

Acción social y Sistemas.

Social action and Systems.

Ariel Oscar Dottori
 Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF-SADAF)
 Buenos Aires, Argentina
 arieldottori@hotmail.com

LIS. Letra. Imagen. Sonido. Ciudad mediatizada
 Año IX, #18, Segundo semestre 2017
 Buenos Aires, ARG | Págs. 55 a 70
 ISSN 1851-8931 / eISSN 2545-658X

Recepción: 01/06/2017 – Aceptación: 03/10/2017

Resumen:

Toda reflexión sobre lo social se plantea la siguiente pregunta fundamental, ¿qué es la sociedad? o ¿qué es lo social? Gran parte de la tradición sostiene que la sociedad está constituida por individuos. Con el objetivo de dar respuesta a esa pregunta, en la primera parte del presente trabajo nos detendremos, a partir de los aportes de Tugendhat, Apel y Habermas, en los fundamentos filosóficos de una teoría de la acción que ubica de un modo central al lenguaje proposicional; en la segunda parte, nos dedicaremos al análisis de una tradición que se constituye negando a la teoría de la acción y sus fundamentos, nos referimos a la teoría de sistemas autopoieticos propuesta por Luhmann. Los seres humanos dentro de esta tradición no poseen un rol central sino que se ubican en el entorno del sistema. Para finalizar, y a modo de excursus, nos referiremos al nivel más complejo de la comunicación según la perspectiva de Luhmann: *los medios de comunicación simbólicamente generalizados*.

Palabras clave: *lenguaje, acción, comunicación, sistemas, medios de comunicación*

Abstract:

All reflection on the social poses the following fundamental question, *what is society?* Or, *what is the social?* Much of the tradition holds that society is made up of individuals. In order to answer this question, in the first part of this work we will discuss, based on the contributions of Tugendhat, Apel and Habermas, the philosophical foundations of a theory of action

that saves a central place for propositional language; in the second part, we will dedicate ourselves to the analysis of a tradition that constitutes itself in denying the theory of action and its foundations, we refer to the theory of autopoietic systems proposed by Luhmann. Human beings within this tradition do not have a central role but are instead located in the system's environment. Finally, as an excursus, we will refer to the most complex level of communication according to Luhmann: *the symbolically generalized communication media*.

Keywords: *language, action, communication, systems, communication media*

Introducción

Nuestra preocupación consiste en dar cuenta de una serie de indagaciones que nos permitan responder a la pregunta, ¿qué es lo social? Pero se trata, sin embargo, de una pregunta que, para su correcto tratamiento requiere de otras indagaciones. Nos encontramos así ante una reflexión sobre el modo de abordar la realidad social. Apel (1973,1976) y Habermas (1981, 1981a) sugieren que el lugar de la *prima philosophia* debe ser ocupado por la filosofía del lenguaje; Tugendhat (2008) por su parte, sostiene que la pregunta fundamental de la antropología filosófica —“¿qué es el hombre?”— es aún más básica. Según su punto de vista, abordar el lenguaje humano implica un paso posterior; para comprenderlo como un elemento fundamental (sin dudas lo es) debemos preguntarnos *primero* por las características que tienen los seres humanos. Otra parte de la tradición, aquella que comienza con Parsons (1951) y —fundamentalmente— con Luhmann (1984) se erige como una ruptura con la tradición precedente. Las sociedades ya no se encuentran constituidas por la acción de los individuos sino por el elemento central de los sistemas sociales. Nuestro trabajo dará cuenta de esa tensión, sin rastrear la problemática de un modo convencional, es decir, enfrentando las posiciones de Habermas y Luhmann, sino contrastando los fundamentos filosóficos de ambas tradiciones sobre las que se montan ambos modos de comprender lo social.

En la primera parte del presente trabajo, nos centraremos en el modo en que Tugendhat entiende el lenguaje y el problema fundamental de la antropología filosófica. Para Tugendhat, la pregunta más básica que podemos plantearnos los seres humanos es, ¿qué es el hombre?; a partir de esa pregunta, sostenemos, se constituye gran parte de la reflexión contemporánea sobre la realidad social. Los seres humanos somos capaces de reflexionar *porque* poseemos un lenguaje proposicional. La pregunta,

entonces, ¿qué es el hombre? Se encuentra ligada a la pregunta, ¿qué es el lenguaje humano? Esta última pregunta también ocupa un lugar central para Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. En la segunda parte, daremos cuenta de la tradición sistémica que rompe con esa tradición, denominada por Luhmann, vétero-europea. Se abren así dos posibilidades para comprender la sociedad; o bien comenzamos por la acción lingüísticamente mediada de los individuos; o bien, por la comunicación de los sistemas autopoieticos.

Antes de adentrarnos en el tratamiento de nuestra problemática, consideramos pertinente realizar ciertas aclaraciones sobre el uso de los conceptos que emplearemos a lo largo del presente trabajo. Conceptos tales como, “hombre”, “humanos”, “lenguaje proposicional”, proceden de la incorporación del segundo momento del desarrollo de la filosofía analítica del lenguaje, es decir, de aquello que se ha dado en llamar “pragmaticturn” al interior del “linguisticturn”; es decir, de la tradición que comienza con los aportes de Frege, Russell y el primer Wittgenstein (1922), y realiza el giro pragmático con los trabajos del segundo Wittgenstein (1953) y la teoría de los actos de habla de Austin (1962) — Searle (1969), incorporando así el *uso del lenguaje por parte del actor*: “el significado —dirá el Wittgenstein de las *Philosophical Investigations*— es el uso”. La tradición analítica parte del “principio de expresibilidad”, es decir, todo aquello que se quiera decir, puede ser dicho; y *debe* ser dicho, del modo más simple posible. Aquellos autores que parten de la tradición analítica como, por ejemplo, Apel, Tugendhat y Habermas, inspirados por el Wittgenstein tardío, ubican a la acción lingüísticamente mediada como el elemento más fundamental (en el sentido de *more basic*) a la hora de abordar lo social. Luhmann, por su parte, no se encuentra influido en absoluto por la tradición analítica y, el modo en que comprende el lenguaje se encuentra más bien emparentado con la tradición lingüística iniciada por Saussure; mientras que su noción de “comunicación”, proviene de la cibernética.¹

I. La antropología filosófica como filosofía primera

Tugendhat (2008) sostiene que la antropología no es una disciplina más sino que se la debería entender como una *filosofía primera* —no en los términos en que Aristóteles lo hacía, es decir como la concepción del ente

1 Desde luego, sería interesante detenernos y profundizar en las diferencias que sobre el mismo objeto de estudio, en este caso, el lenguaje, tienen la filosofía analítica del lenguaje y la lingüística; pero ello demandaría un trabajo aparte. Aquí no hacemos sino dar cuenta de los diferentes abordajes e influencias.

como ente, denominada *metafísica* y posteriormente, *ontología*— sino entendida como la reflexión más fundamental (*more basic*). Respecto a la antropología filosófica como disciplina fundamental también han reflexionado desde Kant (2014) hasta Cassirer (1945). Pero la pregunta, ¿qué es el hombre? ha ocupado un lugar preponderante hasta las investigaciones desplegadas por Martín Heidegger (1927) y el Wittgenstein tardío (1953); el ser humano (entendido por Heidegger como *Dasein* y por Wittgenstein como inmerso en una *forma devida*) no puede ser comprendido sin su referencia al mundo o al contexto semántico en el que se desarrolla. Para decirlo de otro modo, el ser humano en su individualidad aislada *no existe*. Si es cierto que el elemento primario que nos introduce en el mundo de la cultura es el lenguaje, es una verdad evidente a estas alturas que sólo puede incorporarse un tipo de lenguaje orientado por convenciones lingüísticas, *viviendo con otros* seres humanos. Ahora bien, Tugendhat está al tanto de estas consideraciones; entonces, ¿en qué sentido filosóficamente relevante sostiene que debe entenderse a la antropología como una filosofía primera? Y más allá del planteo propuesto por Tugendhat, concebir a la antropología como una filosofía primera, ¿es sociológicamente relevante? A continuación, y reconstruyendo los argumentos de Tugendhat, nos detendremos en el primero de los interrogantes planteados.

Como aclaramos más arriba, en otro tiempo se suponía que la metafísica era la disciplina de base pues permitía que se desprendan el resto de las preguntas relevantes. No resulta claro sin embargo a qué se refieren los filósofos cuando hablan de *metafísica*, ¿se trata del ser, de la ontología, o bien de los entes suprasensibles, Dios y la teología? El propio Aristóteles se encontraba en tensión al respecto. Pero más allá del problema de la referencia, no parece obvio de qué manera la teología podría servir de base para el resto de las disciplinas. Aristóteles, que no pretendía que así fuera, estableció una distinción entre filosofía teórica y práctica; esa distinción también se encuentra en Kant. Aún hoy damos cuenta de la distinción entre la pregunta por lo que *es* y la pregunta por lo que *debe ser*. Tugendhat (2008) aclara que tanto el ser como el deber ser parecen remitir a nuestra comprensión; y cuando nos referimos a *nuestra* queremos decir, a la comprensión de nosotros como seres humanos. De lo anterior se sigue que nuestra comprensión parece estar en la base tanto de la filosofía práctica como teórica, de la ontología (ésta remite al ser y a él sólo lo encontramos en nuestro entendimiento). Dando un paso más, si se contempla a la teología como una necesidad humana, también ella responde al ser y a la comprensión humana. En palabras de Tugendhat,

Así, el recurso a la comprensión humana se ofrece como el pun-

to de partida natural tanto de la distinción entre lo práctico y lo teórico como también de las diferentes concepciones de la metafísica, y lo mismo parece evidente en disciplinas como lógica, ética, teoría de la acción, etcétera. Parece hasta difícil tener que imaginarse una disciplina filosófica que no remita a la comprensión humana (2008: 18-19).

Tras establecer una serie de diferenciaciones entre aquello que denomina filosofía en sentido escolar y filosofía en sentido mundano, Kant (2000) afirma que el campo de la filosofía en su segunda acepción se puede reducir a cuatro preguntas fundamentales. ¿Qué puedo saber? (corresponde a la epistemología); ¿qué debo hacer? (ética); ¿qué me está permitido esperar? (religión); y ¿qué es el hombre? Tugendhat advierte una diferencia no menor entre las cuatro preguntas formuladas por Kant. Mientras que las tres primeras están en primera persona, la pregunta ¿qué es el hombre? está formulada en modo objetivo, es decir, en tercera persona. Ante todo, debemos aclarar que Kant no formula esas preguntas para dar cuenta de lo que podemos o no podemos hacer quienes integramos una tradición en particular como, por ejemplo, la europea; las preguntas de Kant son formuladas en el sentido más amplio posible, en el sentido de la humanidad en general. Kant pareciera sugerir que no debemos evaluar y actuar en base a nuestra pertenencia histórica o a nuestras tradiciones, sino que se trata de tomar nuestras medidas sobre cómo pensar y qué hacer por el hecho de que somos seres humanos. Este *nosotros* que se desprende de la última de las cuatro preguntas, expresa el aspecto reflexivo de la antropología. De este modo,

Esa pregunta por la comprensión de los seres humanos, tanto de sí mismos como del mundo, parece ser el punto clave de la antropología, y eso explica por qué su investigación tiene que ser llevada a cabo en primera persona. Sólo en primera persona, singular o plural, tenemos acceso a la comprensión (Tugendhat, 2008: 20).

Aquello que es el ser, el deber ser, la acción, siempre remite a la comprensión que hacemos nosotros, los seres humanos; y es por ello que Tugendhat entiende que la antropología se encuentra en la base de las otras disciplinas. La formulación objetiva en su forma, ¿qué es el ser humano?, también parece necesaria. ¿Por qué? Porque nos evita malos entendidos. Cuando nos referimos a *nosotros*, no nos referimos a los hablantes del castellano, sino que nos referimos a nosotros en tanto que seres

humanos. La reflexión que realizamos desde la antropología no es una reflexión sobre mí mismo, no es autobiográfica. Esto es una buena razón para preferir el uso del *nosotros* antes que el *yo*. Pero también es cierto que *nuestra* comprensión posee un rasgo esencial, se trata de una comprensión compartida —aunque no *igual*—. La comprensión es objetiva en el sentido de intersubjetiva.

¿Cómo resolver entonces la tensión entre el aspecto subjetivo y el objetivo? Tugendhat asume que no basta decir que Kant quería entender lo subjetivo en términos de lo que es universal; es preciso tener en cuenta más bien que hay una dinámica que lleva de lo subjetivo a lo más objetivo. El ámbito universal está presente desde el principio porque no se parte de meras perspectivas. Si pudiéramos comunicarnos con otro tipo de seres (no humanos), también podríamos otorgarles a ellos la expresión “nosotros”; y ello es así porque el ámbito universal de la comprensión va más allá de especie *anthropos*. Así las cosas, la pretensión de la antropología filosófica de convertirse en la disciplina fundamental (en el sentido de *more basic*) se basa en lo que es objetivo en nuestra comprensión, hasta abarcar a toda la humanidad. Lo central es la comprensión compartida, el hecho de que podamos dialogar los unos con los otros, más que la pertenencia a la especie. El núcleo de la antropología, según Tugendhat, es precisamente la comprensión. De los muchos problemas que de este planteo se desprenden, podemos preguntarnos si, a su vez, la antropología filosófica no tiene una pregunta más básica. Del planteo de Tugendhat se deriva que la pregunta fundamental de la antropología tendría que estar ligada a preguntarse en qué consiste la estructura de nuestro entendimiento.

Sobre lo bueno

Para plantear la pregunta más básica que nos podamos plantear los seres humanos, Tugendhat remite a un pasaje del primer libro de la *República* de Platón (352d) en el que Sócrates, en conversación con Trasímaco dice, “pues no estamos tratando de un problema cualquiera, sino de qué manera se debe vivir”. Ahora bien, ¿qué se entiende por este *debe*? No se trata de un mero sentido moral; para Platón se trata del bien. Los seres humanos, y en contraste con el resto de las especies animales, no somos de *alambre rígido*. Con ello sugiere Tugendhat que podemos dudar de lo que hacemos y de cómo conducir nuestra propia vida. En toda cultura los seres humanos se han preguntado por el modo de dirigirse en la vida, por el *camino* a seguir, y el hecho de formularse esa pregunta indica que el modo correcto de conducirse nunca es obvio.

El planteo central de Tugendhat es que ambas preguntas, la pregunta por el bien —entendida como Platón la entendía— y la pregunta por la comprensión humana (el núcleo) se encuentran vinculadas. Pero este planteo, que *prima facie* no clarifica el modo en que ambas preguntas se implican, requiere que continuemos indagando sobre el problema de la estructura de la comprensión humana. Tugendhat se refiere una vez más a un pasaje clásico, esta vez de Aristóteles (el segundo capítulo de la *Política*), donde, a fin de aclarar las diferencias entre los seres humanos y el resto de los animales de nivel superior, se propone aclarar la estructura social de los seres humanos. Allí Aristóteles dice que lo esencial de los seres humanos es el *logos*. Como sabemos, este término ha sido traducido de diversos modos, como *pensamiento*, *habla* e incluso *inteligencia*; Tugendhat asume que con el término *logos* Aristóteles se refería a lo que hoy llamamos estructura predicativa o proposicional del lenguaje humano. Si bien es posible asignarles al resto de los animales de nivel superior algún tipo de lenguaje orientado por el instinto —así lo hace Apel (2002)—, los animales humanos somos los únicos que estamos en posesión de un lenguaje orientado por convenciones lingüísticas (lenguaje proposicional). Según Aristóteles, los otros animales comunican sus estados sensitivos, el dolor y el placer, pero sólo los hombres pueden *hablar sobre lo bueno*; lo bueno sólo puede comprenderse como predicado, se trata siempre de un juicio referido a *algo* que es bueno. Todo esto presupone un lenguaje proposicional. Ese pasaje es especialmente sugestivo no sólo en términos filosóficos sino también sociológicos, porque lo que de él se desprende es que a diferencia del resto de los animales, los animales humanos se reúnen en agrupaciones sociales gracias a la capacidad (exclusiva) de comunicarse sobre lo que consideran bueno para ellos.

Como vemos, el fenómeno general que aquí estamos tratando es el del lenguaje proposicional. Este tipo de lenguaje se basa, según Tugendhat, en los *términos singulares*. Este tipo de términos nos permiten independizar el contenido de lo que se está diciendo de la situación de habla. Estar en posesión de un lenguaje tal, con las riquezas y complejidades que posee, nos permite a los seres humanos pensar —entendido como un *hablar consigo mismo*—. Cuando se piensa, uno puede dudar de lo que está pensando. A ello se lo suele denominar, *deliberación*.

La deliberación y el lenguaje proposicional

En la acción del resto de los animales, Tugendhat sostiene que están presentes dos componentes que siempre se encuentran juntos, el opinar

que las cosas son de un modo determinado, y el desear algo. Los seres humanos los separamos en dos estructuras lingüísticas diferenciadas; mientras que por un lado tenemos una deliberación práctica que tiene como meta lo bueno, por otro lado, la deliberación teórica se refiere a lo que se está opinando y tiene como meta lo verdadero (Tugendhat, 2008: 24-25). Deliberar es preguntar por razones —a favor o en contra— de lo que se está diciendo o pensando. La acción se orienta por lo que se piensa que es bueno y verdadero más que por los deseos. A esta capacidad de suspender los deseos solemos llamarla libertad y responsabilidad.

Si Tugendhat toma a la antropología y no a la filosofía del lenguaje como la disciplina más fundamental —*prima philosophia*— es por una cuestión de alcance. Desde un enfoque antropológico aparecen elementos asociados al lenguaje proposicional e interconectados entre sí, tales como la deliberación, la capacidad de preguntar por razones, la racionalidad, la libertad y responsabilidad. Pero podríamos preguntar en este punto, ¿no son todos esos elementos derivados de nuestra capacidad predicativa?, ¿no es cierto que podemos deliberar, preguntar, razonar, etcétera, porque poseemos un lenguaje proposicional?

Prosigamos ahora con la argumentación de Tugendhat. Si bien solemos llamar a nuestra especie *anthropos*, animal racional, bien podríamos llamarla, animal deliberativo. La racionalidad es, básicamente, la capacidad de pedir por razones y esto, aclara Tugendhat, es una consecuencia inevitable del lenguaje proposicional. Nuestra especie —siguiendo los comentarios de Aristóteles— podría ser entendida no sólo como animal político sino también como animal cultural. La evolución humana inconmensurablemente mayor y más rápida que la del resto de los animales fue posible porque el lenguaje y la cultura han actuado como un mecanismo más dinámico que la transmisión genética, la cual obviamente sigue como base.

Hasta aquí hemos analizado la posición general de Ernst Tugendhat sobre la antropología filosófica como filosofía primera; a continuación nos detendremos en ciertas consideraciones desplegadas por Karl-Otto Apel.

El paradigma posmetafísico de filosofía primera y la pragmática trascendental

La propuesta de Apel es radicalizar la filosofía trascendental; para ello, es necesaria una nueva transformación de la metafísica; esa transformación ya se encuentra en la obra de Charles Peirce; él fue quien primero advirtió la necesidad de dos transformaciones complementarias de

la metafísica tradicional. Para Peirce, todo intento cognoscitivo tiene que interpretar lo dado como un signo; a su vez, todo intento de interpretar un signo conduce a un signo necesitado de interpretación. Para la tridimensionalidad de la función signica, el signo es acompañado por lo real significado por él (mundo) y el intérprete de los signos —para decirlo con mayor precisión, una ilimitada comunidad de interpretación (real e ideal), contrafácticamente anticipada. Según el planteo de Apel, es preciso identificar a la verdad con el insuperable consenso interpretativo de la comunidad de interpretación². Esos son los rasgos generales de una semiótica trascendental que puede ocupar hoy el lugar de una filosofía primera; esos mismos rasgos son compartidos por la teoría de la acción comunicativa propuesta por Habermas; ambas teorías son normativas, es decir, no sólo se limitan a exponer cómo es el mundo social sino, a la vez, cómo debe ser. Y aquí nos topamos con una primera diferencia respecto a la teoría de sistemas de Luhmann, todo contenido normativo queda excluido de sus análisis —en el próximo apartado volveremos sobre ello.

Apel ha reconocido la importancia de la teoría de los actos de habla propuesta por Austin (1962) y Searle (1969) debido a que se refiere a la expresión de las oraciones en situaciones concretas de comunicación. La teoría de los actos de habla, por otro lado, tiene la capacidad de dar cuenta de las intenciones de los hablantes; el sentido del acto de habla se constituye en dependencia de la situación y no está estipulado previamente en base a convenciones lingüísticas con sentido intersubjetivamente válido. Se trata como vemos, de una teoría estrictamente pragmática más que semántica. Lo que Apel pretende es rescatar la dimensión del sentido lingüístico revestida de significado pragmático, incluyendo al mismo tiempo, el carácter semántico convencional. Según Apel, la teoría de los actos de habla sólo puede ser ponderada a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje, comprendida dentro del marco de una semiótica trascendental.

Las tres pretensiones de validez universal del discurso (*logos*) —la pretensión de verdad intersubjetivamente válida; la pretensión de rectitud normativa; la pretensión de veracidad o sinceridad—, son necesarias e irrebasables; es decir, no se pueden impugnar en el discurso sin caer en autocontradicción performativa; por ello, Apel las denomina, *pragmático trascendentales* (1994: 314). Pero existe una cuarta pretensión de validez aún más fundamental; se trata de la pretensión igualmente universal del discurso a la identidad intersubjetiva del sentido válido. Esta última es

2 El consenso, como elemento regulativo será un elemento central para la teoría de la acción comunicativa propuesta por Jürgen Habermas (1981).

más fundamental porque actúa como la condición de posibilidad de la otras tres. Es este *logos semántico* —que no se restringe a la semántica referencial— el fundamento de la relevancia del logos en el lenguaje humano.

Hemos dado cuenta de la posición filosófica de Apel porque se encuentra en la base de la propuesta teórica de Habermas, para quien las pretensiones de consenso intersubjetivamente válido se dirimen comunicativamente, es decir, lingüísticamente en el *mundo de la vida*³. Todo este planteo que ubica en un lugar central al lenguaje proposicional, tanto en términos filosóficos (Tugendhat y Apel), como teórico-sociales (Habermas), será cuestionado por completo por la teoría de sistemas propuesta por Luhmann a partir de *Soziale Systeme* (1984) y en sus trabajos posteriores referidos a esclarecer la noción de sistemas sociales autopoiéticos (1996, 1997).

II. La comunicación en los sistemas sociales

Mientras que la teoría de la acción comunicativa se construye a partir de la tradición de pensamiento europeo, que encuentra sus orígenes en el logos aristotélico, pasando por la moderna filosofía del lenguaje —tanto analítica como continental—, la teoría sistémica encuentra su anclaje en la cibernética y en los fundamentos biológicos del mundo social (Maturana y Varela, 1994). Si, tanto dentro del planteo antropológico de Tugendhat, como para la pragmática de Apel y Habermas el elemento central del obrar humano es el lenguaje, Luhmann por su parte afirma que la sociedad opera como un sistema basado no en proposiciones sino más bien, en la comunicación. La comunicación es un sistema. Luhmann entiende que la única acción que puede realizar una sociedad es la comunicación. El punto de partida no debe reducirse a alguna disposición del ser humano, sea la acción, la intención, la voluntad o la racionalidad de la conciencia (como sostienen desde Weber hasta el propio Habermas, pasando por toda la tradición sociológica clásica). Para Luhmann la única operación que es capaz de sustentar lo social es la comunicación (1996: 15). Podríamos preguntarnos entonces, ¿por qué comenzar por la comunicación antes que por la acción mediada lingüísticamente? La razón es que la acción se encuentra *integrada* en la comunicación. El lugar de la *prima philosophia* ocupado por la comunicación más que por el lenguaje, dentro del planteo de Luhmann. La comunicación es una observación en

3 No nos ocuparemos aquí en la teoría desplegada por Habermas sino tan sólo en los fundamentos filosóficos que se encuentran en su base; nuestro objetivo es contrastar los argumentos centrales de una teoría de la acción fundamentada en el lenguaje, con la teoría de sistemas.

tanto que efectúa una diferencia. En este punto Luhmann sostiene sus argumentos en la lógica de George Spencer-Brown (1969), para quien observar implica utilizar una diferencia para designar un aspecto y no otro de lo que se observa. El punto de partida es el concepto formal del acto de *observar*, el cual consta de una operación que utiliza una diferencia y la descripción de esa diferencia. La diferencia, que se lleva a cabo en el acto de comunicar, es el punto de partida para la comprensión de lo social. Es la propia sociedad la que se entiende a sí misma como observador; la comunicación, de este modo, tiene la capacidad de auto-observarse. Pero la comunicación no sólo produce una diferencia —sin dudas lo hace—; también utiliza una distinción específica: aquella que existe entre el acto de comunicar y la información. La conclusión que Luhmann extrae de lo anterior, lo resume en muy pocas líneas del siguiente modo, “esa idea significa, antes que nada, que los sistemas sociales (y esto incluye al caso sociedad) pueden construirse sólo como sistemas que se observan a sí mismos” (1996: 17). Con estas conclusiones, Luhmann se encarga de echar por tierra no sólo la teoría de la acción propuesta por Parsons (1937), sino toda teoría de la acción existente (incluso, obviamente, la de Habermas). Las sociedades, dentro de su propuesta, no requiere de un grupo de individuos que la produzcan; *nadie hace a la sociedad*. Tal como cualquier organismo vivo, las células por ejemplo, la sociedad se autoproduce. El concepto *autopoiesis*, extraído del campo de la biología es central para la construcción teórica de Luhmann⁴; ese concepto le permitió repensar su propio pensamiento, y al conjunto de la tradición vétero-europea. ¿Alguien *hace* que una planta crezca?; ¿envejecemos gracias a un tipo de *decisión*? Todo organismo vivo se auto-genera y se auto-desarrolla; la tesis de Luhmann es que eso mismo ocurre con la sociedad, se trata, ni más ni menos, que de un sistema autopoietico.

Así las cosas, pareciera que el individuo se encuentra por completo excluido de la teoría sistémica; Ignacio Izuzquiza, por ejemplo, considera que la propuesta teórica de Luhmann implica pensar *la sociedad sin hombres* (1990), pero no pareciera ser ésta, la conclusión que puede extraerse de sus argumentos. Luhmann se encarga de reubicar la función del individuo en la sociedad y el modo en que se implican y relacionan. A continuación nos centraremos, precisamente, en el vínculo entre individuo y sociedad o, para utilizar la terminología de Luhmann, entre sistemas psíquicos y sistemas sociales, con el objetivo de alcanzar una mejor comprensión del problema que aquí nos ocupa, la comunicación. Veamos.

4 Vale aclarar que, del hecho de que el concepto “autopoiesis” haya sido extraído por Luhmann del campo de la biología (a partir de las elaboraciones de Maturana y Varela), no se sigue (ni pretendo insinuar) que su explicación de los sistemas autopoieticos sea biológica. Me refiero, únicamente, a la influencia y al origen del concepto.

Los sistemas psíquicos y sociales

Los seres humanos, en tanto que seres biológicos, también constituyen un sistema; por eso mismo, Luhmann habla de *sistemas psíquicos*, para diferenciarlos de los *sistemas sociales*. Mientras que los primeros se refieren a los sistemas de conciencia; los segundos, a sistemas de comunicación. Toda indagación sobre la realidad social, —la cual no empieza ni termina con la teoría sociológica— solía montarse a partir de la relación *individuo/sociedad*. Muestra de ello son los teóricos contractualistas, los teóricos económicos clásicos, los clásicos de la sociología —Marx, Weber, Durkheim, Simmel—, Kant, Husserl y Heidegger, hasta los teóricos franceses contemporáneos. Luhmann se propone, “resolver el problema del emplazamiento de los seres humanos en una teoría de la sociedad” (1997: 258). La reflexión vétero-europea se encuentra anclada al concepto de acción y, como resulta evidente, no se puede pensar la acción sin referirse al ser humano. Pero distinto es el caso si partimos, como Luhmann propone, no del concepto de acción —que siempre es lingüísticamente mediada, tal como vimos en los apartados precedentes—, sino del concepto comunicación, porque es capaz de implicar los *vínculos* entre los seres humanos; cuando hablamos de acción, por el contrario, nos referimos a un individuo particular. Weber (1922) supo contemplar este último problema e intentó suplir la falla conceptual, agregando el adjetivo *social*. Debido a que estas conceptualizaciones son insuficientes y poco precisas, Luhmann distingue entre *sistema* —es lo que queda dentro de la *observación*— y *entorno* —todo el resto. Sistema y entorno constituyen entonces, la demarcación principal desde su perspectiva constructivista. Pero aquí debemos dar constancia de una cuestión fundamental, si bien sistema y entorno son elementos diferenciados, se implican mutuamente, el uno no existe sin el otro. Así planteadas las cosas, cabe preguntarse, ¿cuál es la diferencia entre ambos? Según Dallera “lo que diferencia al sistema del entorno es el grado de organización de sus elementos” (2012: 28). El entorno se ubica por fuera del sistema porque no está organizado; si lo estuviera, se encontraría integrado al sistema.

Todo sistema de sentido⁵ procesa información y produce significados; los *sistemas psíquicos* procesan información y producen significados en forma de *pensamientos*; los *sistemas sociales* procesan información y producen significados en forma de *comunicación*. La conciencia que cada individuo tiene forma parte del sistema psíquico; cuando dos personas (al menos) conversan, cuando dos personas se casan, o van a la peluquería, o asisten

5 La noción de sentido en Luhmann es similar a la de intencionalidad antepredicativa de Husserl. Todo sistema de sentido, produce su propio sentido.

a una Universidad, o forman parte de un proceso jurídico, constituyen sistemas sociales. Si bien es cierto que para que existan sistemas sociales debemos contar con sistemas psíquicos, es preciso que quede claro lo siguiente: ninguno de los dos sistemas puede hacer lo que hace el otro, los sistemas psíquicos no pueden comunicar, y los sistemas sociales no pueden pensar. También es preciso hacer una segunda aclaración; ambos sistemas co-evolucionaron; es decir, no ha surgido uno y, posteriormente, el otro. Tanto la comunicación como el pensamiento surgieron al mismo tiempo y de manera conjunta porque se requieren mutuamente.

Habiendo analizado los lineamientos generales de algunos elementos centrales —las nociones de comunicación, sistema, entorno— de la obra de Luhmann, en el apartado siguiente, y a modo de excursio, nos centraremos en el análisis de los medios de comunicación según su perspectiva analítica.

III. Excursio sobre los medios de comunicación

Los medios de comunicación son logros sociales evolutivos y sirven, funcionalmente, para que lo improbable se transforme en probable. Los medios de comunicación se plantean tres objetivos centrales, *i)* poner en contacto seres autónomos; *ii)* eliminar distancias espacio-temporales; *iii)* orientar la comunicación en el sentido de aceptación. Pero es preciso diferenciar tres diferentes medios (Luhmann, 1998), con distintos niveles de complejidad, a continuación los enumeramos de menor a mayor complejidad:

- > *El lenguaje*: se trata del primer medio que hace posible la comprensión. El lenguaje —en este estadio evolutivo se refiere al lenguaje *oral*—, amplía al infinito el repertorio de la comunicación comprensible. Se asegura, de este modo, que prácticamente cualquier acontecimiento pueda ser tenido como información;
- > *Los medios de difusión*: Luhmann se refiere a medios evolutivamente más complejos pero que mantienen en su base —no puede ser de otro modo— al lenguaje; se trata de la escritura, la impresión y las telecomunicaciones. Estos medios de comunicación posibilitan una expansión inmensa del proceso comunicacional; poseen mayor expansividad porque no dependen del uso de la memoria como ocurre en la tradición oral;
- > *Los medios de comunicación simbólicamente generalizados*: Este tipo de medios supone a los anteriores y reviste el nivel más alto de complejidad. Estos medios utilizan generalizaciones para simbolizar la

relación entre selección y motivación, es decir, para representarla como unidad (Luhmann, 1998: 159). Ejemplos de este tipo son el amor, la propiedad/dinero, la fe religiosa, el arte y los *valores básicos* de una comunidad en particular. De lo que se trata es de seleccionar la comunicación de una manera específica y condicionada, para que actúe como medios motivadores, logrando así el cumplimiento de la propuesta de selección. En las sociedades actuales, la selección de la información la realizan los medios de comunicación, dirigiendo la auto-observación del sistema social (Luhmann, 1995).

Consideraciones finales

Nuestro problema a resolver a lo largo del presente trabajo ha sido el de la pregunta más fundamental sobre el problema de “lo social”. Para ello hemos dado cuenta de la posición de Tugendhat respecto a la antropología filosófica, y de Apel y Habermas sobre la pragmática trascendental. *Prima facie*, pareciera que se trata de dos preguntas distintas; mientras una se refiere al hombre, la otra al lenguaje (o *logos*) humano. Pero tras considerar ambas posiciones, ¿es posible sostener que las argumentaciones tanto de Tugendhat como de Apel se dirijan hacia lugares distintos? Aquí sostendremos que no. Cuando Tugendhat retoma la pregunta kantiana, ¿qué es el hombre?, sabe que esa pregunta no puede divorciarse de esta otra pregunta, ¿qué es el lenguaje (o *logos*) humano?

Nuestra tesis consiste en aclarar que, si bien parten de preguntas *distintas*, terminan aclarando el único mismo problema fundamental. Edifican sus argumentos a partir del *logos* humano y de aquello que Dummett denomina el *axioma fundamental de la filosofía analítica*: “la única vía hacia el análisis del pensamiento se dirige a través del análisis del lenguaje” (1994: 128). Vale aclarar que la posición de Tugendhat respecto a la antropología filosófica no se deriva de Kant — Cassirer. Tugendhat proviene de la tradición analítica de la filosofía del lenguaje (y también de la continental); es decir, no es ajeno a la noción de *forma de vida* del Wittgenstein tardío ni de la noción de *mundo de la vida* del Husserl maduro (2008), o de *mundo* en Heidegger. Tugendhat no concibe al hombre en los términos en que Cassirer lo hace; el ser humano se encuentra *siempre ya* integrado al mundo, atravesado por la historia e inserto en un contexto semántico particular. Si bien la pregunta fundamental de Tugendhat es ¿qué es el hombre?, el punto que le interesa tematizar es la *comprensión* humana, y la única manera de resolver ese problema es considerando el *logos* del lenguaje humano. Y aquí nos encontramos en el mismo lugar

que Apel y Habermas. Si bien han tomado distintos caminos, han abordado las mismas problemáticas; han destacado la relevancia (irrebasable) de nuestro lenguaje orientado por convenciones.

Si bien Habermas se ha nutrido de diversas perspectivas filosóficas —principalmente, la filosofía del lenguaje y la hermenéutica—, su proyecto de fundamentar una teoría generativa de la sociedad en la acción comunicativa establece la necesidad de tematizar, en primera instancia, los análisis sobre el lenguaje; y ello es así porque no es posible edificar una satisfactoria teoría de la sociedad por fuera de los límites del lenguaje. El mundo social tiene una estructura lingüística. Si queremos comprender qué es y cómo opera la sociedad, debemos analizar en primer lugar qué es y cómo funciona el lenguaje humano. Ahora bien, el caso de Luhmann es radicalmente distinto; su pretensión —como ya hemos aclarado— es romper con el paradigma de la teoría de la acción, integrando ésta última en una teoría de sistemas auto-generativos y auto-regulados. Así las cosas, ¿qué decisión debemos tomar? ¿Es preferible analizar lo social desde una teoría de la acción o desde una perspectiva sistémica? ¿Cuál es la *mejor* opción —en el sentido de, *la verdadera*—? Sólo estamos en condiciones de señalar, por el momento, que ambos modos de abordar el análisis de lo social poseen buenas razones para sostener sus perspectivas. De todos modos, y si se nos permite, no haremos sino deslizar una cierta *desconfianza*. Como Maturana sugiere (1995), no parece necesario excluir al individuo del sistema para confinarlo al entorno, pareciera, de este modo, perderse la riqueza del análisis del *mundo de la vida*; un mundo que no le pertenece a la sociología sino a todos y cada uno de los seres humanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apel, K.-O. (1973). *Transformation der Philosophie, Vol 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1976). *Transformation der Philosophie, Vol.2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1994). *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Almagesto.
- (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis.
- Austin, J. (1962). *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Cassirer, E. (1945). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dallera, O. (2012). *La sociedad como sistema de comunicación. La teoría soci-*

- ológica de Niklas Luhmann en 30 lecciones*. Buenos Aires: Biblos.
- Dummett, M. (1994). *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1981a). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Neimeyer Verlag.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Izuzquiza, I. (1990). *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona: Anthropos.
- Kant, I. (2000). *Lógica*. Madrid: Akal.
- (2014). *Antropología en sentido pragmático*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme. Grundrisse einer Allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1995). *The Reality of the Mass Media*. Stanford: Stanford University Press.
- (1996). *Introducción a la Teoría de Sistemas*. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate. México: Universidad Iberoamericana.
- (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Maturana, H. y Varela F. (1994). *De Máquinas y Seres Vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.
- Maturana, H. (1995). *La realidad: ¿objetiva o construida? Tomo I. Fundamentos biológicos de la realidad*. Barcelona: Anthropos.
- Parsons, T. (1951). *Social System*. London: Routledge.
- Platón (2015). *República*. Madrid: Gredos.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spencer-Brown, G. (1969). *Laws of Form*. London: Allen & Unwin.
- Tugendhat, E. (2008). *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1982). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Basil Blackwell, 1922.
- (1953). *Philosophical Investigations*, London: Basil Blackwell.