



VOL: AÑO 7, NUMERO 20

FECHA: SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1992

TEMA: PERSPECTIVAS Y PROBLEMAS TEORICOS DE HOY

TITULO: **En el ocaso de la sociología crítica**

AUTOR: *Niklas Luhmann* [\*]

TRADUCTOR: Brunhilde Erker

SECCION: Notas y traducciones

## TEXTO

Las siguientes reflexiones parten del supuesto de que la sociología no necesariamente se verá obligada a cambiar sus perspectivas a raíz de los acontecimientos reales en el colapso de los sistemas políticos y económicos del socialismo. Los conceptos constitutivos de la sociología no pueden ser afectados tan directamente.

Por más irrefutables que sean los hechos, la sociología no puede responder de manera tan inmediata. Las razones por las que la sociología burguesa ya no puede seguir con el juego de la conceptualización de crítica y de crisis son más profundas. Esta tradición tiene cerca de 200 años y puede ser denominada "burguesa", aunque la sociología misma prefiere presentarse como opositora y entrar en confrontación con todos aquellos que quedan designados por ella misma como representantes de la sociedad burguesa. Sin embargo, la semántica de crítica y de crisis fue un fenómeno específico de la sociedad burguesa: se puede señalar como burguesa una época de la sociedad que se veía enfrentada al colapso del mundo aristocrático, pero que no sabía a ciencia cierta qué estructuras sustituirían a la sociedad noble: 1) El diagnóstico de crisis y la actitud crítica frente a las estructuras que se iban imponiendo desde entonces han determinado las opiniones progresivas o conservadoras. El espíritu de la época aparece dominado por la "discordia", por el "ultraespíritu", por la absolutización partidista de los puntos de vista; 2) Bajo tales condiciones, el futuro sólo podía ser juzgado con inseguridad y nunca unánimemente. Lo único seguro era que el futuro sería distinto al presente.

La sociología prosigue con esta tradición. Lo nuevo es que intenta establecerse como ciencia y fijar a la sociedad como su objeto de estudio. Esto la obliga a externar su propio punto de vista de manera lógica y metódica. Sólo hasta hace poco ha surgido una crítica metodológica del punto de partida, es decir, una crítica de la premisa con que se analiza el objeto sociedad, que existe independientemente de la observación. Esta crítica concierne las hipótesis empíricas de la investigación y, sobre todo -y este es nuestro tema- la crítica sociológica de la sociedad. Se advierte aquí que los críticos deberían informar sobre la ubicación social dentro de su propia teoría. [1] Pero, ¿cómo sería esto posible y con qué utilidad? Algo que llama la atención a primera vista en la literatura presociológica y sociológica es que la crítica se funda en un diagnóstico de crisis. Por más nebuloso que parezca el manejo del concepto de crisis desde que rebasó el campo médico de aplicación, sin embargo designa una situación pasajera, es decir, un estado cuestionable que no se sustenta ni en la "esencia" ni en la "estructura" del sistema. [2] Quien habla de los síntomas de una crisis entiende que todavía no está todo perdido. Precisamente el carácter de apelación del concepto radica en la tensión entre peligro y esperanza. Los fenómenos críticos del presente se remiten a desarrollos defectuosos que

pueden ser corregidos, sobre todo, en la etapa del capitalismo industrial. Todavía en los años setenta se podía leer que los problemas ecológicos de la sociedad moderna eran fenómenos de un capitalismo con afán de lucro y que dichos problemas no se presentarían en condiciones socialistas. En cierto modo, esta manera de pensar presupuso la existencia de una sociedad modelo mediante la cual se podrían reorientar las estructuras y los efectos.

La retórica de la crisis exige, pues, un concepto de sociedad ubicado en dos niveles, lo que permite la restitución de la paradoja: a) o se trata de un sistema orgánico en el que algo no funciona bien, o b) -para usar una expresión de carácter normativo- no se han atacado las normas necesarias para la reproducción de una sociedad ordenada. Bajo esta hipótesis de dos niveles, el concepto de crisis sirve de autodescripción de una sociedad que se halla en una fase de transición y que todavía no ha entendido cabalmente la relación entre estructuras y sus consecuencias. Este concepto de crisis está siempre presupuesto, aunque hoy en día se habla de que la civilización científico-técnica moderna podría conducir a la sociedad a su propio fin. Esto es posible, pero no inevitable. Esta manera de pensar supone, pues, que la sociedad misma es un sistema que existe detrás de los problemas que llevan a las crisis, pero que podrían ser resueltos de distinta manera. Por eso, hoy en día los diagnósticos de crisis siguen alentando los movimientos sociales que protestan en contra de las condiciones inaceptables de la sociedad. [3]

Al mismo tiempo, sin embargo, los esfuerzos para explicar la crisis estimulan aquellas descripciones de la sociedad que reducen los fenómenos a las estructuras y que vuelven más complejos y diferenciados los conocimientos sobre las realidades de la sociedad moderna. Como si se tratara de un efecto perverso no intencionado, los continuos diagnósticos de crisis conducen paulatinamente a la conclusión de que no se trata de una crisis, sino de la sociedad misma.

Esto es válido, sobre todo, en la medida en que la problemática ecológica está haciendo a un lado la vieja discusión sobre la distribución del ingreso y volviendo ahora la atención, que antes se prestaba a las ideas burguesas de la libertad y de la igualdad, a lo que afecta directamente al cuerpo humano. Ya no se trata de la emancipación de la minoría de edad (¡qué pretensión de los filósofos de describir a los otros de esta manera!), sino de la vida y la supervivencia. Con todo, este paso está todavía ubicado en el concepto de "crisis". En la medida en que esta crisis es explicada sociológicamente, surge una teoría de la sociedad que ya no puede considerar pasajeros los fenómenos de dicha crisis, ni tampoco únicamente tomarlos por productos de una falsa conciencia, sino que los entiende como efectos estructurales de la sociedad moderna. Pero al llegar a un descubrimiento tan realista sobre la sociedad, entonces ¿qué significado tiene todavía la crítica?

Cualquiera que hubiera sido el origen o el bagaje teórico del "racionalismo crítico", de la "teoría crítica", etc., siempre tuvieron que asumir la actitud de un saber superior. Los representantes de estas corrientes se presentaban como descriptores competentes con un impulso moralmente impecable y con una perspectiva de visión insuperable. Pero por más cuidadosa que hubiera sido la formulación, por más que cumplieran con los requerimientos de un proceder científico, su perspectiva fue la de un observador de primer orden. Ofrecían una descripción muy competente de la sociedad y luego se daban a la tarea de explicar por qué otros que experimentaban la misma dimensión del mundo no compartían (o todavía no) esta opinión. Se recurría, entonces, a decir que no habían leído con suficiente atención a Popper y que por eso no estaban a la altura del nivel teórico de las ciencias, o que el contexto de obcecación hacia donde los habían conducido sus intereses les impedía comprender las condiciones sociales. Sin embargo, cada vez resultó más difícil eximir de la crítica el propio punto de partida. A fin de cuentas ya David Hume,

Adam Smith y otros habían enseñados que la razón exigía observar cómo los otros lo observan a uno. Si esto no se toma en cuenta, bajo las condiciones modernas (¿cómo reflexionarlas?) el mismo efecto es sólo posible mediante la formación de sectas. Tanto el "racionalismo crítico" como la "teoría crítica" no pudieron huir de este destino, por más importante que hubiera sido el número de sus seguidores. En lugar de apostar a conocimientos mejores, lo hicieron a un procedimiento mejor. Como se dice ahora, "procedimentaron su posición". Eso mitigó el escándalo, pero en principio no cambió nada, y en principio quiere decir: su perspectiva fue la del observador de primer orden del mundo.

Entre tanto se escenificaron otras posibilidades de pensamientos, y como tales tuvieron una presencia notable. Uno pudiera sacarlas del contexto de las ciencias y colocarlas en el rango de la literatura amena, pero la red misma de citas científicas hace que tal estrategia lleve ad absurdum. Otra estrategia, como la que representa con énfasis y elegancia Jürgen Habermas, trabaja con posiciones sociopolíticas. Sin embargo, aquí las descripciones de los que supuestamente piensan sobre la sociedad con conformismo, de manera positiva y conservadora, son los que compensan cada vez más el estancamiento de su propio desarrollo de teoría. En la auténtica tradición marxista, la crítica de la ideología se convierte en punto de gravitación del propio pensamiento y la propia descripción de la sociedad hace esfuerzos cada vez más refinados por ajustarse a las aportaciones de otras tradiciones de pensamiento, para luego explicar por qué ciertas condiciones sociales hacen imposible que los otros sean capaces de ver a la sociedad (ni siquiera a sí mismos) como los críticos lo consideran correcto. En este sentido, es cierto, la aportación teórica de Marx es insuperable. Sin embargo, el contexto social de la oferta ha cambiado. En la medida en que las actitudes "conservadoras" (es decir: actitudes en contra de las ideas de la Revolución francesa) perdieron su fuerza persuasiva y el mundo imaginativo del liberalismo (político) ganó en estabilidad dinámica al transferir su concepción al campo económico, la fascinación de los críticos por los adversarios ha ido en aumento. Tuvieron, finalmente, que inventar la etiqueta "neoconservador" (es decir, extremar la línea tradicional de lo conservador hasta la paradoja) para enlistar a sus adversarios y así mantenerse en el negocio de la crítica.

Pero ningún pensador de rango se describiría a sí mismo como "neoconservador"). [4] Obviamente, se trata de una descripción externa que no hace el menor esfuerzo por observar cómo observa aquel que se describe. El consecuente producto final de esta gran tradición burguesa de crisis y crítica fue la producción permanente del disenso bajo el signo del acuerdo razonable.

El fin de esta tradición pone de manifiesto la forma en la que -siguiendo a Hegel- podría ser "superada". Si fundamentalmente se trata de observar las observaciones, de describir las descripciones, ¿no podría la construcción teórica global ser transferida a un nivel de observación de segundo orden? La garantía para que esto fuera real estaría entonces en la realización de la observación. La observación de segundo orden es también una observación de primer orden, pero lo que se realiza como autoobservación o como observación desde fuera se concentra en la observación de los observadores. Por consiguiente, el mundo ya no está constituido bajo la forma de la universalidad de las cosas (*universitas rerum*), sino como un correlato de la observación de las observaciones.

Tanto la cibernética de curvas como la teoría de sistemas ofrecen a este respecto conceptos muy elaborados. [5] También la semiótica se mueve en esta dirección cuando no se contenta sólo con problematizar la referencia de los signos, sino cuando intenta señalar al signo mismo como distinción entre significante y significado. [6] En todo esto, se presuponen esbozos de teoría que no podrían considerarse herederos de las teorías "críticas", por ejemplo, el concepto de control cibernético o la distinción sistema/entorno

de la teoría de sistemas o el concepto de signo de la semiótica con tendencias al "constructivismo". Sin embargo, podría quedar abierto el terreno en todos estos sentidos (la discusión sobre la continuidad o discontinuidad de estas nuevas propuestas con respecto a la tradición *Ergänzung der Übersetzer, die in einer Fussnote vermerkt werden müsste*) y más bien habría que concentrarse en la ganancia que está asociada a la transición hacia un nivel de la observación de segundo orden y, como consecuencia, a ofertas de teoría lógicamente más ricas en estructuras. [7] Como de costumbre, el observador de segundo orden puede asumir una posición "crítica" respecto del observador de primer orden. Puede mantener un comportamiento de rechazo o instructivo, puede poner sobre la mesa ofertas que pueden ser adoptadas (lo que nosotros también estamos haciendo); pero él mismo se tiene que observar, o mejor dicho, tiene que dejar observar su propia observación. Debe poner al descubierto sus propios instrumentos y plantearse preguntas sobre el cómo.

De igual manera puede proseguir con el interés por las estructuras y las funciones "latentes". Puede incluso sostener que la conciencia tiene como condición de funcionamiento a lo "inconsciente", así como el ojo requiere de áreas ciegas o la lógica de paradojas para funcionar. Pero también esta concepción debe aplicarse "autológicamente", como dicen los lingüistas; lo que se aplica a los otros hay que referirlo a sí mismo. Sólo si se acepta esto se puede evitar el reproche de que la observación que se efectúa a las espaldas simplemente es un puro engaño. [8]

Perseguidores de cualquier tipo: los moralistas, movimientos sociales, los de fervor religioso, pueden ser observados también con provecho. Lo que ellos ven como características en sus víctimas es lo que son ellos mismos, son sus propias observaciones. René Girard ha elaborado las hipótesis correspondientes para una teoría de la imitación del conflicto. [9] Sin embargo, esto no debe conducir a cometer los mismos errores, es decir, convertir a los acosadores en víctimas y perseguirlos; o juzgar moralmente a los moralistas. La primacía teórica de la operación de la observación conduce única y exclusivamente a la pregunta de cuáles serían las consecuencias si se observara la manera en que se observa.

Finalmente, aquí se puede insertar la tradición cognitivo-teórica que tiene como base una metafísica ontológica específica. Si esta metafísica la colocamos en el nivel de la observación de segundo orden, esto quiere decir que un observador intenta comunicarse con otros observadores mediante esquemas bivalentes, es decir, mediante ser/no ser, real/irreal, para luego constatar si las observaciones de los otros han coincidido con la propia, y en caso de que no, constatar que se equivocaron y que deberían, por tanto, aprender. Sólo que en el nivel de la observación de segundo orden queda claro que esta no es la manera precisa de constatación de cómo es en realidad el mundo -ya que la preselección del esquema está previamente dada-, sino únicamente de cómo podría ser construido el mundo con base en un acuerdo intersubjetivo, con la consecuencia de que la comunicación puede ser seguida sin tener que interrumpir por falta de posibilidades de entendimiento. [10]

La riqueza estructural de posibles teorías que se gana con esta comprensión está cimentada en una base radicalmente operativa que cautiva al desarrollo teórico mismo, es decir, que funciona "autológicamente". La observación misma tiene un valor de realidad mayor que la del observador. El observador (por ejemplo el individuo, o un sistema social de comunicación) es sólo un constructo con el fin de posibilitar el enlace de otras observaciones. El individuo específico moderno no es ni el hombre del siglo XVIII ni menos aún la "imagen ejemplar" mediante la cual la sociedad debiera orientarse, como lo exigían los críticos. [11] La individualidad en el sentido específico moderno exige más bien, en sentido estricto, una autoobservación permanente, es decir una continua

autoconfrontación con la pregunta ¿cómo soy? (y no sólo ¿quién soy?); por tanto, una confrontación con la observación del observador que es uno mismo con vistas a la singularidad y al modo de instrumentar la propia observación que podría ser seleccionada de modo distinto. [12] Sólo mediante la observación de la observación, el "sujeto" se distancia del mundo y gana en capacidad de reflexión como capacidad en el mundo y no del mundo, ya que esta reflexión sólo puede ser practicada con ayuda de una distinción. [13] Aquí también puede quedar incluido el problema de la comprensión del otro, problema que se ha discutido desde hace mucho tiempo. Se observa al otro en calidad de observador (y para decirlo de nuevo: no sólo como hombre, como un ser viviente del mismo género; y eso quiere decir que a través de la comunicación se debe decidir cómo observan los otros y si esta manera de observar debe ser confirmada, negada o curada mediante un proceso terapéutico. Por cierto, este fue el mensaje legado por Erving Goffman, que no fue aceptado ni en las filas de los sociólogos empíricos ni en las de los críticos.

(En este lugar vale la pena hacer una pequeña anotación sobre un capítulo desconocido -por no haber sido publicado hasta ahora- de la historia de la sociología. Helmut Schelsky se planteó la pregunta de cómo podría llevarse a cabo una reflexión continua, y sus sospechas iban por el camino de la institucionalización. [14] Gotthart Günther se planteó la pregunta de cómo podría ser observada y descrita la subjetividad del Tú (es decir, el otro como observador) y supuso que sólo mediante una lógica multivalente. [15] Sin embargo, el concepto de institución de Schelsky fue demasiado concreto, ya que estuvo formulado con una orientación exclusiva a las necesidades antropológicas; y las reflexiones de Günther sobre los problemas estructurales de una lógica multivalente llevaron a un formalismo extremadamente abstracto y sin contenido. Así, a pesar de una discusión intensa, no se llegó a resultados susceptibles de formulación. A finales de los años sesenta no había llegado todavía el momento para la elaboración de una teoría madura. Por lo pronto este campo se dejó en manos de las ambiciones críticas -y por eso individualmente más fáciles de asimilar- de la sociología.)

¿Cuáles serían las consecuencias de una transición de la sociología crítica a la observación de segundo orden? La respuesta a esta pregunta sólo se tendrá hasta que se intente la transición con todas sus consecuencias. No se trata simplemente de un "cambio de paradigma", pues éste debería efectuarse en el nivel de las teorías. Podríamos sospechar que esta transición traiga como consecuencia un cambio en la forma de distancia entre sociología y sociedad. ¡Vaya forma de tomar distancia! Por tanto, no se trata simplemente de un incremento de la distancia. Más bien, en principio, se abandona la distinción entre sujeto y objeto que le había permitido al sujeto juzgar y condenar sin que le afectara personalmente. La sociología está liberada en la sociedad para asumir funciones de observación y es precisamente su autonomía la que le confiere la forma con la que se enlaza al entramado recursivo de la observación de las observaciones: por tanto, que la sociología existe socialmente.

Un primer intento de este tipo lo constituyó la ironía romántica que renunció a la distinción sujeto/objeto [16] y que resultó muy afectada por las condiciones (sobre todo después de la Revolución francesa). [17] No obstante, su intento de conservar un pensamiento unitario se fue desviando paulatinamente. Pero la ironía sólo es un recurso estilístico, una especie de aroma arrojado al terreno de los críticos (¡se les observó!), pero no es un medio técnico de construcción teórica.

Aquí más bien habría que pensar en una hipótesis de la improbabilidad, según el patrón de la evolución o la neguentropía, es decir, en el asombro de que, en general, puede simplemente acontecer algo.

## CITAS:

[\*] (1991), tomado de Zeitschrift für Soziologie, 20, 2, pp. 147-152; N. Luhmann está en el Depto. de Sociología de la Universidad Bielefeld. Traducción de Brunhilde Erker, traductora y bibliotecaria del Instituto Goethe, y Javier Torres Nafarrate, del Depto. de Desarrollo Humano/Educación, UIA.

[1] Así Thomas C. Heller (1984: 170 ss). Por lo demás, este desiderátum no tiene nada de nuevo, pero al aparecer es difícil de satisfacer. Véase. por ejemplo, Linguet (1764).

[2] En lo que concierne la historia conceptual, véase Koselleck (1982).

[3] Véase, entre otros, De Bredow y Brocke (1987) que lo acompañan con una descripción.

[4] En todo caso el artículo "Neoconservadurismo" de Helmut Dubiel en Pipers Handbuch der politischen Ideen (1987) no incluye ninguna referencia al respecto y tampoco proviene de un "neoconservador" (lo que uno podría sentir). Tal vez los "neoconservadores" son seres como los hombres leopardos del oeste de Africa, de los cuales se habla mucho pero probablemente no existen.

[5] véase por ejemplo Günther (1976: 329-351); Maturana (1982 64); Foerster (1981, 1985); Glanville (1988); Luhmann et al. (1990). Dignas de mención desde el punto de vista de la sociología de las ciencias son la estrecha relación personal y la cooperación organizadas sobre todo por Heinz Foerster, entre los mencionados investigadores que están interesados en una epistemologización de las ciencias naturales y con ello también en una epistemología.

[6] véase el concepto de una segunda semiótica autocrítica en MacCannell (1982).

[7] "Lógicamente más ricas en estructuras" solamente quiere decir que se incrementan las restricciones de aplicación del operador lógico de la negación.

[8] Así Serres (1985: 41 ss.), presenta la observación de los observadores como un engaño. Pero eso sólo quiere decir que de esta manera jamás se puede volver a la inmediatez de la creencia mundial de los propios sentidos.

[9] Véase sobre todo Girard (1982). Por lo demás en el desarrollo de esta teoría bien se puede observar cómo un argumento originalmente casi psicoanalítico pasa a una teoría de los círculos que se organizan a sí mismos.

[10] Mencionado, por lo menos al margen, sea el concepto que ya reacciona ante las inseguridades dadas con ello. En la línea de Bacon-Hobbes-Locke-Vico se argumenta: aunque no se sepa en qué mundo se vive junto a los demás y ya no se confíe en su autoridad (capacidad) instructiva, todavía se le puede observar al otro en la fabricación, en el quehacer, en la producción, en el experimento, es decir, observarlo como observador. Si entonces se puede copiar y repetir su fabricación y se llega a tener el mismo resultado, esto lleva a un conocimiento intersubjetivamente seguro. Sin embargo, hoy en día se sabe también que la ciencia casi no se ocupa de las réplicas(ciones). Le basta confiarse en la teoría de la observación de las observaciones.

[11] Con la consecuencia de que uno se debe preguntar: ¿a través de quién?, lo que nos lleva a una desconfianza política insuperable.

[12] Con una incomprendibilidad útil algunos lo llaman hoy "posestructuralismo".

[13] Véanse los artículos de Günther (1976: t. 1, 339 y 319). Günther llama esta observación de la observación founding relation. Véase también Spencer Brown (1979: 105). Por lo demás nos encontramos aquí en el mundo del Wittgenstein tardío.

[14] Véase Schelsky (1957: 153-174)

[15] Véase Günther (1976-1980). Con indicaciones en el índice acerca de la "subjetividad" del Tú.

[16] "Así resulta plausible que sujeto y objeto son aparentes accidentes precarios", se lee en los estudios de Fichte sobre Novalis, cit. según Novalis (1978: t. 2, 24).

[17] Friedrich Schlegel habla de la ironía como una ayuda transitoria personal por las discrepancias y la distancia vividas respecto a los negocios mundiales, con los que uno está muy vinculado y advierte sobre la posibilidad de considerarlo como indiferencia (Schlegel. 1984: 623).

#### BIBLIOGRAFIA:

De Bredow, W. y R.H. Brocke (1987) Krise und Protest: Ursprünge und Elemente der Friedensbewegung in Westeuropa, Opladen.

De Foerster, H. (1981) Observing Systems, Seaside, California.

De Foerster, H. (1985) Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie, Braunschweig.

Dubie, H. (1987) "Neokonservativismus", Pipers Handbuch der politischen Ideen, t. 5, 475-479, Munich.

Girard, R. (1982) Le Bouc émissaire, París.

Glanville, R. (1988) Objekte, Berlín.

Günther, G. (1976) "Formal Logic, Totality and The Super-additive Principle", en idem., Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, t. 1, 329-351, Hamburgo.

Günther, G. (1976-1980) Beiträge zur Grundlage einer operationsfähigen Dialektik, 3 t., Hamburgo.

Heller, T.C. (1984) "Structuralism and Critique", Stanford Law Review, 36, 127- 198.

Koselleck, R. (1959) Kritik und Krise: Die Pathogenese der bürgerlichen Welt, 2a. ed., Friburgo.

Koselleck, R. (1982) Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, t. 3, 617-650.

Linguet, S . (1764) Le Fanatisme des Philosophes, Londres-Abbeville.

Luhmann, N. et al. (1990) Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?, Munich.

MacCannell, D. y J. Flower MacCannell (1982) *The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture*, Bloomington, Indiana.

Maturana, H.R. (1982) *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit: Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*, Braunschweig.

Novalis (1978) "Fichte-Studien", en H.-J. Mahl y R. Samuel (comps.), *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, t. 2, Darmstadt.

Schelsky, H. (1957) "¿Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?", *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1, 153-174.

Schlegel, F. (1984) "Signatur des Zeitalters (1823)", en W. Rasch (comp.), *Dichtungen und Aufsätze*, 593-728, Munich.

Serres, M. (1985) *Les cinq sens*, París.

Spencer Brown, G. (1979) *Laws of Form (reimpresión)*, Nueva York.