva, como señala Izuzquiza:

"la diferencia entre Habermas y Luhmann es una diferencia de fundamentos teóricos. Habermas es, en la actualidad, el gran representante de la gran tradición clásica de la sociología alemana, un particular resumen de Marx y Weber, un heraldo de la razón ilustrada y la moral kantiana. Luhmann no desea entrar en ese ámbito y no participa con las mismas armas en el terreno de batalla. Su crítica a Habermas es consecuencia de la crítica a esa tradición clásica de la sociología. Y, sobre todo, es conse-

cuencia de los fundamentos de su propia teoría sociológica. Una teoría que resulta complicada, difícil y llena de heregías conceptuales. Que aparece enfrentada a la tradición que hizo a la Europa de la burguesía y del liberalismo. Una teoría que Luhmann considera como instrumento más adecuado para el análisis de la sociedad contemporánea. Porque piensa es una teoría de futuro, y no un lamento moral sobre el pasado que ha transcurrido ya para siempre. Es, pues, en los núcleos de ambas teorías donde debe dirimirse la discusión entre Luhmann y Habermas”(4).

¿En qué consiste la propuesta teórica de Luhmann? ¿En qué consiste la propuesta teórica de Habermas? ¿Cuál es la propuesta política que se deriva del planteamiento de Luhmann? ¿Cuál es la propuesta política que se deriva del planteamiento de Habermas? En lo que sigue abordaremos estas interrogantes, para poder de esa forma ir estableciendo los puntos de discordancia teórico-políticos que han marcado la confrontación entre J. Habermas y N. Luhmann.

2. La ambición teórica de Niklas Luhmann

“La sociología se encuentra en una crisis teórica. La investigación empírica, con bastante éxito, ha hecho crecer nuestro conocimiento, pero no ha conducido a la formación de una teoría específica propia de su materia”(5).

Con estas palabras inicia Luhmann el Prefacio a la primera edición alemana de su obra *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. La ambición intelectual de Luhmann consiste justamente en sacar a la sociología de esa “crisis teórica” en que se encuentra inmersa. Y esto solo se puede lograr —nos dice— mediante la formulación de una teoría sistémica de la sociedad que, en su universalidad, sea capaz de contemplar a los objetos y así misma como parte de los objetos.

“Se trata de formular una teoría universal de la disciplina como no se ha intentado desde Parsons... Las teorías universales contemplan a los objetos y a sí mismas como parte de los objetos, como relaciones autorreferenciales”(6).

Esta ambición teórica de Luhmann ha de conducir a la elaboración de una *teoría general de la sociedad*. Como señala Izuzquiza, “se

trata de una extraña ambición en nuestra época, que parece haber renunciado a las grandes síntesis teóricas”(7). La gran pretensión sociológica de Luhmann es construir una teoría que posibilite observar en el mundo sistemas que se reproducen a sí mismos y que sea capaz de autoobservarse como uno de ellos: “es esta la única manera de que la teoría de sistemas se universalice, es decir, se convierta en una teoría del mundo que lo incluya todo, aún a sí misma, obligada a concebir todo lo que observa como sistema o como entorno”(8). ¿Cuales son las notas características de esta “teoría general de la sociedad”? ¿Cuál es la propuesta política que se deriva de la misma? En los apartados siguientes intentaremos dar algún tipo de respuesta a estas interrogantes.

2.1. La propuesta teórica de Luhmann: teoría sistémica de la sociedad

Ya lo dijimos, en Luhmann se trata de la formulación de una teoría general de la sociedad. En cuanto elaboración teórica, la sociología tiene que cumplir con las siguientes exigencias(9): a) Tiene que ser una teoría *radicalmente dinámica*, es decir una teoría que “ofrezca siempre nuevos centros de interés, nuevos estímulos conceptuales y nuevos problemas”; b) debe estar estructurada según la *lógica de la diferencia*, lo que implica que debe “ofrecer posibilidades para diferenciar, para establecer distinciones”; c) tiene que estar *unida a la observación*, es decir, debe “ayudar a realizar observaciones eficaces y debe evaluarse por las observaciones que posibilita su aplicación”; e) debe ser una teoría que de cuenta de la complejidad, es decir, debe ser una “*instrumento de reducción de la complejidad*”; y f) debe constituirse ella misma en uno de sus objetos: “los postulados que emplea deben poder ser aplicados a ella misma y debe poder ser analizada por ella misma... *debe ser reflexiva y autorreferente*”.

Una teoría con las características apuntadas debe contribuir en forma decisiva a la comprensión (observación) de los sistemas sociales. Se trata, por consiguiente, de una propuesta sociológica que quiere responder a la dinámica y complejidad alcanzada por las modernas sociedades occidentales. Para Luhmann, el unico modo de alcanzar una comprensión cabal de las sociedades contemporáneas es mediante una teoría que se funde sobre unos supuestos

distintos a los heredados de la Ilustración.

“Los análisis de Luhmann suponen, como presupuesto metodológico general, el abandono de la tradición cultural europea”, es decir, el abandono de “esquemas conceptuales insuficientes y excesivamente concretos, como los de parte/todo y de fin/medio, que han perdido toda capacidad explicativa en el cuadro de las sociedades occidentales modernas, altamente complejas y diferenciadas”(10).

El abandono de la tradición ilustrada viene exigido, en opinión de Luhmann, por la complejificación y diferenciación alcanzada por los sistemas sociales modernos. De esta forma, el interés sociológico debe centrarse en explicar el problema de la “conservación del sistema en un ambiente difícil” (D. Zolo), es decir, “la capacidad del sistema de asimilar, de elaborar y de compensar a través de procesos de diferenciación interna, los estímulos provenientes de un ambiente externo a las necesidades del sistema y del cual, sin embargo, el sistema depende”(11).

“La teoría sociológica de los sistemas sociales rompe con esta tradición (ilustrada), en cuanto no considera más al hombre como parte del sistema social, sino como un ambiente problemático del mismo sistema. Que esta concepción pueda transferirse a la sociedad entera, es decir, que la sociedad misma se pueda considerar como un sistema social y los hombres como su ambiente, es un problema de fondo que la teoría sociológica no se ha enfrentado todavía. Su solución constituirá el banco de prueba decisivo para la aspiración teórica de la teoría de sistemas de convertirse en una teoría sociológica general”(12).

En este sentido, la teoría sociológica tiene que pensar a la sociedad (así como a los individuos que la constituyen) según la “diferencia entre *sistema-entorno*” (N. Luhmann). Esto supone precisar qué se entiende por sistema y entorno, así como precisar en qué consiste la relación entre ambos. Siguiendo a Habermas, podemos decir que “los sistemas son unidades estructuradas de forma invariable respecto al tiempo, que se mantienen en un entorno complejo y cambiante estabilizando una diferencia dentro/fuera”(13). El sistema tiene que conservarse manteniendo sus límites; y lo hace mediante unas relaciones de intercambio con el entorno, el cual se

caracteriza por ser contingente y por poseer una dinámica contraria a la del sistema.

“El concepto de sistema que mantiene sus límites se refiere... tanto al sistema como a las relaciones de intercambio que se dan entre sistema y entorno. La conservación del sistema se entiende como una operación ordenadora del propio sistema en relación con su entorno. El sistema, para poder subsistir, ha de resolver la permanente tarea de mantener frente a un entorno contingente, cuya dinámica le es contraria, una relativa invariabilidad de sus límites y estructura. La conservación de su estructura es el problema supremo a que se enfrenta el sistema; permanentes amenazas a su patrimonio caracterizan, así la relación del sistema con su medio, como las operaciones sistémicas tendentes a apartar esos peligros”(14).

Para conservarse, el sistema tiene que ser lo suficientemente complejo en sí mismo como para ser capaz de reducir la complejidad del entorno (mundo) que es siempre mayor que la del propio sistema. Tiene que ser capaz de reaccionar a los cambios del entorno que le afecten, a través de unas operaciones *selectivas* que le permitan asegurar su conservación. De este modo, “el concepto de complejidad sirve para determinar formalmente la relación sistema/entorno. Llamamos complejo a un sistema que puede tomar a lo menos dos estados que sean compatibles con su estructura”(15).

Sin embargo,

“el entorno es siempre más complejo que un sistema. La complejidad es... una medida del número de sucesos y estados del mundo (complejidad del mundo) o del número de estados de un sistema (complejidad propia). Los sistemas forman y mantienen, al estabilizar sus límites, islas de menor complejidad; el orden del sistema es más inverosímil que el de su entorno. Ahora bien, pertenece a las condiciones de conservación de un sistema el poder tomar de un número de estados bastante para poder adaptarse a las variaciones que experimente el entorno. Su complejidad propia tiene que bastar para posibilitar reacciones a los cambios del entorno que efecten al sistema, mediante las que éste pueda asegurar su conservación”(16).

Las reacciones del sistema a los cambios del entorno consisten

en un proceso de selección de los estímulos provenientes de éste. El sistema tiene que ser capaz de "asimilar, de elaborar y de compensar, a través de procesos de diferenciación interna, los estímulos provenientes de un ambiente externo insensible a las necesidades del sistema" (D. Zolo). Este proceso de selección supone una *reducción* de una parte de la complejidad del mundo (entorno).

"Llamamos 'reducida' a la parte de la complejidad del mundo, es decir, a la clase de sucesos relevantes para el sistema que acaecen en el mundo, que el sistema puede 'aprehender' a los que puede reaccionar con cambios de estado proporcionados: éste es entonces el entorno dominado operativamente por el sistema. Un sistema puede solucionar el problema de su *consistencia* cuando sus operaciones selectivas bastan para aprehender y dominar operativamente el fragmento del mundo que sea efectivamente relevante para la conservación del patrimonio sistémico...El problema de la conservación del patrimonio sistémico tiene que solucionarse por tanto mediante la aprehensión y reducción una suficiente proporción de la complejidad del mundo"(17).

El sistema se conserva como tal, es decir, se vuelve a sí mismo sistema, "enlazando sus operaciones propias con las operaciones propias y diferenciándose, así, respecto de un entorno. La continuación de las operaciones del sistema es la reproducción del mismo y, a la vez, la reproducción de la diferencia entre sistema y entorno"(18). Por consiguiente, el sistema es la "diferencia entre el sistema y el entorno" (N. Luhmann). Y esa diferencia es introducida por el propio sistema, "en la cual él mismo reaparece como parte de la distinción"(19). En la medida en que el sistema es capaz de estar referido a sí mismo (autorreferencia), conservándose, autorreproduciéndose y diferenciándose de su entorno, en esa medida se trata de un sistema *autopiético*.

"La autopoiesis es la operación de autorreproducción de un sistema mediante la que el sistema crea su propia estructura y los elementos que lo componen". Lo que quiere decir que "la unidad del sistema es producida por él mismo... la unidad se produce por el propio sistema, por la propia operación de autopoiesis. La autopoiesis supone, pues, la máxima independencia y autarquía del sistema autorreferente"(20).

La sociedad humana posee, en opinión de Luhmann, las notas constitutivas de todo sistema, es decir, es ella misma un sistema que posee relaciones de intercambio con un entorno —en las cuales se diferencia del mismo y sobre el cual ejerce un proceso de reducción de complejidad— y que se autorreproduce autopoiéticamente. “Puesto que existen reproducción autopoiética, ‘cerradura operativa’, evolución, etc., en el nivel de las células vivas, dichas estructuras deben existir en los sistemas sociales” (21).

Si ello es así, los sistemas sociales poseen mecanismos precisos de operación mediante los cuales se autorreproducen y se diferencian del entorno. Uno de los aportes de la teoría de sistemas consiste, en opinión de Luhmann, en haber puesto en evidencia estos mecanismos. Porque es aquí “donde ha fracasado la actual teoría sociológica de la acción, pues el concepto de acción remite al hombre como ser viviente y como conciencia, es decir, no se refiere a un estado de cosas socialmente constituido” (22). La alternativa teórica consiste en hacer que la teoría de la acción se convierta en una teoría de la comunicación (N. Luhmann). Al mismo tiempo, hay que entender las relaciones entre hombre y sociedad de un modo distinto: el hombre tiene que ser entendido como parte del entorno y no como parte del sistema social (N. Luhmann). Lo cual no significa que el hombre “se pierde como entorno del sistema, sólo cambia la posición jerárquica de la que gozaba en la antigua teoría europea de la sociedad civil” (23).

El siguiente texto de I. Izuzquiza resume bien el planteamiento luhmanniano en torno a la sociedad entendida a la luz de la teoría de sistemas.

“Luhmann considera a la sociedad como un sistema... describe a la sociedad con ayuda de ese potente aparato de observación que es la teoría de sistemas. Como sistema que es la sociedad se diferencia de su entorno. Solamente así puede hablarse de un sistema... Y es esa diferencia entre sistema y entorno lo que constituye esencialmente al mismo sistema, la que constituye la sociedad. ¿Cuál es el entorno de la sociedad? La respuesta es obvia: todo lo que no es la misma sociedad, el conjunto de los otros sistemas..

“El núcleo de la sociedad y lo que le permite distinguirse como

sistema es la comunicación. No son los hombres, ni las acciones, ni las intenciones, sino la comunicación. La comunicación es la operación fundamental de reproducción autopoiética de la sociedad... es la unidad elemental de que se componen los sistemas sociales... La sociedad se compone de comunicaciones significativas, de comunicaciones con sentido. La sociedad es, por definición, el ámbito del sentido, el ámbito que permite estructurar representaciones de la complejidad que permiten reducirla, establecer selecciones eficaces y, en su caso, formar nuevos sistemas por diferenciación" (24).

2.2. La propuesta política de Luhmann: crítica de la Ilustración y crítica del liberalismo democrático

En el pensamiento de Luhmann es central la crítica de la Ilustración. Los valores fundantes de la misma —humanismo radical, emancipación, progreso, etc.— son puestos en cuestión por este autor. El *sujeto humano*, tal como es pensado por la tradición ilustrada, es eliminado en la visión luhmanniana de la realidad social. La sociedad es un sistema que se dinamiza y se constituye en y por sí mismo. Por consiguiente, la sociedad en cuanto sistema es el *sujeto* por antonomasia. Los individuos humanos son sistemas presentes en el entorno de ese sistema total que es la sociedad. La *teoría social* es un sistema conceptual que sirve en lo fundamental para "observar" la complejidad de relaciones que constituyen al sistema social. Esta teoría —dice Luhmann— no puede fundarse ni estar anclada en los conceptos heredados de la Ilustración, mismos que han cristalizado en la sociología y filosofía clásicas.

"Ilustración, materialismo marxista, historicismo, weberianismo son, entonces, en cuanto humanismos, variantes modernas de una filosofía y de una ética social arcaicas: a ellas Luhmann contrapone el antihumanismo áspero de su 'Ilustración sociológica' inspirada en la teoría sistémica, en el funcionalismo de Parsons y más en general en las teorías anglosajonas de la conducta colectiva, en la cibernética, en la teoría de los juegos, y en la sociología de la organización" (25).

Como ya vimos, el proyecto sociológico de Luhmann quiere fundarse en unos nuevos supuestos, tras el rechazo crítico de los supuestos antropológicos y ontológicos de la tradición occidental.

Esta nueva teoría sociológica debe abandonar las nociones de sujeto y de praxis, y centrarse en la noción de sistema⁽²⁶⁾. Si la realidad social es sistémica, es decir, un complejo de relaciones entre los diversos elementos (subsistemas)⁽²⁷⁾ que la constituyen, una teoría social adecuada para observar ese complejo de relaciones tiene que ser ella misma un sistema. Dentro de ese sistema conceptual, que es la sociología, no hay cabida para las nociones sociológicas y filosóficas clásicas: sujeto, progreso, emancipación, razón, etc., se van por la borda. Y nos quedamos con los conceptos de sistema, entorno, complejidad, relación, autopoiesis, etc.⁽²⁸⁾. Sólo desde este nuevo sistema conceptual es posible comprender la dinámica de las sociedades contemporáneas.

El siguiente texto de Luhmann es revelador de su crítica del humanismo Ilustrado:

“Si se considera al hombre como parte del entorno de la sociedad (en vez de una parte de la sociedad misma), ello cambiaría las premisas de todos los planteamientos de la tradición y, por tanto, también las premisas del humanismo clásico. “Quien se atenga a esas premisas y trate de defender un interés por lo ‘humano’, no tendrá más remedio que presentarse como adversario de la pretensión de universalidad de la Teoría de Sistemas”⁽²⁹⁾.

El rechazo de Luhmann del humanismo ilustrado le lleva a cuestionar los supuestos (teóricos y políticos) de la tradición liberal democrática desde los que se entiende el poder como algo “causal y transitivo” (D. Zolo)⁽³⁰⁾. Luhmann piensa que “es necesaria una reinterpretación del concepto clásico de democracia como forma de dominio”⁽³¹⁾. Critica la idea de que el problema de las democracias occidentales tenga que ver con los “excesos de poder”. “Luhmann pone en el centro de su reflexión no el riesgo de un exceso de poder, sino aquel opuesto de un *déficit* de poder” (D. Zolo).

“Desde el punto de vista de la teoría sistémica, lo que aparece hoy como el peligro más grave en las sociedades industriales avanzadas, caracterizadas como están por una diferenciación funcional completa de los subsistemas primarios y por una interdependencia elevada de todas las prestaciones funcionalmente

especificadas, es más bien el 'demasiado poco poder', es la pérdida de las funciones del poder, su ineficiencia evidente y su decadencia" (32).

En las sociedades contemporáneas,

"el poder tiende a no realizar más sus posibilidades, a no mantener sus compromisos. La conquista evolutiva de la diferenciación del poder está por dondequiera amenazada por síntomas de sobrecarga y el stress decisional tiende a asumir, frente a las expectativas recientes del público, las formas de una verdadera parálisis selectiva" (33).

La única forma de salir de este "stress decisional" consiste en adoptar "procedimientos complejos de 'planificación política', que "pueden permitir a los sistemas políticos modernos superar evolutivamente los límites graves dependientes de la 'crisis del poder' (34). En la medida en que el sistema político supere la "crisis de poder" en esa medida estará produciendo legitimidad. Porque la función específica del sistema político consiste justamente en producir legitimidad, es decir, en garantizar —a través de los partidos políticos— "la disponibilidad del público a aceptar las decisiones vinculantes de la administración, generalizando las expectativas de comportamiento compatibles con la complejidad del sistema administrativo" (35).

Por tanto, los partidos políticos tienen la función de estabilizar los intercambios entre la administración y el público, cuyas demandas están caracterizadas cada vez más por la complejidad y la heterogeneidad (36). "Los partidos políticos son precisamente las estructuras selectivas que reducen tal complejidad y heterogeneidad ambiental, permitiendo a la administración 'tomar decisiones' suponiendo y atendiendo el consenso del público o, en otras palabras, consumiendo la legitimidad producida por el sistema de los partidos" (37).

El sistema político —a través del sistema de partidos— puede producir legitimidad debido al desarrollo alcanzado por el Estado de derecho, el cual no debe ser entendido como "el complejo de procedimientos y de instituciones capaz de repartir, y de balancear el poder en función de la garantía de los derechos subjetivos, como pretende ingenuamente la tradición ideológica liberal demo-

crática”(38). El Estado de derecho, por el contrario, debe ser entendido como la forma más desarrollada “de la autodiferenciación, de la autonomía y de la autoprogramación del sistema político” (N. Luhmann).

“La autonomía que las instituciones del Estado de derecho garantizan al sistema político es, por otra parte, la fuente misma de su legitimidad. Luhmann afirma que en las sociedades industriales modernas el sistema político está en grado de potenciar en tal medida su capacidad de elaborar informaciones y su indiferencia respecto de los demás sistemas sociales, que no requieren más del ‘consenso’ de los sujetos políticos, si por consenso se entiende la adhesión atenta y motivada. El sistema político-administrativo dispone de instrumentos de integración y de control que autolegitiman los procesos decisionales, prescindiendo ampliamente de un *imput* de motivaciones, de valores y de intereses generalizados”(39).

Por consiguiente, el problema de la legitimación no es un problema de consenso de los ciudadanos. Este consenso —dice Luhmann— es algo ilusorio e imposible. La legitimación involucra dos aspectos: consiste, por un lado, en una situación social de “disponibilidad general a aceptar las decisiones de la administración pública sin ‘motivaciones particulares’” y, por otro lado, en la posibilidad de que el sistema político “pueda suponer que exista tal ‘disponibilidad a aceptar’ con base en la participación de los sujetos en los procedimientos institucionalizados”(40). Se trata, como podemos ver, de una legitimidad instrumental, es decir, de una legitimidad que se consigue mediante la participación efectiva de los sujetos en los procedimientos. Es de este modo “que en las sociedades complejas el sistema político garantiza a sí mismo la obediencia disciplinada de los ciudadanos”(41).

De lo anterior se sigue que, para Luhmann, no es pertinente aplicar a las sociedades complejas la noción clásica de democracia: “ella no es ahora sólo un postulado normativo con pretensiones de universalidad, sino incluso una forma ritual de justificación ideológica de la política”(42). Por tanto, pensar la democracia como la participación de todos o del mayor número es antes que una utopía un *non sense* radical (N. Luhmann). Esta inspiración democrática, por lo demás, “contradice violentamente la lógica sistémica

de las sociedades complejas, cuyo objetivo funcional es la 'economía del consenso', la suposición o la ficción institucional del consenso y no la búsqueda de un consenso efectivo, fundado en 'convicciones comunes' de los ciudadanos" (43). Más aún, "exigir una participación intensa y comprometedora de todos, significaría ejercer violencia sobre el principio democrático... la democracia significa la conservación de la complejidad a pesar de la continua actividad decisiva, y la conservación de un ámbito selectivo lo más amplio posible para decisiones siempre nuevas y diferentes" (44). La participación efectiva de los ciudadanos en las decisiones políticas, en definitiva, "no significaría nada más que hacer de la frustración colectiva un principio de la vida social" (45). El argumento de Luhmann en torno al problema de la democracia es resumido de este modo por D. Zolo:

"En las sociedades modernas la 'democracia' puede significar sólo la reversibilidad de las prestaciones colectivas del proceso decisonal, el mantenimiento de un ámbito selectivo lo más amplio posible para decisiones siempre nuevas y diversas, la conservación de la complejidad social, no obstante la continua actividad decisonal, que tiende a reducir drásticamente el abanico de posibilidades. No puede significar en cambio... 'democracia directa', autogestión, participación. La demanda de participación y de cogestión, que se produce respecto de todo tipo de sistema organizativo y en todo ámbito funcional de la sociedad, con pretensión de que todos los ciudadanos sean consultados para el ejercicio del poder, hace regresar la idea de democracia a una concepción arcaica del poder como categoría universal de la experiencia humana" (46).

3. La crítica de Habermas a Luhmann

En este apartado intentaremos reseñar someramente los puntos centrales de la crítica de Habermas a Luhmann. Desde ya hay que decir que la crítica habermasiana tiene dos vertientes. *Una vertiente teórica y una vertiente política*. A menudo ambas se han confundido, dando lugar a agrias polémicas entre ambos autores, polémicas que han llevado a la desfiguración de las respectivas posturas por parte de cada uno de los adversarios. Es decir, Habermas a ratos ha terminado haciendo afirmaciones sobre el pensamiento

de Luhmann en el que éste casi no se reconoce, mientras que Luhmann ha hecho lo mismo con el pensamiento de Habermas.

Por otra parte, hay que decir que se ha tratado de un debate explícito, que se remonta a 1971 cuando se realizó en Alemania Federal el seminario-discusión entre Habermas y Luhmann al que ya aludimos. Ya desde este debate se perfilaron los puntos de discordancia entre ambos autores, no sólo en lo que se refiere al planteamiento teórico, sino en lo que se refiere a las consecuencias políticas que se derivan del mismo. La reputación de conservador que posee Luhmann nació justamente a raíz de este debate con Habermas.

La confrontación Habermas-Luhmann, por lo demás, ha marcado toda una época en la discusión teórico-política contemporánea en el ámbito de las ciencias sociales, sobre todo en el ambiente intelectual europeo. Es una polémica que vino a continuar la llamada *disputa del positivismo* en la que Habermas ajustó cuentas con el discípulo de K. Popper, Hans Albert⁽⁴⁷⁾.

3.1. Habermas: Ilustración y razón comunicativa

La polémica habermasiana se decanta en dos direcciones. En primer lugar, es una defensa de la tradición Ilustrada y, en segundo lugar, es —a la vez que una crítica a la forma luhmmaniana de entender lo que es una teoría sociológica adecuada para las sociedades contemporáneas— una propuesta de fundamentación de la teoría social que apela a *razón comunicativa* y a las *relaciones intersubjetivas (comunicativas)* entre los hombres como supuestos básicos para comprender la constitución de la sociedad, así como la lógica de su transformación.

Habermas es un defensor incondicional de los valores más profundos de la Ilustración. Apuesta por el proyecto emancipador heredado de esa tradición y se propone dotarlo de vigencia en las sociedades contemporáneas. Aunque hace una crítica severa de la noción de *sujeto* tal como ésta se configuró desde Descartes hasta Hegel, no renuncia a ella. La relectura que hace de la tradición kantiana la permite superar la carga solipsista (individualista) propia del *ego* cartesiano, y elaborar una noción colectiva de la subjetividad: es decir, Habermas supera la noción individualista del sujeto

con la categoría de *intersubjetividad*. Una intersubjetividad que ciertamente está lingüísticamente mediada y que es la que permite a los hombres fundar consensos en torno a metas colectivas.

Al rescatar la noción de sujeto, Habermas se hace cargo también del *proyecto emancipador* propio de tradición ilustrada. Habermas confía en la capacidad de la razón humana para orientar procesos tendientes a liberación de la humanidad. Sólo que para él no se trata de una razón individual (como en Descartes) o de una razón supraindividual (como en Hegel), sino de una razón intersubjetiva, es decir, de una *razón comunicativa*. En este sentido, para Habermas no se trata de abandonar el proyecto de la Ilustración, sino de radicalizarlo. Hay que asumir y reformular las nociones de sujeto, progreso, emancipación, razón, etc., e insertarlos en un proyecto teórico cuyo fin último sea la transformación del sistema social imperante. De aquí que una noción central en el proyecto habermasiano sea la noción de *razón comunicativa*. Esta noción expresa lo más propio de la intersubjetividad de los hombres, así como la realidad que hace posible últimamente la marcha humana hacia el progreso y emancipación. El correlato teórico de una razón comunicativa es una *teoría crítica* de la sociedad⁽⁴⁸⁾. Si la humanidad ha de encaminarse hacia la emancipación, piensa Habermas, esta marcha ha de tener una expresión conceptual en una teoría crítica de la realidad social.

El proyecto teórico de Habermas se inscribe al interior de una tradición sociopolítica que, desde Kant hasta Freud, pasando por Marx, ha querido resolver el permanente conflicto existente entre *individuo y sociedad*. Esta tradición fue continuada por la *Escuela de Frankfurt*, fundada por M. Horkheimer, W. Benjamin y T. W. Adorno en 1923. Habermas, junto con K.O. Apel, A. Wellmer y C. Offe, son en la actualidad los representantes más destacados de la última generación frankfurtiana⁽⁴⁹⁾.

"Habermas retoma ese problema en el marco de una teoría crítica, es decir, trata de comprender teóricamente a la sociedad capitalista avanzada con la intención práctica de transformarla, sin perder de vista su humanización. Esta intención práctica es eminentemente crítica porque pretende transformar, conservándola y liberándola de todas las manifestaciones ideológicas, la antigua pretensión filosófica de una verdadera racionalidad.

Para Habermas las expresiones ideológicas más importantes son el idealismo, casi en las formas más sutiles, y el positivismo de las ciencias, también en todas sus manifestaciones. El representante actual más complejo de este positivismo es Niklas Luhmann, con su teoría de sistemas de la sociedad” (50).

En este sentido, la teoría crítica de Habermas constituye una propuesta teórica que —a diferencia de la teoría de sistemas de Luhmann— pretende fundarse explícitamente en el humanismo ilustrado. En concreto, su anclaje con la tradición ilustrada se remonta a Marx. Quiere recuperar los motivos fundamentales que llevaron a Marx a su análisis crítico del capitalismo, así como a la formulación del proyecto de su transformación revolucionaria. De aquí que la teoría crítica intente articular unitariamente teoría y praxis, de modo tal que la misma sea capaz de responder a las expectativas de los hombres contemporáneos, “determinando sus las necesidades reales y viables y tornándose realidad viva en la conciencia de los mismos” (F. X. Herrero).

De aquí que para Habermas la tradición ilustrada no sea un obstáculo para la formulación de una teoría sociológica que pretenda dar cuenta de la dinámica de las sociedades capitalistas avanzadas. Al contrario, se trata de recuperar esa tradición y articularla en una teoría crítica de la sociedad, en la que se asuman los logros más importantes del pensamiento científico contemporáneo: teoría de las ciencias, filosofía analítica, filosofía del lenguaje, psicoanálisis y teoría de sistemas⁽⁵¹⁾. La meta última de esta teoría no será otra que la de ayudar a pensar “la posibilidad de construir un día una sociedad verdaderamente racional” (F. X. Herrero).

La construcción de una sociedad “verdaderamente racional” supone la crítica y la transformación de un orden social —el sistema capitalista— que se caracteriza justamente por la irracionalidad o, mejor aún, por la subordinación de las diferentes dimensiones de la racionalidad a una de ellas: la racionalidad instrumental. Esta subordinación de los diferentes ámbitos de la racionalidad a uno de ellos —que rige en el ámbito tecnoeconómico— conduce a un proceso de “colonización” de los mismos, que terminan subordinando su propia lógica a la lógica instrumental.

Cuando esta colonización se ejerce sobre lo político, se produce

un proceso de "tecnificación de la política". Es justamente desde esos criterios técnicos que se pretende generar legitimación en el capitalismo tardío. "El poder político se legitima por la *tecnificación de la política*... las tareas del poder político se transforman en tareas técnicas. La nueva política exige...por causa de tareas técnicas, una despolitización de las masas. La ciencia y la técnica se transforman en una fuente de legitimación de la organización socio-económica (...) y del poder político"(52). Esta dinámica sólo se explica por dos fenómenos que han cobrado gran relevancia en las sociedades contemporáneas: a) "la creciente intervención del Estado en la economía; y b) la creciente interdependencia de la investigación técnica (con sus aplicaciones económicas), que transforma a la ciencia en la primera fuerza productiva"(53).

El capitalismo liberal (de libre competencia) se legitimaba a partir de la ideología del intercambio libre de equivalentes, es decir, a partir del libre mecanismo del mercado. Sin embargo, a medida que el sistema capitalista se desarrolla, el Estado comienza a asumir las tareas de legitimación del sistema social en su conjunto. Y ello porque "junto con las debilidades funcionales del mercado y las secuelas disfuncionales de su mecanismo, también entra en fase de descomposición la ideología burguesa del cambio equitativo"(54). En este contexto,

"hacen acto de presencia unas necesidades de legitimación intensificadas: el aparato del Estado, que no se limita a asegurar las premisas existenciales del proceso de producción, sino que interviene en él con iniciativas propias, se ha de procurar legitimación en los cada vez más numerosos ámbitos de intervención estatal, sin que se de la posibilidad de recurrir a los elementos de tradición que el capitalismo sepultó y desgastó en su fase competitiva. Además, por obra de los sistemas universalistas de valores propios de la ideología burguesa, se han generalizado los derechos de ciudadanía, y entre ellos el de la participación en las elecciones políticas. Por ello, sólo en circunstancias extraordinarias, y de modo siempre provisional, puede hacerse depender del mecanismo de elecciones generales la obtención de legitimación"(55).

Los mecanismos tradicionales de obtención de legitimación ya no desempeñan a cabalidad su función. El Estado —que ha asumi-

do la función de generar legitimación en diversos ámbitos de la vida social— es incapaz de hacerlo; y ello porque los contenidos simbólicos de los que se nutre cualquier proceso legitimatorio no pueden ser inducidos administrativamente, sino argumentativamente. Sin embargo, se busca una solución administrativa. La solución proviene, nos dice Habermas, de la democracia formal. Mediante los procedimientos y mecanismos de la democracia formal se “cuida que las decisiones administrativas puedan tomarse con relativa independencia de los objetivos y motivos concretos de los ciudadanos. Una amplia participación de los ciudadanos en la formación de voluntad —democracia material, pues—, no haría sino traer a la superficie la contradicción existente entre la producción socializada administrativamente y una forma inmutadamente privada de apropiación de los valores producidos”(56).

Esa contradicción se evita a través de la intervención del sistema administrativo en los “procesos legitimantes de formación de la voluntad” (J. Habermas). “El Estado moderno cobra una mayor autonomía funcional, y en el marco de una especificación funcional más intensa crece también la fuerza de imposición de la administración moderna frente a los ciudadanos y a grupos particulares”(57). El Estado termina colonizando ámbitos de la vida social que obedecen a una lógica distinta, como lo es la lógica comunicativa que impera en el *mundo de la vida* —y que se nutre del sistema socio-cultural— desde donde surgen los consensos intersubjetivos fundamentales. Es decir, “la dimensión técnica tiende a eliminar la dimensión comunicativa” (F. X. Herrero). Pero el Estado moderno pretende lograr legitimación por la vía de un consenso contingente o forzado (J. Habermas); y en esto consiste la crisis de legitimación en el capitalismo tardío(58). El dilema del Estado en las sociedades avanzadas consiste justamente en buscar la lealtad de las masas evitando, al mismo tiempo, su participación. Y es que para Habermas el problema de la legitimidad es un problema de consenso intersubjetivo.

“Fuerza legitimante hoy sólo la poseen reglas y premisas comunicativas, que permiten distinguir un acuerdo o pacto obtenido por personas libres e iguales frente a un consenso contingente o forzado. Secundario a nuestros efectos es el extremo de que tales reglas y premisas vengan *interpretadas* y explicadas

con ayuda de construcciones iusnaturalistas y teorías contractualistas, o en términos de una filosofía trascendental o una pragmática del lenguaje o, mismamente, en el marco de una teoría del desarrollo de la conciencia moral” (59).

Habermas resume así sus tesis en torno a la legitimación:

“Por *legitimidad* entiendo el hecho de que un orden social es merecedor de reconocimiento. La *pretensión de legitimidad* hace referencia a la garantía de una identidad social determinada por vía normativas. Las *legitimaciones* sirven para hacer efectiva esa pretensión, esto es: para mostrar cómo y por qué las instituciones existentes (...) son adecuadas para emplear el poder político en forma tal que lleguen a realizarse los valores constitutivos de la identidad de la sociedad. El que las legitimaciones sean convincentes o que la gente crea en ellos es algo que depende, a todas luces, de motivos empíricos; ahora bien: estos motivos no se forman con independencia de la fuerza justificativa de las legitimaciones... con independencia del potencial de legitimación o de las razones que se pueden movilizar” (60).

Por tanto, del planteamiento habermasiano se desprende la necesidad de una organización democrática de la sociedad que se funde en el consenso argumentativo (comunicativo) entre los ciudadanos. Este consenso sólo pueden alcanzarlo ciudadanos efectivamente libres e iguales. La comunidad de comunicación ideal, es decir, libre de coacciones y en la que cada hablante oyente argumenta con razones y se deja convencer por razones supone una comunidad política en la que todos puedan participar sin coacción y en las que las decisiones políticas se tomen consensualmente. Con Habermas volvemos al viejo ideal aristotélico de vincular ética y política. No se trata para él sólo de analizar la crisis de legitimidad del capitalismo sino de proponer formas más legítimas de organización y convivencia sociales. De aquí que se puede afirmar que la pretensión de la teoría de la acción comunicativa consiste en

“defender moralmente unos mínimos normativos... que le capacita para fundamentar éticamente una concreta forma de organización política: la organización democrática. En ella deben convivir plurales modelos de vida buena, unidos por el lazo de unas repestadas reglas mínimas, y es de esta estructura de la

que da cuenta la ética comunicativa, en la medida en que da razón de ella”(61). Es decir, desde la ética comunicativa “se delinea un concepto de democracia... un concepto que, moviéndose entre la fundamentación moral y la realización política, pretende inspirar modelos democráticos *moralmente deseables y políticamente realizables*”(62).

En definitiva, la perspectiva de Habermas respecto de la legitimidad y la democracia en las sociedades capitalistas avanzadas es radicalmente distinta a la de Luhmann. Mientras que para Luhmann el Estado —a través de procedimientos administrativos que no requieren del consenso— es la fuente misma de legitimidad, para Habermas las sociedades del capitalismo tardío padecen una crisis de legitimidad justamente por la pretensión del Estado de generar legitimidad mediante procedimientos administrativos. En lo que se refiere al problema de la democracia tanto Habermas como Luhmann discrepan en aspectos sustanciales. Mientras que para Luhmann se trata de abandonar las aspiraciones participativas y consensuales de los ciudadanos, para Habermas se trata de potenciar estas aspiraciones y de fundamentarlas a la luz de una teoría de la acción comunicativa, es decir, a la luz de una teoría del consenso argumentativo.

3.2. Habermas y Luhmann: intersubjetividad versus objetivismo

Luhmann nos dice que la complejidad sistémica de la sociedad exige abandonar las nociones clásicas y elaborar una teoría de sistemas. Habermas nos dice que la sociedad tiene que avanzar hacia la emancipación y ello nos exige fundar una teoría que potencie ese proceso. Esta teoría, como teoría crítica de la sociedad, tiene que radicalizar —no abandonar— los conceptos heredados de la Ilustración. Si para Luhmann se trata de elaborar una teoría que permita observar adecuadamente la complejidad de la realidad social, para Habermas se trata de elaborar una teoría que permita incidir en su transformación. Y una teoría crítica permite incidir en la transformación de la sociedad porque se hace cargo, conceptualmente, de unos dinamismos ya presentes en la misma realidad social. Estos dinamismos tienen su asidero en una razón comunicativa que impele a los hombres a ser cada día más humanos. Para Habermas —a diferencia de Luhmann— la Ilustración

no es un proyecto ya agotado, ni como marco conceptual ni como proyecto socio-histórico: es más bien un "proyecto incompleto". Es un proyecto que ha de ser superado a la manera hegeliana de *superación-conservación*. En Habermas se trata de autotranscender la razón ilustrada (J. M. Mardones).

Habermas acusa a Luhmann de fundar su teoría sociológica en un "*antihumanismo metodológico*": la teoría de sistemas está movida por un interés "contra lo humano". Esto hace —dice Habermas— "que la *acción comunicativa* y el mundo de la vida intersubjetivamente compartido no puede hacer otra cosa que resbalar sobre las piedras de molino de tipos de subsistemas que como el sistema psíquico y el sistema social constituyen entornos los unos para los otros y sólo mantienen ya entre sí relaciones externas"⁽⁶³⁾. Lo que Habermas reprocha a Luhmann en último término es que la visión sistema-entorno "no ofrece elementos suficientes para abordar la intersubjetividad genuinamente lingüística del consenso y del sentido comunicativamente compartido"⁽⁶⁴⁾. Y ello es así porque Luhmann carece de una teoría del lenguaje apropiada. Como señala Habermas,

Para Luhmann, "si lo que los símbolos lingüísticos aportan se agota en estructurar, abstraer y generalizar procesos de conciencia prelingüísticos y plexos de sentido prelingüísticos, la comunicación llevada a efecto con medios lingüísticos no puede explicarse a partir de condiciones de posibilidad específicamente lingüísticas. Y si el lenguaje ya no entra en cuenta como una estructura que posibilita la interna conexión entre comprensión, significado idéntico y validez intersubjetiva, tampoco pueden explicarse por vía de análisis del lenguaje ni la comprensión de expresiones con significado idéntico, ni el consenso (o disenso) acerca de la validez de las manifestaciones lingüísticas, ni la comunidad de un plexo de remisiones y sentido, intersubjetivamente compartido, es decir, no puede explicarse por vía de *análisis de lenguaje* la participación comunicativa en el mundo de la vida que tiene su representación en una imagen lingüística del mundo. Los aspectos de la intersubjetividad lingüísticamente generada han de deducirse más bien como artefactos autogenerados, a partir de las relaciones recíprocas de los sistemas que elaboran sentido. Luhmann se sirve aquí de las conocidas

figuras del pensamiento empirista”(65).

Luhmann hace del sujeto algo externo a la sociedad porque no cae en la cuenta de que hay estructuras lingüísticas que entrelazan entre sí al individuo y la sociedad. Pero Luhmann, hace notar Habermas, no cae en la cuenta de la existencia de esas estructuras lingüísticas intersubjetivas, a causa de las restricciones que impone su teoría de sistemas a la acción comunicativa como aspecto fundamental de la reproducción cultural, la integración social y la socialización.

“Unas estructuras lingüísticas transubjetivas entrelazarían estrechamente entre sí al individuo y la sociedad. Una intersubjetividad del entendimiento entre actores generada a través de expresiones de significado idéntico y de pretensiones de validez susceptibles de crítica constituiría una trabazón demasiado fuerte entre sistema psíquico y sistema social y también entre los diversos sistemas psíquicos. Los sistemas sólo pueden obrar unos sobre otros contingentemente desde fuera; su comercio carece de toda regulación *interna*. De aquí que Luhmann tenga que empezar ajustando la acción comunicativa y el lenguaje a formatos tan pequeños, que se pierde de vista el interno engranaje de reproducción cultural, integración social y socialización”(66).

Más aún,

“al separar los aspectos de lo psíquico y lo social, Luhmann separa... la vida de la especie de la de sus ejemplares, para asignarlas a dos sistemas *externos* el uno del otro, aun cuando, por más que Luhmann se empeñe en ignorarlo, el nexo *interno* de ambos aspectos es constitutivo de las formas de vida lingüísticamente constituidas”(67).

En este punto, es pertinente hacer notar que una de las dimensiones centrales de la crítica de Habermas a Luhmann tiene que ver con la utilización que hace éste de categorías cibernéticas para la explicación de los sistemas sociales. Habermas piensa que desde esas categorías es imposible lograr una delimitación operativamente satisfactoria de los sistemas sociales. Luhmann fracasa en “su tentativa de generalizar las categorías cibernéticas hasta el punto que puedan servir de soporte a una teoría sistémica de la sociedad”(68).

Es decir, desde la cibernética, Luhmann no puede resolver el problema de los límites de los sistemas sociales. El mismo se percató de la dificultad cuando escribe: "el problema de determinar los límites del sistema, ya se conciben éstos como límites territoriales, como límites de pertenencia a grupos, como límites de la cultura integradora, o cualquier otro criterio que se ofrezca, no ha sido resuelto hasta aquí de forma satisfactoria" (69). Este problema podría ser resuelto por Luhmann —dice Habermas— si dispusiera de una "teoría general del lenguaje y de la comunicación lingüística" (70).

Por otra parte, pese al rechazo que Luhmann pretende hacer de la tradición, él mismo —hace notar Habermas— está en continuidad con una tradición intelectual de occidente que también es ilustrada: las visiones objetivistas del hombre y su mundo que se remontan hasta el mecanicismo, el materialismo y el fisicalismo de los siglos XVII y XVIII.

"A mi juicio —dice Habermas—, la teoría de Luhmann representa una prosecución ingeniosa de una tradición que ha dejado una profunda impronta en la autocomprensión de la modernidad europea y en la que queda reflejado también un patrón selectivo del racionalismo occidental... Hasta hoy las creencias fisicalistas y otras convicciones científicas respaldan la exigencia de extrañar todo lo intuitivamente conciente desde la perspectiva de un observador dedicado a ciencias naturales —de entendernos a nosotros mismos a partir de los objetos... Mientras fueron la mecánica, la bioquímica y la neuropsicología las que proporcionaron lenguaje y modelos la cosa hubo de quedarse, naturalmente, en correspondencias abstractas y generales... Pero la cosa cambia en el lenguaje de la teoría general de sistemas, que se ha desarrollado a partir de la cibernética y de la aplicación de sus modelos en las distintas biociencias... Como demuestra la admirable labor traductora de Luhmann, este lenguaje puede manejarse y ampliarse con tal flexibilidad, que puede suministrar nuevas descripciones, no ya sólo objetivantes sino objetivistas, para sutiles fenómenos del mundo de la vida" (71).

En definitiva, Luhmann se inscribe en la tradición intelectual que intenta explicar la realidad humana y social según el modelo

de las Ciencias Naturales. Por tanto, Luhmann termina objetivizando la realidad humana en la medida en que "su teoría de sistemas penetra en el mundo de la vida, e introduce en él una perspectiva metabiológica"(72). Desde este punto de vista, el mundo se entiende a sí mismo "como un sistema en un entorno-con-otros-sistemas-en-un-entorno, como si el proceso del mundo no se cumpliera a través de otra cosa que del de la diferencia sistema-entorno"(73). Es de este modo como el sujeto queda fuera del planteamiento luhmanniano. En esto consiste el "antihumanismo metodológico" de la teoría de sistemas. La polémica subjetivistas-objetivistas, dice Habermas, debe ser reemplazada por la polémica entre los defensores de la intersubjetividad lingüísticamente mediada y los defensores del sistema autorreglativamente cerrado. Así, "es posible que la intersubjetividad lingüísticamente mediada y el sistema autorreferencialmente cerrado constituyan temas para una controversia que desplace a la devaluada problemática mente-cuerpo"(74).

4. A modo de conclusión

4.1. Como podemos ver, Habermas y Luhmann representan no sólo dos modos distintos de investigación y de trabajo teórico en ciencias sociales, sino también dos tipos distintos de opción política. Ambos son pensadores sólidos, que quieren hacer de las ciencias sociales algo más que una mero instrumento de manipulación instrumental. Se cuestionan en serio acerca de los fundamentos teóricos de estas disciplinas, y con ello quieren dotarlas de la seriedad y el rigor conceptual del que efectivamente carecen.

4.2. Nos enseñan que no se puede hacer ciencia social sin cuestionarse acerca del marco conceptual del cual se es heredero. Y esto pasa por una discusión con las grandes tradiciones de pensamiento de occidente, que son las que nutren el quahacer sociológico en la actualidad.

4.3. Puesto así, no cabe duda que hacer ciencia social es una empresa difícil. A lo mejor esta es una de las razones por las cuales se prefiere a los autores de moda, pero que plantean menos desafíos intelectuales. Y a lo mejor esta es una de las razones por las cuales las ciencias sociales no logran adquirir el estatus y el respeto que presuntamente se merecen.

4.4. Finalmente, la comparación Habermas-Luhmann puede ser útil para ver hasta dónde se puede llegar (teórica y políticamente) dependiendo de la postura que se asuma ante la tradición intelectual de occidente, tradición desde la cual ambos autores definen sus respectivos horizontes teóricos y sus respectivas posturas políticas.

Referencias bibliográficas

1. Cfr. Habermas, J.; Luhmann, N., *¿Teoría de la sociedad o tecnología social?* Buenos Aires, Amorrortu (en preparación).
2. La obra cumbre de N. Luhmann es *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. México, Alianza Editorial-Universidad Iberoamericana, 1991. Mientras que la J. Habermas es su *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1989. 2 Vol.
3. Izuzquiza, I., *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona, Anthropos, 1990. p. 55
4. Ib. p. 54
5. Luhmann, N., Ib. p. 9
6. Ib. p. 11
7. Izuzquiza, I., Ib. p. 42
8. Ib. p. 16
9. En este punto, resumimos las ideas planteadas por I. Izuzquiza en su obra ya citada. pp. 44-46
10. Zolo, D., "Complejidad, poder, democracia". En Cupolo, M. (Compilador), *Sistemas políticos: términos conceptuales del debate italiano*. México, Universidad Autónoma Azcapotzalco, 1986. p. 165
11. Ib. pp. 168-169
12. Luhmann, N., "Complejidad y democracia". En Cupolo, M. (Compilador), Ib. p. 202
13. Habermas, J., "Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?". En Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1990. p. 312
14. Ib. p. 312-313
15. Ib.
16. Ib.
17. Ib. pp. 313-314
18. Luhmann, N., Ib., p. 16
19. Ib.
20. Izuzquiza, I., *Ob. cit.*, p. 111
21. Luhmann, N., *Ob. cit.*, p. 16
22. Ib. p. 17
23. Ib. p. 17
24. Izuzquiza, I., Ib., p. 269-270
25. Zolo, D., Ib., p. 166

26. Cfr. Izuzquiza, I., *Ib.*, pp. 55 y ss.
27. Para una descripción de los subsistemas que constituyen al sistema social. Cfr. Izuzquiza, I., *Ib.*, cap. 9
28. Para una revisión de los principales conceptos luhmannianos. Cfr. Izuzquiza, I., *Ob. Cit.* pp. 153 y ss.; Zolo, D., "El léxico de Luhmann". En Cupolo, M. (Compilador), *Ib.*, pp. 244
29. Luhmann, N., citado por Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Taurus, 1989. p. 444
30. Cfr. Zolo, D., *Ib.*, pp. 174 y ss.
31. Luhmann, N., "Complejidad y democracia". *Ib.* p. 200
32. Zolo, D., *Ib.*, p. 176
33. *Ib.* p. 177
34. *Ib.*
35. *Ib.* p. 178
36. Cfr. Luhmann, N., "Complejidad y democracia". *Ib.* pp. 213-214
37. Zolo, D., *Ib.*, p. 178
38. *Ib.*
39. *Ib.* p. 180
40. *Ib.* p. 181; Luhmann, N., "Complejidad y democracia". *Ib.* p. 206
41. *Ib.* p. 181
42. *Ib.* p. 184; Luhmann, N., "Complejidad y democracia". *Ib.* p. 206
43. *Ib.*
44. Luhmann, N., "Complejidad y democracia". *Ib.* p. 207-208
45. *Ib.* p. 185
46. *Ib.*
47. Cfr. Habermas, J., "Disputa sobre el positivismo". En *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1990. pp. 19-78
48. Para una visión global de la teoría crítica de Habermas. Cfr. Alexander, J., "Ensayo de revisión. La nueva teoría crítica de Habermas: su promesa y sus problemas". *Sociológica* III(7-8): 157-186; para una reconstrucción del discurso político de Habermas en el marco de su teoría crítica. Cfr. Rusconi, G. E., "Discurso y decisión". El intento de Habermas de fundar una racionalidad política". En Rusconi, G. E., *Problemas actuales de teoría política*. México, UNAM, 1985. pp. 17-39
49. Cfr. Colom González, F., *Las caras de Leviatán. Una lectura política de la teoría crítica*. Madrid, Barcelona, Anthropos, 1991; Friedman, G., *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México, FCE, 1986; Buck Morss, Ch., *Orígenes de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México, siglo XXI, 1981
50. Herrero, F. X., "J. Habermas: su teoría crítica de la sociedad". En Galván Díaz, F. (Compilador), *Touraine y Habermas. Ensayos de teoría social*. México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 1986. pp. 11.12
51. *Ib.* p. 13
52. *Ib.* p. 18
53. Herrero, F. X., *Ib.* p. 17
54. Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1992. p. 277

55. Ib. p. 159
56. Ib. p. 278
57. Ib. p. 255
58. Cfr. Habermas, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1991
59. Habermas, J., *La reconstrucción...*, Ib. p. 255
60. Ib. p. 249
61. Apel. K. O., Cortina, A., De Zan, J., Michelini, D. (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, Crítica, 1991. p. 8
62. Ib. p. 9
63. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1985. p. 444
64. Ib. p. 446
65. Ib. p. 450
66. Ib. pp. 446-447
67. Ib. p. 451
68. Habermas, J., *La lógica...* Ib., p. 319
69. Luhmann, N., citado por Habermas, Ib. p. 314
70. Habermas, J., Ib.
71. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1985. p. 444
72. Ib. p. 452
73. Ib.
74. Ib. p. 453

