

## MODERNIDADES Y POSMODERNIDADES DESDE WEBER. UNA LECTURA DE HABERMAS, LUHMANN Y LYOTARD

*Francesc X. Tirado, Isabel Salas*

### INTRODUCCIÓN

El tiempo hace uso de metonímias para especificar y delimitar mejor su paso. Así, Sartre y el existencialismo son la década de 1950, la contracultura la de 1960, el estructuralismo la de 1970, y la posmodernidad la década de 1980.

Posmodernidad versus modernidad; posmodernidad como alternativa a la modernidad; posmodernidad y modernidad como paradigmas de la inconmensurabilidad; posmodernidad como altamodernidad, etc., representan algunas de las imágenes y lecturas más recurrentes con las que se ha interpretado y situado la década pasada.

Hablar de «debate» o discusión requiere conmensurabilidad. Como afirma Serres (1991), el debate exige siempre la presencia de una lengua común entre los interlocutores, afinidad de palabras o sentidos similares. En definitiva: un contrato previo sobre un código común que es preámbulo necesario al desacuerdo.

Este trabajo se proyecta sobre una tesis de fondo que defendería la substitución de las expresiones «modernidad» y «posmodernidad» por las de «modernidades» y «posmodernidades». Tesis que defendería el uso del plural y los matices en el llamado gran debate de la década de los ochenta.

El mencionado enfrentamiento es un combate agotado en su contenido. Los conceptos generales de modernidad posmodernidad no designan más que metaelementos sin esencia ni definición particular. Proponemos por el contrario, un recurso nominalista que nos defina la situación que caracteriza el pensamiento actual como un pléyago de discursos modernos y discursos posmodernos.

Algunos discursos modernos serían conmensurables con otros discursos posmodernos y modernos, e inconmensurables a su vez con otros tantos.

La argumentación de esta tesis, como en algún momento se sugiere en la comunicación, pasa por el análisis de la conceptualización que estos discursos hacen de temas como la razón, la racionalidad o la legitimación del conocimiento y la acción en las sociedades modernas. Pasa por un análisis del qué se comparte, qué se olvida, qué se obvia, cómo se tratan, argumentan, determinadas cuestiones y determinados supuestos.

No buscamos reproducir la mencionada tesis aquí ya que sobrepasaría todas las posibilidades de este espacio comunicativo. Proponemos, sin embargo, un intento de ejemplificar la misma haciendo una lectura del proyecto de Habermas, Luhmann y Lyotard que pueda mostrar como más allá de las manidas diferencias que se exponen y repiten hasta la saciedad, entre la apología de la modernidad del primero, el racionalismo sistémico del segundo y la alternativa posmoderna del tercero de estos autores, subyace un suelo común que uniría en mismo movimientos intelectual a los tres proyectos mencionados.

A pesar de explícitas diferencias y críticas, a pesar de la aparente oposición y denuncia que respectivamente hace cada autor del otro, sus formulaciones son en términos de Serres conmensurables; es decir, se inscriben en el mismo pacto contractual.

La mencionada conmensurabilidad vienen impuesta por la problematización en términos weberianos de la cuestión de la legitimación en las sociedades modernas, su punto de partida al teorizar, la definición de modernidad, la de racionalidad, etc. Supuestos, nociones y planteamientos weberianos hacen a los anteriores autores integrantes de un plano analítico común.

Weber sería el gozne de unión de estos autores, el plano que une y sobre el que se proyectarían los mismos. Este punto posee una importancia algo más relativa pues supone, siguiendo con nuestra tesis, la demarcación de la distancia que va a separar propuestas como la de Lyotard (1989), (1992), (1988), de otras también llamadas posmodernas como la de G. Vattimo (1986), o las de Habermas (1987a), (1987b), (1989) o Luhmann (1992) de otras interpretaciones de la modernidad como la de Ch. Taylor (1989).

Comenzaremos esta lectura recordando algunos puntos sobradamente conocidos de la propuesta weberiana para analizar la modernidad.

Este autor distinguió tres tipos ideales de legitimidad -Weber (1944)-: la legitimación tradicionalista, la carismática y la racional - legal.

Esta última correspondería según él a la sociedad moderna. Para Weber la modernidad se inscribe en el proceso mucho más amplio y general que es la racionalización. Al describir este proceso, Weber se convierte junto con

Marx y Durkheim en crítico del racionalismo optimista que ofrece la Ilustración. Racionalismo que tendía a integrar una noción de progreso basado en el desarrollo de la ciencia, y una noción de tecnología que debía conllevar una mejora humana descrita en términos de libertad y rechazo del dogmatismo en la esfera de la moralidad de la sociedad.

Para los ilustrados, la racionalización cultural procedente del conocimiento científico denotaba una emancipación de las formas tradicionales del pensamiento, erigiéndose la ciencia en el centro global de la vida social, política y económica.

Para Weber, sin embargo, la racionalidad que define la modernidad inaugurada por los ilustrados es estrictamente una racionalidad instrumental. Racionalidad que prima los medios frente a los fines con el objeto de poner el mundo al servicio del hombre. Pero esta razón basada en los triunfos de la ciencia sólo sirve para derrocar la superstición y no consigue, por el contrario, sustituir el gradiente de sentido y significado vital que proporcionaba la religión. La tradición ilustrada pierde su intención ética primigenia cuando su pensamiento se positiviza y se reduce el carácter totalizador de la razón a una dimensión utilitaria y funcional.

El ascenso de la racionalidad instrumental es el triunfo de la técnica y el cálculo, de la organización y la administración, antes bien supone la puerta al dominio de los procesos impersonales de la economía y la burocracia organizativa. La razón exitosa de los ilustrados acaba deviniendo para Weber en una «jaula de hierro», en una jaula con barrotes dorados e invisibles donde la modernidad nos condena a vivir.

## DISCUSIÓN

En este punto precisamente se inicia la lectura que proponemos de Habermas, Luhmann y Lyotard. Punto que los une con un lazo invisible en sus diferencias.

### HABERMAS

Quebrar la mencionada jaula y establecer nuevas bases de legitimación del conocimiento y del orden social son las pretensiones actuales de Habermas.

Distintos autores -McCarthy (1992), Nebreda (1993)- han señalado y delimitado con precisión la evolución intelectual que lleva a Habermas desde los temas que vertebran *Conocimiento e interés*, de marcada orientación filosófica, hasta una *Teoría de la acción comunicativa* donde se refleja una preocupación tan sociológica como es el buscar respuesta al interrogante que plantea la reproducción material y simbólica de la sociedad.

La obra habermasiana tiene una concepción de la modernidad que hunde sus raíces en Kant, corrige a Kant desde Hegel, y rectifica a Hegel desde Marx.

Pero el punto de arranque de estos planteamientos se encuentra en la problemática de la racionalidad tal como la formuló Weber. Primero se acepta la prognosis de este clásico y luego se intenta superar de la aporía a la que ésta nos conduce.

Habermas acepta que la clave del proceso de cambio y modernización dentro de las sociedades desarrolladas es el papel central que juega la Racionalidad. Esta se aplica primero a la producción y después al resto de subsistemas de la sociedad.

Frente a Weber como profeta de la sociedad tecnológica, Habermas pretenderá argumentar que el ataque a la ciencia y a la tecnología no es un ataque a la razón y a la racionalidad como tal, sino tan sólo un lance al predominio de lo instrumental como opuesto a la racionalidad que podría subyacer en la esfera de los valores.

Pero veamos en qué sentido Habermas repiensa a Weber.

El análisis de la racionalización que propone Weber es examinado por Habermas desde tres diferentes niveles.

En primer lugar se atiende al estudio sociológico de la religión. En éste se observa el proceso de desencatamiento que se produce en el devenir de la modernidad - Weber (1987). Proceso en el que la visión mágico-mítica integradora de la naturaleza y el hombre se rompe bajo la influencia de las llamadas religiones-del-mundo (judaísmo o cristianismo son algunos ejemplos).

La marca característica de estos puntos de vista religiosos reside en que representan el cosmos como una totalidad coherente y significativa, donde el hombre posee un papel especial y central por encima del resto de elementos de la naturaleza. En esta unidad significativa existe un espacio para el sufrimiento humano, la pérdida de centralidad de su papel y, sobretodo, una dirección clara para el tipo de conducta que puede liberarnos de este sufrimiento y hacernos recuperar la centralidad descarriada.

El interrogante que plantea la forma, el camino, que conduce desde este proceso de racionalización universal en Occidente dentro de la religión hasta el proceso de racionalización que se da en «lo social», constituirá el foco de interés especial en Weber. Es decir, encontrar el mecanismo que explica el porqué encontramos un rápido incremento en áreas de la vida social -especialmente la economía y la administración- de un tipo de organización que obedece a criterios de racionalidad instrumental-formal.

La respuesta la hallará en la ética protestante. Ética que permitió que la ascética del cristianismo penetrara en espacios extra-religiosos de la actividad social.

Aquí señala Habermas un segundo nivel de atención en el que Weber conecta su noción de racionalización con la de una evolución o cambio en las visiones del mundo religiosas. Para Habermas, la discusión que se ha llevado a cabo del proceso de desencantamiento del mundo se sostiene sobre una noción ambigua y dual de racionalización. Por un lado, racionalización parece responder a la designación de un amplio presupuesto metafísico que serviría de telón de fondo para describir los cambios que conducen de la Edad Media a la época actual; y a la vez, racionalización parece claramente identificada con el concepto lógico-formal de razón que imperaba en la filosofía del derecho de ese momento.

Situados en ese segundo foco de interés en las propuestas weberianas tenemos que se conceptualiza la racionalización y secularización de las visiones del mundo religiosas como una fragmentación o diferenciación de varias esferas de valores culturales. El mundo social moderno se compone de un número diverso de esferas de actividad, cada una con su propia dignidad, cada una con sus propias normas, cada una con su lógica inmanente.

Aquí, se localizaría otra dificultad analítica a añadir a la anterior. En ningún momento queda claro si esta racionalidad es de tipo formal, lo que de hecho igualaría e identificaría en una unidad todos los productos de esta diferenciación, o, si por el contrario, varía en cada esfera, y en este caso se impondría una discusión sobre las características de los distintos tipos de racionalidad, etc.

Para Habermas, el concepto de racionalización en Weber no puede ser clarificado de ninguna manera más que entendiendo que este autor lo pensó de una forma unidimensional. Realizó una conexión simple y directa entre la religión y la emergencia de un cierto tipo de ética económica. Esto impidió que Weber pudiese conceptualizar otras dimensiones del llamado proceso de racionalización más allá de la constatación de la emergencia de un tipo de organizaciones acordes a principios de razón instrumental. Principios que se levantarían sobre la aceptación tácita de una noción de razón instrumental. Más adelante tendremos oportunidad de acotar más tal definición.

Habermas nos propone combinar el estructuralismo genético de Piaget con un modelo comunicativo para adquirir un marco de inteligibilidad más amplio que el weberiano que nos ayude a conceptualizar el llamado proceso de racionalización.

Efectivamente, la experiencia del desencantamiento del mundo se nos propone que sea entendida como estructuralmente paralela a la división que Piaget observa en los niños desde una conciencia egocéntrica a una descentrada. Así, desencantamiento del mundo es lo mismo que ruptura de la conciencia sociocéntrica de una cultura mágico-mítica y construcción de una conciencia descentrada que reconoce claras demarcaciones entre mundos naturales, sociales y subjetivos. Tal demarcación implica la aparición necesaria de

conceptos específicos para distintos mundos formales, así como también implica el incremento de rutinas de validez diferenciadas correspondientes a cada uno de estos mundos.

Este cambio multidimensional es el proceso de racionalización para Habermas, y es algo que puede ser descrito en términos universales porque aumenta ineluctablemente las capacidades de aprendizaje de cualquier ser humano. Esta multidimensionalidad tendría como efecto inevitable el dotar a los actores con la posibilidad de recursos conceptuales para construir perspectivas reflexivas o autocríticas de su propio actuar. Esta pequeña posibilidad autoreflexiva marca la gran diferencia entre lo que es la modernidad como fruto de un proceso de racionalización y la premodernidad con su visión mágico-mítica unificadora tanto del cosmos como de su devenir y funcionar.

Con este aparato conceptual, Habermas desea enfatizar el potencial de aprendizaje multidimensional y complejo que caracterizaría a la modernidad y definirá el carácter universal del que carecerán las visiones premodernas. Este potencial, antes que el liderazgo de los modos formales de cognición de la ciencia y la tecnología, y sólo él, es lo que le proporciona el sello de distinción a la modernidad.

El potencial de aprendizaje que emerge con la racionalización se cristaliza en formas de argumentación especializadas. Estas, a su vez, se institucionalizan en correspondientes esferas de acción cultural.

Es precisamente en este punto donde Habermas examina la idea de racionalización de Weber en un tercer nivel de interés. Habermas retoma la confusa idea weberiana de la diferenciación de las esferas culturales y especificará que éstas se reducen a tres: la esfera de la ciencia / tecnología, la de la moralidad / ley y la esfera del arte / literatura.

Weber es reprobado en términos de haber simplificado demasiado el proceso de racionalización cultural. Su atención restringida a la ética protestante le permitió desvelar las precondiciones culturales del capitalismo, pero le impidió ver que un análisis similar podía haberse realizado con la emergencia de la ciencia o el arte moderno como esferas autónomas y con una racionalidad propia y distintiva.

De hecho, el trabajo de Habermas puede entenderse como un intento de demostrar que Weber no agotó las posibilidades de su enfoque teórico, sino que lo limitó a un aspecto particular de la racionalización cultural. Aspecto que identificaba racionalización instrumental con racionalización general de la sociedad.

Habermas rechaza esta identificación y propone que la racionalidad instrumental es sólo una de las posibilidades del desarrollo de la racionalidad en la acción social. Para este autor la cultura de la modernidad posee otro potencial importante que es el de la racionalidad comunicativa.

En aras de abrir el espacio conceptual weberiano, Habermas articula su teoría de la acción comunicativa sobre una descripción de lo que llama mundo-vida (complejo constituido por un denso bagaje de convicciones, presupuestos, etc., comunicativamente organizado y donde el acuerdo es el horizonte habitual) y un marco teórico sistémico (complejo que integra básicamente las esferas de la economía y la política como sistemas regulados anormativamente y guiados por principios de acción basados en la racionalidad instrumental).

De este modo, la patología de la sociedad moderna es descrita como la colonización del mundo-vida por el sistema. Es decir, la colonización, la sustitución, del entendimiento comunicativo por la organización de tipo instrumento-formal como principio de acción.

Este diagnóstico coincide con la prognosis weberiana, pero es un diagnóstico que por su planteamiento más general sienta, al mismo tiempo, las bases para la superación de las aporías a las que conduce el mismo: la «jaula de hierro» deja de ser la apoteosis de la racionalización instrumental para convertirse en desviación susceptible de enmienda.

Efectivamente, Habermas pensará que el proyecto original de la Ilustración nunca llegó a consumarse y que la posibilidad de retomarlo es una opción todavía factible.

Para llevar a cabo esta recuperación Habermas nos hace una doble propuesta:

#### 1) Resolución del constante problema de los valores.

Para este autor, ciencia / valor es una unidad inextricable. Elementos separados por el positivismo deben volver a encontrarse en una síntesis operativa. La ciencia es un evento en acción, no es consecución de una actitud diletante y contemplativa. Todo conocimiento juega un papel importante en relación a la praxis; todo conocimiento está influido por los valores de esta praxis, incidiendo a la vez en los mismos (Habermas, 1982).

Habermas propone una unión entre ciencia y ética, pero no así una unión entre ciencia y «la ética de la comunidad científica como propone Merton, sino con la ética que Althusser considera ideología: la de las necesidades humanas, la de los sufrimientos y motivaciones de los individuos» (Medina, 1989).

#### 2) Recuperación de la idea ilustrada de esfera pública.

Situada entre el estado y la sociedad civil, la esfera pública operaría a través del consenso de los ciudadanos. Requiere una comunicación no distorsionada y deviene en una categoría normativa de la crítica política y paradigma para el control del conocimiento por parte de la opinión pública. Efectivamente, en 1972 Habermas declara que las intenciones de su trabajo futuro están guiadas por la

idea de poner la cultura tecnológica y científica bajo el control del consenso de la opinión pública (Habermas, 1972).

La esfera pública debe llevar a cabo esta tarea. Una esfera pública que se desarrolla bajo un modelo que reivindica entre otros elementos: la mencionada unión teoría / praxis; entender que la sociedad es un sistema de acción protagonizado por seres humanos que se relacionan por el diálogo y la comunicación consciente; y creer que los individuos pueden constituirse a sí mismos como sujeto colectivo con capacidad de acción y con capacidad de autoemancipación a través de una racionalidad comunicativa basada en el consenso.

La legitimidad de la racionalidad, pero esta vez a través de una variación que la redefine y la ajusta a una racionalidad comunicativa más general basada en la capacidad de diálogo y consenso, es la forma que tiene Habermas de solventar los problemas que Weber había legado al pensamiento social. Pero todo el planteamiento se ciñe estrictamente a criterios weberianos, criterios que hablan de una modernidad (inscrita en un proceso más amplio de racionalización), de un problema (patología de esta modernidad o rechazo de la tecnificación y la cientificidad de la misma), o de la definición de ese problema (hiperdesarrollo de la racionalidad instrumental).

#### LUHMANN

Habitualmente la obra de Luhmann suele ser incorporada a una línea de filiación en el pensamiento social que va desde Spencer hasta Parsons pasando por Durkheim -Rodríguez Ibáñez (1982). No es nada frecuente que se piense el proyecto de Luhmann sobre el trasfondo de las propuestas de Weber. Sin embargo, creemos que la obra de este primero se sitúa en la misma encrucijada en la que hemos visto se ubica la de Habermas: la teoría de la racionalización de Weber tienen una enorme relevancia para un pensamiento que aspire a inteligir las condiciones sociales contemporáneas, y, al mismo tiempo, ésta aparece subdesarrollada como tal teoría.

Luhmann recoge este desafío y explora hasta sus últimas consecuencias la aporía weberiana del dominio social de la racionalidad instrumental.

Si pretendemos leer las ideas de Luhmann a la luz de Weber, tenemos un excelente punto de ignición en la descripción que hace Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* del punto de partida del primer autor.

Comenta el franckfurtiano que lo que en Adorno era una visión de máximo espanto apenas esbozada en sus peores pesadillas, para Luhmann es un supuesto trivial.



Pero ¿en qué consiste este sueño delirante? Pues ni más ni menos que en aceptar como presupuesto tácito de su teorización la consolidación factual de la jaula de hierro de Weber. En palabras de Adorno y Horkheimer (1969): «La razón ilustrada contiene lo que el positivismo propondrá como objetivo de la humanidad: apoteosis de la razón instrumental como forma universal de racionalidad».

Sintetizando la apuesta positivista con la denuncia que la filosofía heideggeriana hace del humanismo ingenuo, Luhmann explora y desarrolla el análisis del derecho weberiano (Luhmann 1983). El derecho es conceptualizado como un sistema que tiende a autorregularse, lo cual implica un grado cada vez más elevado de formalización, de normas que no regulan pautas de conducta reales sino la producción de otras normas. En otras palabras, si se quiere, el derecho es un sistema absolutamente burocratizado, que se puede convertir en tipo-ideal de lo que se considerará un esquema adecuado de aprehensión de la sociedad.

Para Luhmann las sociedades modernas deben desarrollar alternativas a la mera integración normativa, completamente inadecuada para ocuparse de los niveles elevados de complejidad que caracterizan nuestro presente. La sociedad mundial en que vivimos, para este autor, enfrenta problemas que sólo pueden ser inteligidos y solucionados desde esquemas de integración sistémica y cibernética.

La realidad básica de esta sociedad no se encuentra en su capacidad de generar y mantener sistemas de interacción, en consecuencia, no es posible aprehender lo social como la suma de encuentros personales. Para el autor esto se manifiesta en el fracaso que muestran, por ejemplo, las éticas de la integración cara a cara para satisfacer las exigencias objetivas de la economía, la política o la ciencia.

En *The direction of evolution* (1992) Luhmann escribe que lo que suele ser descrito como proceso de modernización social muestra como, ante todo, se produce una amplia fractura, una transformación, profunda y radical, en la propia estructura de la sociedad. El sistema social exhibe una evolución desde un primario modo de orden jerárquico (premoderno) hasta un orden funcional y esencialmente horizontal. Este orden funcional se asienta en la posibilidad de autorrepresentaciones que permiten a cada sistema definir y no confundir su identidad con la de otro.

Las características de un proceso de racionalización social como el que defiende este autor pueden resumirse en los siguientes puntos:

a) Incremento y diferenciación de la complejidad, en términos estructurales, de la sociedad. Esta cuestión se ejemplifica en lo que según Luhmann sucede con la esfera pública como tal. Para este autor, y en oposición directa con Habermas, la desintegración de la mencionada esfera en la sociedad moderna es resultado de la mecánica de cambio interna de la estructura social y de los complejos sistemas que resultan. Para Luhmann no existe función social sistémica para la opinión pública tal como la plantea Habermas, ya que ésta no posee la capacidad de reproducirse organizativamente y afectar la performance de sistemas más

amplios, y mucho menos de afectar ese sistema general absoluto que sería «la sociedad».

b) Incremento de neguentropía. El sistema sólo puede operar inyectando orden. Este orden es una exigencia de la competencia del propio sistema en lo que se refiere a su performance y delimita lo que debe entenderse por poder. Si todos los mensajes pudieran circular libremente entre todos los individuos, la cantidad de información a considerar para hacer una elección pertinente retardaría considerablemente la toma de decisiones y, por lo tanto, la correcta ejecución del sistema. Este ineluctablemente debe operar controlando y recortando la distribución de información entre los individuos. El poder ejecutante del sistema consiste básicamente en este control; en la creación de un acceso diferenciado a la información, en la creación de una estructura de acceso diferenciado al control y producción de conocimiento, según los intereses inherentes a la racionalidad del sistema.

Las incertezas y la complejidad, que inciden en la acción intencional individual al ser el ambiente y el resto de individuos impredecibles según formulaciones clásicas del pensamiento social, son reemplazadas en la obra de Luhmann por expectativas institucionalizadas de comportamiento que se estabilizan sobre el tiempo, los objetos y las personas, convirtiéndose en conocimiento.

Las acciones en las que la gente se compromete forman parte de un amplio sistema de performance, y su racionalidad general, global, es atribuida no a motivos ocultos sino a su relación con el conjunto consistente y persistente de las expectativas normativas inyectadas por el sistema.

c) Presupuesto de evolución. La diferenciación sistémica es producida en un proceso evolutivo. La evolución sistémica de Luhmann, para huir de las acusaciones de inmovilismo, requiere sistemas que se presupongan a ellos mismos en el curso de un desarrollo futuro. Esto hace, posibilita, que se puedan acumular las improbabilidades y los resultados que no deben ser producidos en diseños o planificaciones de acción sistémica. Cuanta más improbabilidad y resultados no deseados acumula un diseño de acción mayor será la persistencia de tal sistema en el tiempo. La acción debe basarse en reprimir o inhibir la improbabilidad y buscar la probabilidad. «La información es la medida de la improbabilidad y la redundancia es la medida de la probabilidad», escribe Luhmann (1992). Producir redundancia es producir probabilidad. Producir probabilidad es producir orden. El orden es persistencia y vida del sistema. La obra de Luhmann es una teoría de la racionalización que localiza o postula una racionalidad autónoma ubicada en los sistemas sociales como cualidad inherente de los mismos, identificado plenamente a la misma con racionalidad instrumental.

La razón en el sistema teoriza de nuevo la profecía weberiana acerca de las consecuencias que yacen enquistadas en el interior de ese proceso de racionalización en el que se da la modernidad. Pero si en Habermas veíamos como este devenir podía corregirse a través de la racionalidad comunicativa,

también en Luhmann hallamos una respuesta a estas cuestiones que iría más allá de la mera aceptación de su inevitabilidad. Examinemos estas respuestas:

1) El primer problema que planteaba Weber hacía referencia a la libertad individual. Tal problema encuentra la condición de posibilidad de su formulación en presupuestos del siguiente tipo:

- lo real se concibe como un conjunto de individualidades, las cuales pueden guardar perfecta independencia entre ellas
- la individualidad se plantea como principio, la totalidad es concebida a partir de las individualidades, la totalidad está subordinada a la individualidad
- el individuo se regula según su propia naturaleza.

Estos presupuestos, que como señala Tocqueville (1980), son la base del individualismo moderno y de su concepto de actor social, se sitúan en las antípodas del pensamiento luhmanniano. El ser humano en este autor no es tanto individuo como sujeto. Sujeto en la acepción jurídica de «subjeción», de sometimiento a leyes, pautas y jurisdicción.

El sujeto está incrustado en los sistemas. Es una parte más del engranaje operativo y funcional de los mismos. La libertad individual no supone ningún problema para este autor porque, como se verá más adelante, en su formulación ontológica encontramos la performance del sistema como condición de posibilidad, es más, aparece como condición necesaria y suficiente de la acción del sujeto.

2) La racionalización del orden social moderno llevó a Weber a hablar de desencantamiento del mundo y de la consecuente pérdida de significado que acompaña a este proceso. Luhmann recoge y completa esta idea mostrando cómo este movimiento va acompañado necesariamente de un contramovimiento de reencantamiento del mundo.

La pérdida de sentido que se produce con la desaparición de los valores religiosos como guía de la conducta humana así como inteligibilidad del mundo, es sustituido por el sentido mismo que encierra en sí la racionalidad instrumental en su propia ejecución. Como escribe E. Lizcano (1993) es el mito de la razón el que toma el lugar de la razón de los mitos. La razón incluye en sus propios fundamentos la imposibilidad de aceptar otros discursos como formas de pensamiento y acción válidas y legítimas.

Luhmann no duda en ningún momento de que las habilidades, las capacitaciones, comunicativas de los sujetos sociales se incrementan progresivamente como resultado de la racionalización. Pero esta capacitación es pura y exclusivamente de un tipo técnico. Se sientan de esta manera las bases para que sólo se atienda a un posible tipo de legitimación social: una legitimación mediante el hecho, una legitimación a partir de la performance del sistema.

Nos queda a continuación por esclarecer precisamente este problema.

Ya hemos comentado que la acción individual se debe entender como elemento integral de un conjunto de procesos y pautas sistémicas que sirven a la performance del sistema. Para Luhmann el sistema debe suscitar la adaptación de las aspiraciones individuales a sus propios fines. Para el autor es posible dirigir las aspiraciones individuales por medio de un proceso de aprendizaje que hace que éstas se vuelvan compatibles con las decisiones del sistema. El mencionado proceso está más o menos libre de interferencias porque se basa en una selección en la que el actor que mejor se adecua a las pretensiones del sistema sobrevive en el mismo, perdura en el tiempo. Los que no se ajustan son expulsados hacia otros sistemas donde el proceso es de nuevo idéntico. Exclusión e inclusión social es lo que delimita esta dinámica.

El punto importante a retener aquí, reside en que si el pensamiento social clásico -incluso el propio funcionalismo- se plantea cómo las dimensiones institucionales (sistemas) pueden aspirar a reflejar, a respetar, a recoger, las opiniones individuales; para Luhmann el planteamiento de partida es el inverso: cómo las aspiraciones individuales aspiran a las decisiones sistémicas.

El concepto clave que le permite a este autor solucionar el anterior problema y replantear la pregunta de un modo diferente es el de *sentido* o *límites de significado*.

Hemos visto anteriormente que una característica de la concepción sistémica era la inyección de orden. Inyección que reduce la complejidad. Este efecto reductor da cuenta para el autor de lo que es propiamente «lo social» por excelencia: búsqueda de sentido en medio de un mundo contingente y azaroso. La sociedad se entiende así como el establecimiento de límites significativos dentro de un mundo informativamente complejo e inabarcable en su totalidad. La sociedad se instituye como el sistema más amplio posible de sentido, estableciendo la primera delimitación significativa dentro de la que se instituirán el resto de sistemas sociales con sus consecuentes delimitaciones de sentido.

A partir de este *sentido* los sujetos son definidos. Debe inmediatamente aclararse que Luhmann por sistema constitutivo de sentido no entiende una fuente de energía, ni una causa, ni un substrato orgánico, ni siquiera el propio ser humano. Antes parece designar la idea en su más amplio sentido de mera función establecedora de límites contextuales por parte del sistema. Límites que variarían según la acción del sistema y cuya plasticidad es absoluta.

Lo que el autor tiene en mente no es algo identificable exactamente con un territorio, colectividad concreta o espacio físico, sino alguna cosa que se acerca más a la búsqueda de la propia acción, ejecución, desempeño en sí mismo del establecimiento de fronteras con su consecuente reducción de complejidad.

Su propuesta se acercaría a la de un marco genérico de continuada delimitación, en la acción del sistema, de la mencionada complejidad que buscaría superar tanto la filosofía práctica europea -demasiado circunscrita al ámbito espacial de la polis- como la teoría neo-organicista -cuyos modelos sistémicos son sólo aproximaciones metafóricas a la realidad social. *Sentido* es un poner límites automáticamente y esto es la acción en sí misma de sistema.

Luhmann parece estar pensando en una categoría con dimensión funcional que proporcionaría una experiencia de vida radical que abarcaría todos los aspectos de lo viviente: percibir, actuar, comunicar..., sin caer en la primacía de ninguno de estos elementos.

El sujeto aparece definido en estos límites de sentido. Como señala Rodríguez-Ibáñez (1982) la centralidad epistemológica del par individuo /acción de la teoría social deja su lugar en este planteamiento al par sentido / mundo. La superación del «actuar humano» como eje central de la reflexión social busca abandonar, huir, del viejo dilema voluntarismo / determinismo, que se plantea en términos de factor causal -causado o causante- cuando se inicia tal reflexión desde un punto cero donde encontramos la individualidad y su correlato, la subjetividad como punto acríptico sobre el que comenzar a levantar el edificio de la teorización ético-social.

En Luhmann el sujeto va por detrás del sentido. El sentido es una creación, un devenir metasubjetivo del sistema social que constituye al ser humano, incluso en la forma de su eliminación del sistema.

En este marco, la sociedad postindustrial es para el autor un espacio donde la mera normatividad por leyes debe ser sustituida por la normatividad que proporciona la performance de los procedimientos adecuados al contexto de sentido. Estamos ante una legitimación por el hecho antes que por el derecho.

Cuando Weber introdujo la distinción entre valores y hechos, introducía o reproducía la diferencia entre estructura de la conciencia (individuo preparado para la acción) y el curso de los hechos. La distancia que se establece entre estos dos polos se traduce en la imposibilidad de considerar la objetividad de los juicios de valor. No era posible establecer la verdad de un juicio de valor para toda posible persona racional. Se le daba, así, tarjeta de presentación a la imposibilidad de prueba racional para tales juicios. Estos aparecían por encima de la razón y quedaban relegados al ámbito de la historia.

Localizando Luhmann la racionalidad instrumental en el sistema, no en el sujeto, abandona el anterior problema. La elección de valores ya no es algo arbitrario que depende del ejercicio del legislador o político, ni la elección de los medios se reduce a la competencia especializada y racional del científico. Estructura de conciencia y curso de los hechos se disuelven, se funden, en un mismo plano: el plano que define el límite de sentido impuesto por el sistema.

El sentido hace, de hecho, algo más que guiar la acción del individuo. El es el que establece en última instancia los criterios para marcar lo que se entenderá o no por acción, delimitando consecuentemente las pautas correctas de su ejecución, de su devenir en el tiempo.

Estrategia, tacticismo, ejecución técnica exitosa continua, esto es lo que nos propone Luhmann como evento racional. La razón, no debe dudarse en ningún momento, es razón instrumental.

La jaula de hierro weberiana es en este pensamiento algo más que una oscura y molesta pesadilla. Su forma y su definición adquieren un grado de sofisticación difícilmente superable sin cambiar el suelo analítico sobre el que se levanta tal planteamiento.

#### LYOTARD

Desearíamos acabar esta comunicación haciendo un rápido comentario a la propuesta de un autor que está provocando en la actualidad ríos de tinta, y se ha erigido poco menos que en príncipe de un desafío a la teoría social, y al pensamiento filosófico en general. Desafío que pretende el grado de máxima radicalidad y originalidad de los últimos años. Nos estamos refiriendo a la condición posmoderna que nos propone Lyotard como diagnóstico del aquí y ahora de nuestra situación social.

A pesar de que este autor exhibe su idea como cambio, ruptura y oposición frente a la tradición moderna, es nuestra intención en esta lectura de la misma ubicarlo precisamente en el fluir de esa tradición que intenta rechazar.

Específicamente, nos gustaría argumentar que su desafío se plantea a partir, y en los términos, de la misma problemática weberiana que sentaba la posibilidad de las obras de Habermas y Luhmann. El objetivo de estas páginas finales es intentar mostrar esta conmensurabilidad que uniría la provocación posmoderna de Lyotard con el objeto de la misma a partir de algo más que la mera dialéctica que siempre marca el enfrentamiento o la alternativa.

Para Lyotard la condición posmoderna hace referencia a la nueva situación, a la nueva etapa, en la que ha entrado tanto la sociedad como sus discursos culturales: ciencia, literatura, filosofía, arte...

Esta etapa supone una ruptura radical con la anterior y se caracteriza por una profunda e insalvable crisis de legitimidad. Crisis que afecta absolutamente a todos los ámbitos sociales.

Para entender mejor este planteamiento vale la pena que prestemos un momento de atención a lo que el autor llama la teoría del *diferend*.

Este concepto proviene de la esfera jurídica. Distinto de la noción de litigio, el diferend es un caso de conflicto entre varias partes. Conflicto que no puede ser decidido equitativamente por falta de una regla de juicio aplicable a las distintas argumentaciones de las diferentes partes en pugna o competición. Que una de las mencionadas argumentaciones sea legítima no significa que la otra no lo sea también. De hecho, es una situación de multiplicidad de posiciones igualmente legítimas, sin regla supraordenada que permita dirimir los conflictos que puedan plantear éstas, lo que caracteriza al diferend.

Es la imagen de multiplicidad y fragmentación irreductible que genera el diferend lo que caracteriza a la sociedad actual. Es la imagen que caracteriza a la condición posmoderna: una dispersión absoluta e insoluble por falta de una regla unificadora que sea aceptada por todos los discursos.

Los discursos éticos, políticos y científicos han entrado en crisis para este autor. Los ideales, los relatos, que les dotaban de sentido (relatos como el de la emancipación del individuo, etc.) se han derrumbado.

La ciencia ha dejado de ser el medio privilegiado de acceder a la verdad; el ser humano es un elemento clavado y atravesado por relaciones y ejercicios de poder; la técnica ya no está al servicio del bienestar de las personas, no existe un proyecto que integre ciencia, política, ética,...

Para Lyotard desaparece todo criterio último de legitimación y elección, lo que hace que los discursos éticos, políticos, científicos, etc., no sean conmensurables de ninguna manera posible. De hecho, la ciencia, la ética, la política, la religión, se convierten en meros artefactos retóricos, en lenguajes, al servicio de un juego de poder. Juego donde la elección o imposición de un discurso sobre otro es una violentación absoluta que obedece a criterios estratégicos en la lucha por un saber que es poder y un poder que es saber. Juego donde alcanzar posiciones de control de la información y por tanto de las posibilidades de acción social es lo que mueve a individuos e instituciones. Los discursos culturales de la sociedad son sólo una herramienta más de este juego táctico.

De la descomposición de los grandes Relatos se siguen inmediatamente dos cosas:

- el desenmascaramiento del anterior juego y la puesta de manifiesto de toda su crudeza y frialdad.
- una nueva definición de lo que constituye el lazo social y la misma definición de «lo social».

La propuesta de Lyotard muestra una atomización de lo social en redes flexibles de juegos de lenguaje. Para comprender las relaciones sociales según este esquema, a cualquier escala que se las quiera tomar, se precisa antes que una

teoría de la comunicación una teoría de los juegos que incluya los siguientes presupuestos:

- Entender que los juegos de lenguaje son el mínimo de relación exigido para que haya sociedad. La cuestión del lazo social, como tal cuestión, es un juego de lenguaje, el de la pregunta, que sitúa inmediatamente a aquél que la plantea, a aquél a quien se dirige y al referente que interroga.
- Entender que los juegos de lenguaje poseen unas reglas que no tienen una legitimación supraordenada a ellas mismas. Su acción significa un contrato entre los jugadores. Reglas que cuando sufren la más mínima modificación cambia la naturaleza del juego en cuestión, y donde todo enunciado debe considerarse una jugada hecha en un juego.
- Entender que hablar es combatir, en el sentido de jugar, y que los actos de lenguaje se derivan de una especie de agonística general antes que del acuerdo y el consenso.
- Entender que el lazo social se hace de jugadas de lenguaje.

Tras esta breve noticia sobre la propuesta de Lyotard conviene preguntarse por la filiación de fondo que este pensamiento guarda con Weber, ya que una primera y rápida lectura parecerían relacionarlo antes con el pensamiento filosófico del segundo Wittgenstein que con las ideas weberianas.

Para orientarnos en esta posible filiación vamos a intentar establecer cual es la condición de posibilidad del planteamiento de Lyotard. Para esto debemos recordar que en las conferencias que en 1918 Weber dedicó a la vocación del científico -Weber (1992)-, se nos proponía que éste sólo podía juzgar la idoneidad de unos medios en relación a unos fines, y que la elección de estos últimos es un problema individual, no científico, no racional.

En esta conferencia el autor alemán nos muestra un concepto formal-legal de la ciencia y más generalmente de la razón.

Es el concepto que como han señalado diversos autores -Más (1991)- domina en la filosofía del derecho de ese momento.

Esta noción contrapone forma y contenido en la racionalidad. La racionalidad es entendida como un marco vacío, un conjunto de reglas de construcción, que posee un contenido sustancial que aparece como algo ajeno a la misma y que está más ligado al devenir histórico que a las mencionadas reglas de operación.

Pues bien, esta noción formalista de la razón es la que está en la base de la idea que Lyotard tiene de ciencia.

Para él, la ciencia y el derecho moderno son reglas de juego que utilizan metarrelatos para legitimar su acción, para decidir que es verdad, justo o legítimo.



Ciencia y derecho son formas puras de proceder, los metarrelatos (a diferencia del mito que busca origen) son los que proponen la consecución de una idea.

A partir de este suelo analítico no es difícil observar que cuando los metarrelatos son desvelados como tales, como meros artificios irracionales sin otra justificación de su ser y verdad que su aparición histórico-contingente, se produce una situación de diferend. Es decir, nos encontramos entre formas de operar y jugar sin más juez último que pueda dirimir y orientar la elección entre éstas que la consecución de posiciones de poder que permitan dictar nuevas reglas de juego a voluntad.

Liotard nos presenta una versión, una interpretación más de la problemática que planteó Weber. Esta se recoge además en sus mismos términos: distinción entre medios y valores, redefinición de la jaula de hierro y sus consecuencias, una posible definición de la razón y la ciencia de tipo legalista, etc.

La famosa teoría del diferend que parece inaugurar una nueva etapa en la reflexión, en el pensamiento occidental, se erige de esta manera en replanteamiento de la denuncia weberiana del desencanto del mundo, su conquista por parte de una racionalidad instrumental y su pérdida de sentido y significación en las aguas de una vorágine de relaciones de poder.

Este esquema que busca y encuentra la fuente de legitimación de la ciencia y el derecho en metarrelatos ajenos a la propia razón no es compartido ni por todos los autores llamados modernos, ni por todos los llamados posmodernos. Sirva como ejemplo el caso de Heidegger, donde la razón, en una línea de inspiración fuertemente hegeliana, es algo que adquiere su legitimidad, su sentido, en su propio desplegarse en el mundo y en el hombre. La razón no es medio ni fin, sino característica ontológica de nuestra cultura.

Criticar, dejar de creer en la razón tal como es descrita por esta línea de pensamiento conduce curiosamente a posmodernidades distintas a la de Lyotard. Posmodernidades como la de G. Vattimo donde el diagnóstico de la situación actual no enfatiza tanto una situación de diferend, que desvela un crudo juego de relaciones de poder, como el arraigo de un profundo nihilismo.

Estas consideraciones que establecen posiciones diferenciadas en lo que respecta a la forma de analizar la razón, la racionalidad, modernidad y posmodernidad, es lo que sustenta la tesis de fondo que ha animado el presente trabajo. Defensa del uso del plural y de los matices en el llamado debate entre la modernidad y la posmodernidad. Defensa de la posibilidad de hablar de modernidades y posmodernidades.

## BIBLIOGRAFIA

- HABERMAS, J. *Toward a rational society*. London: Heinemann, 1972.
- *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1982.
  - *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1987a.
  - *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus, 1987b.
  - *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO T.W. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sur, 1969.
- LIZCANO, E. *Imaginario colectivo y creación matemática*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- LUHMANN, N. *Sistema jurídico y dogmático jurídica*. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1983.
- «The direction of evolution». A: HAFERKAMP H.; SORELSE N. *Social change and modernity*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- LYOTARD, J. F. *La diferencia*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1989.
  - *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- MÁS, S. *Modernitat i postmodernitat*. Barcelona: Barcanova, 1991.
- MCCARTHY, T. *Ideales e ilusiones*. Madrid: Tecnos, 1992.
- MEDINA, E. *Conocimiento y sociología de la ciencia*. Madrid: CIS / S.XXI, 1989.
- NEBREDÁ, J. *Muerte de Dios y posmodernidad*. Granada: Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada, 1993.
- RODRÍGUEZ-IBÁÑEZ, J. *El sueño de la razón*. Madrid: Taurus, 1982.
- SERRES, M. *El contrato natural*. Valencia: Pre-textos, 1991.
- TAYLOR, Ch. *Sources of the self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- TOCQUEVILLE, A. *La democracia en América II*, Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- VATIO, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- WEBER, M. *Economía y sociedad II*, México D.C.: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- *Ensayos sobre sociología de la religión II*, Madrid: Taurus, 1987.
  - *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.