

Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana
E-ISSN: 2007-0675
revista.iberoforum@uia.mx
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Alvear, Rafael

TEORÍA SOCIOLÓGICA Y SER HUMANO: LA EXTENSIÓN INEVITABLE DE UN TIPO DE ONTOLOGÍA NATURALISTA. LOS CASOS DE JÜRGEN HABERMAS Y NIKLAS LUHMANN

Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, vol. VIII, núm. 15, enero-junio, 2013, pp. 64-97
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
Distrito Federal, México

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211028906004

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

TEORÍA SOCIOLÓGICA Y SER HUMANO: LA EXTENSIÓN INEVITABLE DE UN TIPO DE ONTOLOGÍA NATURALISTA. LOS CASOS DE JÜRGEN HABERMAS Y NIKLAS LUHMANN[1]

Sociological Theory and Human Being: The inavoidable extension of a kind of naturalistic ontology. The cases of Jürgen Habermas and Niklas Luhmann

Rafael Alvear

Rafael Alvear

Sociólogo de la Universidad Alberto Hurtado (Chile) y actualmente estudiante de Doctorado en la Universidad de Flensburg (Alemania) bajo la guía del Prof. Dr. Hauke Brunkhorst. Artículo (en coautoría con Martín Icaza) "Entre estado de naturaleza y estado civil: sociología de poscatástrofes" publicado en la *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Arturo Prat, Chile. Temas de investigación: Teorías de la coordinación social, teoría sociológica contemporánea y filosofía iusnaturalista moderna.

E-mail: rafael.alvear.m@gmail.com

Resumen

Uno de los elementos que parece tomar fuerza con el surgimiento de la sociología, refiere a la posibilidad de eludir el objeto de estudio *ser humano*, en tanto que depósito de una infinitud de producción semántica inexorablemente vinculada al proceder metafísico ontológico. Sin embargo, ¿puede concebirse a la sociología *muda* para los efectos de referirse al *ser humano*? Sobre el ejemplo ilustrativo que constituye el tratamiento de esta figura que la tradición del derecho natural del siglo XVII ha desarrollado, y a partir del análisis de las obras sociológicas de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, en este artículo se pretende poner en tela de juicio la ambición de la sociología de eludir el ámbito objetual *ser humano*, para argumentar que contrariamente a dicha pretensión, se vería *empujada* (por lo que se denominará universalismo *centrípeto*) a desplegar precomprensiones ontológicas-naturalistas de éste, desde el momento mismo en que se arroja a conceptualizar lo *social*.

Palabras claves: Sociología Teórica, Ser Humano, Ontología Naturalista, Teoría Sociológica, Universalismo Centrípeto Teórico.

[1] Este artículo, realizado en su momento para optar al Título Profesional de Sociólogo, forma parte del proyecto FONDECYT número 1080213 titulado "The normative foundations of modern social theory: the role of natural law", a cargo de Daniel Chernilo. Agradezco a Daniel no sólo la confianza al haberme invitado a participar en su proyecto, sino además la amplia disposición y apertura al diálogo, que hacen que este trabajo sea también tributario de sus conocimientos. Quiero agradecer también de forma particular a Juan Miguel Chávez, quien con su generosidad intelectual ayudó a darle mayor precisión teórica a partes importantes de este texto. Como es de esperar, tanto Daniel y Juan Miguel no necesariamente comparten mis argumentos, y por cierto que de los errores aquí cometidos tampoco son responsables.

Abstract:
One of the elements that seem to be assured with the emergence of sociology refers to the clear possibility to evade the human being as study object, while the deposit of a countless semantic production is inexorably bound to the ontological metaphysical procedure. Nevertheless, could theoretical sociology be conceived as silent for the purposes of referring the human being? About the illustrative example which constitutes the treatment of this object that has been developed by the tradition of seventeenth-century natural law, and based on the analysis of Jürgen Habermas and Niklas Luhmann sociological works, in this article it is intended to call into question the theoretical sociology ambition of evading the subject matter human being, in order to defend a contrary thesis, which would be pushed (therefore it is called centripetal universalism) to deploy naturalistic and ontological pre-understandings of it, from the moment it is thrown into conceptualize the social.

Keywords: *Theoretical Sociology, Human Being, Naturalistic Ontology, Sociological Theory, Theoretical Centripetal Universalism.*

Introducción

En el contexto de un tipo de ciencia social que no cesa de estudiarse a sí misma, surge uno de los elementos propios de la ambivalente autocomprensión de la sociología, referido al estatus científico del cual gozaría. Esta cuestión supone un sin fin de interpelaciones (desde el interior y hacia la disciplina), ya sea a niveles metodológicos, normativos o conceptuales.

La tesis desarrollada en la sociología por Max Weber, en torno a la posibilidad de concebir en caminos escindidos los valores y los hechos, ha significado el inicio (para otros el término) de una disputa inabarcable referente no sólo a la posibilidad de entender a esta ciencia social como una disciplina rigurosamente objetiva y supracontextual (Weber, 1982), sino que, por lo mismo, descolgada de otras perspectivas a-científicas, alejadas del nivel empírico social, como es el caso de la filosofía.

La sociología buscaría encontrar *camino seguro* en su producción científica-social a través de una agudización de su diferenciación frente a otras disciplinas, como también a partir de la alta complejidad interna a la cual arribaría tanto en sus propios procederes metodológicos y conceptuales, como en lo que refiere a las formas de asir su objeto de estudio por antonomasia: la sociedad. Este semánticamente variable pero

aglutinador concepto es el que llevaría a la sociología -en tanto teoría de la sociedad (Habermas, 1999: 20, Vol. I)- a desentramarse e intentar apartarse de procederes teóricos que no tengan por objeto tal entidad colectiva *sui-generis* crecientemente desligada del nivel individual.

La tesis de la emergencia de lo social, que apunta a comprender dicho estrato de manera autónoma de los elementos que la hacen posible, no sólo ganaría terreno en la disciplina, sino que aparece como programa transversal (Mascareño, 2008). Si bien el ser humano ha sido objeto de análisis por siglos, con el surgimiento de la sociología, parece re-localizarse, pues no resulta del todo explicativo cuando se pretende dar razones del *orden social moderno*.

La sociedad no podría ser entendida a partir de una direccionalidad propia de las conciencias particulares, sino que debería ser conceptualizada sobre la base de espacios de mayor y menor descuelgue frente a las mismas. Tal operar sociológico habría llevado entonces a la disciplina a entender la pregunta *qué es el ser humano* como un discurrir teórico estéril (propio de filosofías de índole metafísicas), no sólo carente de rendimientos conceptuales, sino que baladí para una ciencia social que pretende hacer honor a su apellido de *moderna*. Dicha pregunta no sólo no tiene cabida, sino que es fútil, dado el carácter emergente y contingente que tiene lo social.

Sin embargo, a contracorriente de lo anterior, en la búsqueda por problematizar el espacio que tendría el ser humano en el campo de la sociología (e ingresando mínimamente a la discusión acerca de la pertinencia del pensamiento metafísico ontológico en la misma), hemos de hacer manifiesta nuestra interrogante fundamental: ¿Puede entenderse el ejercicio sociológico como tal, desprovisto de una concepción (implícita o explícita) unificadora y universal de ser humano?

Dicho de otro modo, asumiendo el carácter emergente que tiene el nivel de lo social (que en primera instancia no se pretende poner en entredicho), nuestro objetivo se dirige a la posibilidad de auscultar lo que denominaremos (por su evocación clara a la forma en que parte importante del derecho natural moderno ha tratado el tema del ser humano) una *ontología naturalista*, que aparecería como producto de las teorizaciones propias de la sociología. Esta ciencia social ha intentado desentenderse de interrogantes y respuestas que supongan concepciones metafísicas del ser humano, mas, en la propia

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

operatividad de la disciplina, en ese ejercicio de desmarque, ¿no se extiende inevitablemente (en cada concepción de lo social) una ontología naturalista destinada a la interrogante por el ser humano?

Con el fin de hacer frente a tal problemática, hemos estructurado este artículo de la siguiente manera. En una primera parte, se pretende precisar qué debe entenderse por ontología naturalista a partir de un breve repaso por el centro teórico de algunos de los principales representantes de las teorías del derecho natural del siglo XVII. Será sobre tal elucidación que podrá contarse con el criterio fundamental que guiará la posterior revisión de la problemática en el campo de la sociología [I]. En una segunda sección, se intentará condensar el nivel de *teoría sociológica* circunscrita a las obras de dos pensadores contemporáneos, Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, según lo cual se procederá a evaluar la plausibilidad de reconocer en ellas una ontología naturalista mediante el desvelamiento de lo que englobaría el ser humano en sus quehaceres teóricos [II]. En una última sección, se pretenderá ofrecer una reflexión final que dé cuenta de la extensión ineludible de dicha ontología naturalista (aunque con un estatus diferente al de la escuela del derecho natural), que aparecería como resultado de lo que se denominará universalismo *centrípeto* de la sociología [III].

[I]

Al pretender problematizar el lugar que ostentaría el interrogante por el ser humano en el campo sociológico, se vuelve evidente la necesidad de clarificación respecto a qué debe entenderse cuando se remite a las *formas* discursivas que la misma pregunta comporta. Frente a ello, y dentro de la diversidad semántica de la cual nos provee la filosofía como disciplina insigne para cuestiones de ésta índole, hemos escogido parte de la tradición del derecho natural del siglo XVII que, dado su forma de proceder teórico, nos permitiría ilustrar de manera clara en qué medida y sentido la sociología desplegaría en su seno concepciones unificadas de ser humano.

En un proceso creciente de racionalización, la escuela teórica del derecho natural moderno destaca como la perspectiva filosófica que se hace cargo tardíamente de lo que

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

ya en las artes se había expresado en torno al naturalismo, como consecuencia del importante movimiento renacentista (Mira y López, 1965: 106). En un escenario societario/político poco previsible, la interrogante por la naturaleza humana (por reflexionar en torno a *qué es el ser humano*) toma lugar de privilegio para este tipo de teorías logicistas, que tienen a la razón 'pura' como fuente primordial de sus formulaciones filosóficas.

Más allá de la variabilidad discursiva que se observa al interior de las teorías del derecho natural (para las cuales hemos tomado en consideración básicamente los casos de Hugo Grocio, Thomas Hobbes y Samuel Pufendorf), las estrategias argumentativas bien parecen encontrar generalidad. Al tenor de lo que René Descartes distinguirá contemporáneamente como *las reglas del método*, los denominados iusnaturalistas modernos procederían mediante el ejercicio de la deducción lógica, consistente en "partir de axiomas y puros conceptos, rigurosamente definidos, sin recurso a la experiencia, e inferir a partir de aquellos conceptos lo que de ellos se desprende lógicamente" (Carpio, 2004: 159). Este tipo de filosofía racionalista, sostenida en una evidente confianza en la geometría matemática, comenzaría por el levantamiento de un concepto rígido y universal, desde el cual luego se recogerían lógicamente sus consecuencias particulares.

Ahora bien, al interior de las teorías del derecho natural, ¿cuál es el principio o elemento fundamental sobre el que se emprenden tales tipos de elucubraciones? ¿Qué es lo general, y qué lo particular? A partir de la certidumbre que se tiene en la posibilidad de generar conocimiento seguro, la categoría de *hombre* (que más allá de la distinción semántica alude al ser humano) se encuentra situada en el *pináculo* de la estructura teórica de los iusnaturalistas modernos.

Al respecto, serán consideraciones 'fisiológicas' (razón y lenguaje) y luego 'sociales' (impulsos de seguridad y conservación) las que harían posible conceptualizar al ser humano en términos de unidad de género, que por lo mismo sería portador de derechos intrínsecos[2]. La universalidad de tales atributos y semantizaciones, es la que

[2] No obstante aquello, es posible encontrar pequeñas variaciones y complementos entre los diversos teóricos del derecho natural antes mencionados. Si en la dimensión de 'definiciones fisiológicas' del ser humano, aparece (además de la razón y lenguaje) la *pasión* como categoría relevante para los casos de Thomas Hobbes y Samuel Pufendorf; en lo que respecta al nivel de las consideraciones 'sociales',

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

habría llevado a una especie de creación de parentesco entre los hombres (Grocio, 1987a: 13); a una condición de igualdad natural de género (Hobbes, 1999; 2004; Pufendorf, 2002), desde la cual luego se genera derivación lógica, para la constitución de la variabilidad de perspectivas filosófico-jurídicas que suponen las teorías del derecho natural.

Dicho de otro modo, es a partir de las consideraciones 'fisiológicas' y 'sociales' que se postulan en torno al ser humano (las que expresarían su unidad y particularidad como especie), que los iusnaturalistas modernos pueden arrojarse a filosofar especulativamente respecto a lo que sería el estado de naturaleza primigenio, el contrato o pacto social, el estado civil, el derecho, entre otras materias.

Semejante hilo argumentativo es el que hace entender el carácter nuclear y altamente ontológico que ostenta la definición del hombre y su naturaleza, en tanto no sólo se desentiende de la necesidad de comprobación empírica de sus postulados, sino que además opera con pretensiones abiertamente supracontextuales (tanto en lo que refiere al tiempo como al lugar).

En ese sentido, en virtud del ejemplo que supone la filosofía iusnaturalista del siglo XVII, resulta menester considerar que cuando se aluda a la ontología naturalista, nos referiremos a la forma en que tales teorías del derecho natural se han formulado la pregunta por el ser humano. Ésta se comprende de tal modo, en tanto discurre en las características que el ser humano ostentaría de manera intrínseca, tanto en lo relativo a las definiciones 'fisiológicas', como en lo que respecta a consideraciones de tipo 'sociales'.

sumado a los *impulsos de seguridad y conservación*, en Hugo Grocio destaca la *sociabilidad*, en el mismo Hobbes resalta el *temor recíproco*, y en Pufendorf (quien sintetiza ambas perspectivas) son la *sociabilidad*, *el temor* (maldad) y *la dignidad*, las categorías que complementarían la definición más colectivista del ser humano.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

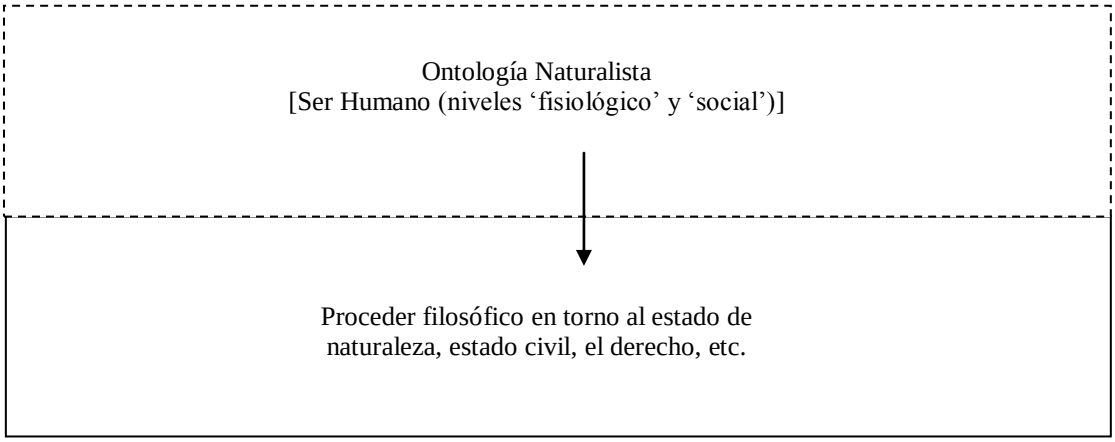


Figura 1. Ontología naturalista y derivaciones posteriores.

De tal modo, a partir de la figura 1 es que definiremos esta ontología naturalista como el *medio* en que la pregunta por el ser humano comporta definiciones de carácter substancialistas (de acuerdo a los niveles 'fisiológico' y 'social'), donde tales determinaciones tienen lugar relevante para el entendimiento pleno y coherente de las teorizaciones aledañas. Es de carácter *ontológico* por la trascendencia de la pregunta por el *ser* del humano, y es *naturalista* por la pretensión de arribar a la substancia de lo que supondría el mismo en términos *originales* (como se ha señalado, a nivel 'fisiológico' y 'social')[3].

En concordancia con lo anterior, en la próxima sección realizaremos un análisis del nivel de *teorías sociológicas* de dos de los sociólogos contemporáneos más relevantes, para evaluar luego la plausibilidad de reconocer en ellas una ontología naturalista como la aquí descrita.

[3] No obstante lo anterior, es preciso enfatizar que el acercamiento a las teorías del derecho natural del siglo XVII no es de carácter militante, sino plenamente instrumental. Nuestra intención en lo absoluto es revitalizar el iusnaturalismo moderno y ontologizar el ejercicio sociológico como tal (o lo que dichas teorizaciones afirman), sino extraer la forma en que parte de la tradición de la escuela iusnaturalista ha procedido en lo que respecta a la pregunta por el ser humano, a fin de tenerlo como criterio al momento de someter a examen la operatividad propia del análisis sociológico. Asimismo resultaría plausible y provechoso realizar en otro momento el ejercicio de contrastar el tratamiento por el tema *ser humano* con otros representantes del sin fin de perspectivas que nos ofrece la filosofía y de la cual podemos mencionar los paradigmáticos casos de Immanuel Kant, Max Scheler, Nicolai Hartmann o el mismo Martin Heidegger.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

[II]

Al interior de la diversidad de relieves que, según Juan Miguel Chávez (1989) componen la producción propia de la sociología[4], el nivel de *teoría sociológica* se distingue a partir de la interrogante por la conformación y reproducción de un orden social autónomo, donde resaltan las categorías que buscan describir de manera pretendidamente universal las operaciones que el ejercicio sociológico postula como constitutivas del *mundo social*.

A continuación, nos disponemos entonces a examinar dicho nivel de *teoría sociológica* de dos de los sociólogos contemporáneos de mayor relevancia, Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, para intentar ilustrar en ellos la pertinencia de una ontología naturalista como la anteriormente presentada[5]. Con la exégesis de las comprensiones que tienen por el estatus de *lo social*, esperamos arribar a las fronteras de lo que puede ser considerado como análisis sociológico, para consecutivamente hacernos la pregunta: ¿es posible reconocer en el nivel de *teoría sociológica* una ontología naturalista en que las cuestiones acerca del ser humano cobren valor?

Sobre tal interrogante es que abordaremos en una segunda parte lo que puede desprenderse de sus *teorías sociológicas* en lo referente al ser humano. Al respecto, y poniendo en movimiento el tipo de tratamiento que ha desarrollado el iusnaturalismo moderno en torno a éste, pretenderemos desplegar la distinción entre definiciones 'fisiológicas' y 'sociales', para dilucidar entonces qué se entendería por ser humano en bruto (qué es lo particular a la especie en términos 'fisiológicos'), y luego, cuáles serían las peculiaridades (o aptitudes básicas) que detentarían los seres humanos, al momento de participar de la comprensión de *lo social* que cada paradigma teórico-sociológico sostiene. A partir de ello, podremos comprobar si es posible reconocer en las teorías sociológicas de Habermas y Luhmann una ontología naturalista según la cual la

[4]Aquí el autor propone distinguir cinco dimensiones observables, a saber; teoría social, teoría sociológica, universos empíricos, fundamentos éticos y, por último, un nivel de acuerdo al ejercicio profesional de la misma.

[5]Al respecto, si bien sería posible incluir en el análisis otros autores de la sociología o la filosofía social (desde clásicos como Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber hasta contemporáneos como Pierre Bourdieu, Margaret Archer, Richard Rorty, Jacques Derrida, etc.), el espacio necesario para trabajar a cada uno, hace imposible llevar adelante dicha tarea (abierta sin embargo para futuros escritos).

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

pregunta por el ser humano no sólo cobra valor y resulta necesaria, sino que se presupone (en ambos niveles), ya sea más implícita que explícitamente.

Jürgen Habermas

Teoría Sociológica

Al ingresar al nivel de *teoría sociológica* observable en la obra de Jürgen Habermas, es preciso constatar que estamos ante una diferenciación interna en materia teórica, dada por la síntesis entre perspectivas de teorías de la acción y teoría de sistemas, la que se extendería luego a los rendimientos descriptivos que surgen al momento de acercarse cognitivamente al objeto de estudio en esta dimensión: la realidad social[6].

Si bien usualmente se ha entendido la teoría de Habermas sobre la base de una reducción de sus planteamientos a la matriz de la acción, nos parece fundamental abrir el foco de análisis para dar cuenta de la operación que reflejaría la constitución de la completitud de la realidad social, la cual ha sido distinguida internamente por Habermas en términos de mundo de la vida (teorías de la acción) y sistema (teoría de sistemas). Mientras el mundo de la vida, como horizonte o contexto sociocultural intersubjetivo en que los individuos se mueven, es entendido como "un depósito de autoevidencias o de convicciones incuestionadas, de las que los participantes en la comunicación hacen uso en los procesos cooperativos de interpretación" (Habermas, 1999a: 176, Vol. II); por su parte, el nivel sistémico (como veremos, economía y política administrativa) alude a "procesos de intercambio que discurren a través de medios de regulación o control sistémicos [dinero y poder] (…) que se tornan autónomos sobre el nivel de las interacciones simples, así como también por encima del nivel de las formas de organización todavía atadas al mundo de la vida" (Habermas, 1993: 414).

Pues bien, con vistas a resolver tal dualidad social, Habermas se habría acercado a plantear (con mayor o menor explicites) que la operación fundante del nivel de *teoría sociológica* sería la *comunicación lingüísticamente mediada*, la cual se subdividiría por

[6] Si de parte de las teorías accionalistas destaca el acercamiento de Habermas a las obras de Max Weber, Alfred Schütz, George Herbert Mead y Harold Garfinkel, entre otras; por su parte, en la dimensión de teoría de sistemas resalta la integración de conceptos y preocupaciones propias de las obras de Talcott Parsons y Niklas Luhmann.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

su operatividad de *condensación* al nivel del mundo de la vida, y de *estandarización* al nivel sistémico.

En el mundo de la vida la *comunicación lingüísticamente mediada condensa* (es decir, atraviesa y vincula) las interacciones entre los sujetos, con lo cual la coordinación social estaría marcada en su ejecución por la aceptación o rechazo de las ofertas de sentido emitidas recíprocamente sobre la base del átomo de la comunicación lingüística que se suponen en los actos de habla (comprensión rescatada por Habermas de las investigaciones de John Austin y John Searle)[7].

A partir de tal categoría y sobre una comprensión formal del lenguaje, habría que entender entonces al mundo de la vida como un espacio social con preeminencia o exclusividad del ejercicio lingüístico (y en ese sentido el lenguaje es *condensador*), sobre el cual se sobrellevarían interacciones comunicativas orientadas al entendimiento. Entendimiento lingüístico erigido para consensuar con el otro (a esto le llamará Habermas *acción comunicativa*) o para manipular al otro (a lo cual le denominará *acción estratégica*)[8]. El lenguaje en tal sentido permanece a las espaldas como medio vinculante de quienes coordinan sus acciones en semejante espacio simbólico (Habermas, 1999: 177, Vol. II), sin importar si tal coordinación se articula para cooperar o influenciar al otro.

Por otra parte, en la esfera sistémica la *comunicación lingüísticamente mediada* es *estandarizada* para funciones específicas y sustituida en su preeminencia por medios de control (poder y dinero) que, en tanto que mecanismos de descarga, liberan a la interacción del gasto de interpretación que supone la puesta en marcha de los actos de habla. Es decir, las observaciones lingüísticas carecen de preponderancia frente a las ofertas de poder y dinero posibles de observar a nivel sistémico[9].

[7] Para profundizar en la concepción que este último tiene acerca de los actos de habla, ver Searle, John (1980). *Actos de habla: Un ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.

[8] De ahí que para consensuar cuestiones tan simples como un lugar de reunión, un horario de almuerzo, etc., así como para influenciar al otro con informaciones falsas, sea la *comunicación lingüística* la que con exclusividad actúa en esos escenarios de interacción. Dicho de otro modo, sin la *comunicación lingüística* no sería posible ni el acuerdo genuino ni la manipulación estratégica.

[9] Si un individuo acude a un supermercado a solicitar e intentar convencer lingüísticamente al vendedor de su necesidad de conseguir una bebida, lo más probable es que no tenga éxito. Pues bien, en esta dimensión sistémica el *dinero* aparece como medio de comunicación sustitutivo del lenguaje, en tanto permite asegurar que por una cantidad determinada el individuo pueda conseguir el bien o servicio que desee.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

El lenguaje sería un mecanismo de coordinación arriesgado y costoso, en principio inseparable del horizonte de sentido normativo que supone el mundo de la vida (Habermas, 1993: 412). De ahí que se abre la posibilidad de reducir dicha complejidad mediante la proyección y uso de la ostentación del poder (para lo cual Habermas ha puesto atención especial al sistema político administrativo), o bien a través de las transacciones sostenidas mediante el dinero (según lo cual destaca el sistema económico). A este nivel, el lenguaje quedaría entonces reducido en sus rendimientos más propios, siendo *estandarizado* para dar respuesta a las ofertas comunicativas (en términos si/no, de aceptación y rechazo del poder y dinero), o a lo máximo, siendo destinado a cuestiones de inteligibilidad y exégesis de posibles interacciones confusas[10].

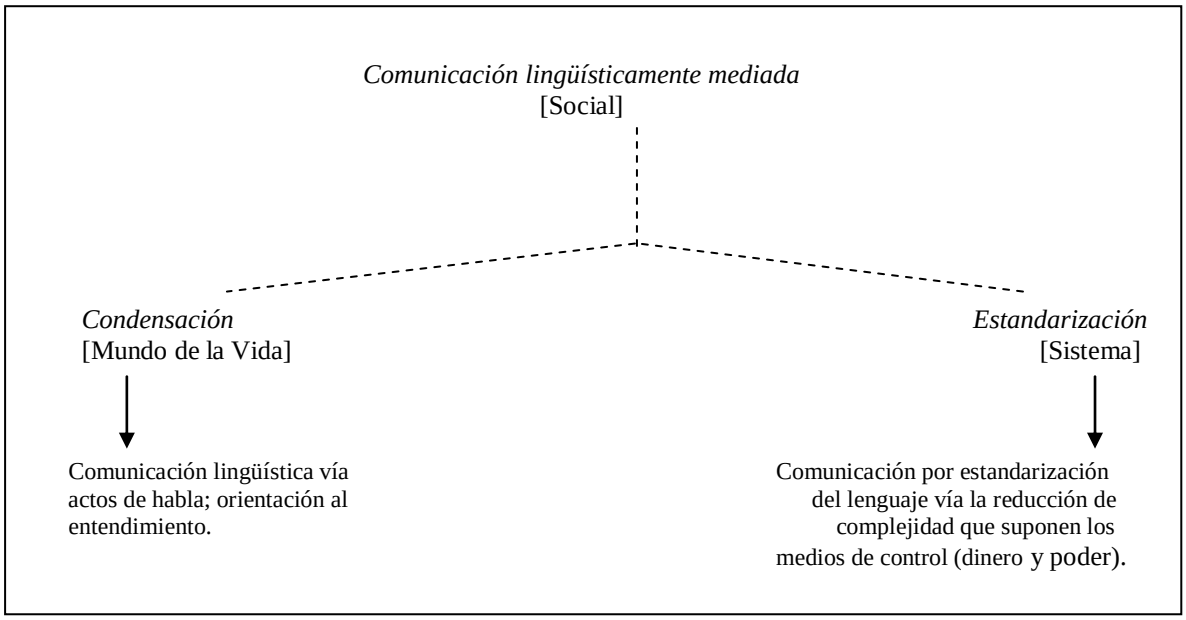


Figura 2. Teoría Sociológica.

De esta manera, es la *comunicación lingüísticamente mediada* la categoría que se erige como el criterio primario con aspiraciones de descripción universalistas, y que además refleja la peculiaridad del proyecto de teoría crítica de la sociedad del alemán. En este

[10] En el ejemplo anterior, el lenguaje quedaría reducido solo para aceptar o rechazar la suma de dinero ofrecida por la bebida (si/no), o a lo máximo para clarificar posibles confusiones comunicativas (que la bebida este vencida, o que la vendedora se equivoque de precio, etc.). De ahí que el lenguaje no tenga preeminencia en dicha interacción social, sino que se *estandarice*.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

sentido, haciendo frente a los problemas que comportan las teorías de la constitución de la sociedad, Habermas afirmará: "mi propósito es mostrar que esos problemas *no pueden solucionarse en el marco de una teoría de la conciencia y que exigen pasar a una teoría de la comunicación lingüística*" (Habermas, 2001: 41).

Habermas habría logrado sintetizar la matriz de la teoría de la acción con una complementaria perspectiva sistémica que no se explicaría sin la anterior. De esta forma, la *comunicación lingüísticamente mediada* se erige como criterio fundamental para observar ambos niveles de la sociedad; y comprender que, si en el primero es el núcleo desde lo cual se levanta y reproduce la misma (*condensa* las interacciones), en el segundo, dado la aparición de los medios de control, se vería contraída (se *estandariza*).

Ahora bien, si hemos pasado revista a la dimensión de *teoría sociológica* de Jürgen Habermas, resulta entonces relevante interrogarnos: ¿es posible reconocer (ya sea explícita o implícitamente) en sus formulaciones una ontología naturalista donde la pregunta por el ser humano cobre fuerza?

Ontología naturalista de la teoría sociológica de Habermas

Al ponderar en toda su magnitud el hecho de que es la *comunicación lingüísticamente mediada* la operación que distingue a lo social en la teoría de Habermas, consideramos relevante dar un paso más allá del examen del nivel de *teoría sociológica* e interrogarnos: ¿cómo es que asoma el *ser humano* en ella?

Al observar en perspectiva el proceso de estructuración de las categorías que serán fundamentales para la observación sociológica de Habermas, la declarada distancia que éste toma respecto a la tradición filosófica que le antecede, parece ofrecer también una vía explicativa respecto al núcleo teórico que, paradójicamente, lo conecta con lo que se ha denominado ontología naturalista.

Examinando parte importante del bagaje filosófico anterior (del cual igualmente es tributario), Habermas perseguiría desvincularse de las teorías montadas sobre la filosofía del sujeto (como puede verse en el caso de Immanuel Kant), ya que dejarían de lado una enorme amalgama de factores y plexos de sentido que sólo podrían ser reconducidos en los términos de una teoría de la comunicación lingüística.

La crítica al paradigma de la conciencia, que permanecería afincado en un tipo de racionalidad desconectada de la práctica social cotidiana (Habermas, 2005: 65), tomaría sentido entonces sobre una concepción de racionalidad comunicativa que se erige a partir de la comprensión del *lenguaje* como una especie de metainstitución (Habermas, 1996: 257). Un elemento, observará Habermas, "sin el cual difícilmente podríamos ser humanos" (Habermas, 1999a: 114, Vol. II).

De esta manera, en su lección inaugural en la Universidad de Frankfurt en 1965, Habermas bien parece resumir el *leitmotiv* de su obra en una frase que evidenciaría tanto la cristalización de esta nueva dirección teórica a la cual se le ha denominado "giro lingüístico", como a su vez una primaria concepción de lo que sería el ser humano intrínsecamente. En aquella ocasión señala de manera concluyente: "*Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: el lenguaje*"[11] (Habermas, 2007: 177).

Oponiéndose a definiciones técnico-genéticas (Habermas, 2000: 39), Habermas entenderá entonces que la unidad de la especie (su definición 'fisiológica') estaría puesta en la condición de "animal hablante" del ser humano (Habermas, 2001: 94) y no meramente en la detentación de un tipo de razón trascendental a todos. El *lenguaje* sería por lo tanto el elemento basal a la especie humana.

Sin embargo, al llevar el análisis más allá de la comprensión genérica que ofrece Habermas sobre el ser humano (definición 'fisiológica'), es posible avanzar a un nivel ampliado de las facultades que ostentaría el mismo, a partir de lo que supone la *comunicación lingüísticamente mediada* (ya sea en su papel *condensador* o *estandarizador*) para la estructuración de la realidad social.

Para Habermas son los *sujetos* (los seres humanos que pueden ser responsables o dar razones de su hablar y obrar) condición necesaria para la emergencia del orden social. Estos serían comprendidos a partir de una serie de competencias que, en el curso de la evolución del individuo (a través de su socialización en el *lenguaje*), llegarían a alcanzar potencialmente todos los seres humanos.

[11]Cursiva mía.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

Sobre la base de un rescate a la psicología evolutiva, Habermas observa que el sujeto se formaría a través del desarrollo de tres tipos de competencias básicas: la cognitiva, la lingüística y la interactiva.

> Esta propuesta significa que para cada una de estas dimensiones puede señalarse una serie de estructuras especiales, lógico-evolutivamente ordenadas, y universales. Partiendo de Piaget, mi idea es que esas estructuras universales de la capacidad de conocimiento, del lenguaje y de acción se forman en un enfrentamiento, a la vez constructivo y adaptativo, del sujeto con su entorno, diferenciándose este entorno en *naturaleza externa, lenguaje y sociedad*. En este aspecto el proceso de formación que lo transforma en sujeto capaz de conocimiento, lenguaje y acción (Habermas, 2000: 165).

El desarrollo de tales competencias sería lo que terminaría por asegurar la formación de sujetos-adultos capaces de dar cuenta de su obrar. Este pináculo de la evolución del yo y sus competencias, ha sido distinguido en la etapa universalista del proceso de ontogénesis desarrollado por Piaget, donde el sistema de delimitaciones del yo se vuelve reflexivo (Habermas, 1981). "Sólo del sujeto adulto podemos decir que el yo *mismo* deslinda y mantiene su subjetividad. A esta competencia integral es a lo que nos referimos cuando decimos de un sujeto capaz de lenguaje y acción que es capaz de responder de sus actos, que es *responsable*" (Habermas, 2001: 170).

Pues bien, será a la reunión de las tres competencias señaladas (cognitiva, lingüística e interactiva), a lo que Habermas denominará ampliamente como *competencia comunicativa*, la cual sería expresión máxima de detentación de las aptitudes básicas que debiese poseer quien se supone como capaz de conocimiento, lenguaje y acción, y participa entonces de lo que Habermas entiende por realidad social. En palabras del alemán: "sólo su competencia comunicativa, es decir, su capacidad de [conocimiento,] lenguaje (y de acción) es la que los convierte en sujetos" (Habermas, 2001: 72).

Tal como se observa en la figura 3, la comprensión que se tiene por *competencia comunicativa* (como definición 'social' del ser humano) sería lo que le permite a Habermas entender la posibilidad de coordinación social (de interacción social), tanto en la dimensión de reproducción simbólica o sistémica de la sociedad. Si al nivel del mundo de la vida (vía *condensación* del lenguaje) resulta *indispensable* la evolución paulatina de las competencias que se suponen en los sujetos capaces de conocimiento,

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

lenguaje y acción (en tanto el diálogo lingüístico presume hacerse responsable de lo ahí pactado); en la dimensión sistémica (vía *estandarización* del lenguaje) sería *dispensable* la puesta en marcha de todas las competencias simultáneamente, en tanto no sólo el lenguaje carece de centralidad en la interacción (con lo cual dichas competencias pierden importancia), sino que la responsabilidad resulta baladí para la emergencia de un espacio social crecientemente indiferente respecto de la racionalidad del actor que lo hace posible[12].

En ese sentido, al atender a la distinción *indispensabilidad/dispensabilidad* presentada en la figura 3, resultaría posible dilucidar porqué Habermas podría considerar que al nivel del mundo de la vida se operaría con una *praxis más* humana (o al menos 'socialmente' más humana), pues es sobre la acción comunicativa (que presupone el despliegue de la *competencia comunicativa*) que "descansa la humanidad del trato entre hombres que aún siguen siendo hombres, es decir, que en sus auto-objetivaciones aún no se han extrañado por completo de sí como sujetos" (Habermas, 2001: 110). A este nivel en que el lenguaje *condensa* las interacciones "en la forma de reproducción animal hablante que somos" (Habermas, 2001: 94), estaríamos ante la realización plena de las capacidades que Habermas distingue como propias del individuo que ha llevado con éxito el proceso de deslindamientos en su evolución del yo (donde el ser humano se ha desarrollado plenamente en sus facultades de conocimiento, lenguaje y acción).

[12] Mientras a un niño de 10 años (que no ha concluido su evolución del *yo* y por tanto no ostenta plenamente la *competencia comunicativa*) no se le puede exigir responsabilidad de sus actos y dichos (con lo cual carece de independencia en el mundo de la vida); sí en cambio, a nivel sistémico, puede sobrellevar acciones funcionalmente específicas y simples como la compra de dulces en un almacén a través del medio dinero. La *competencia comunicativa* no resulta *indispensable* entonces a nivel sistémico.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

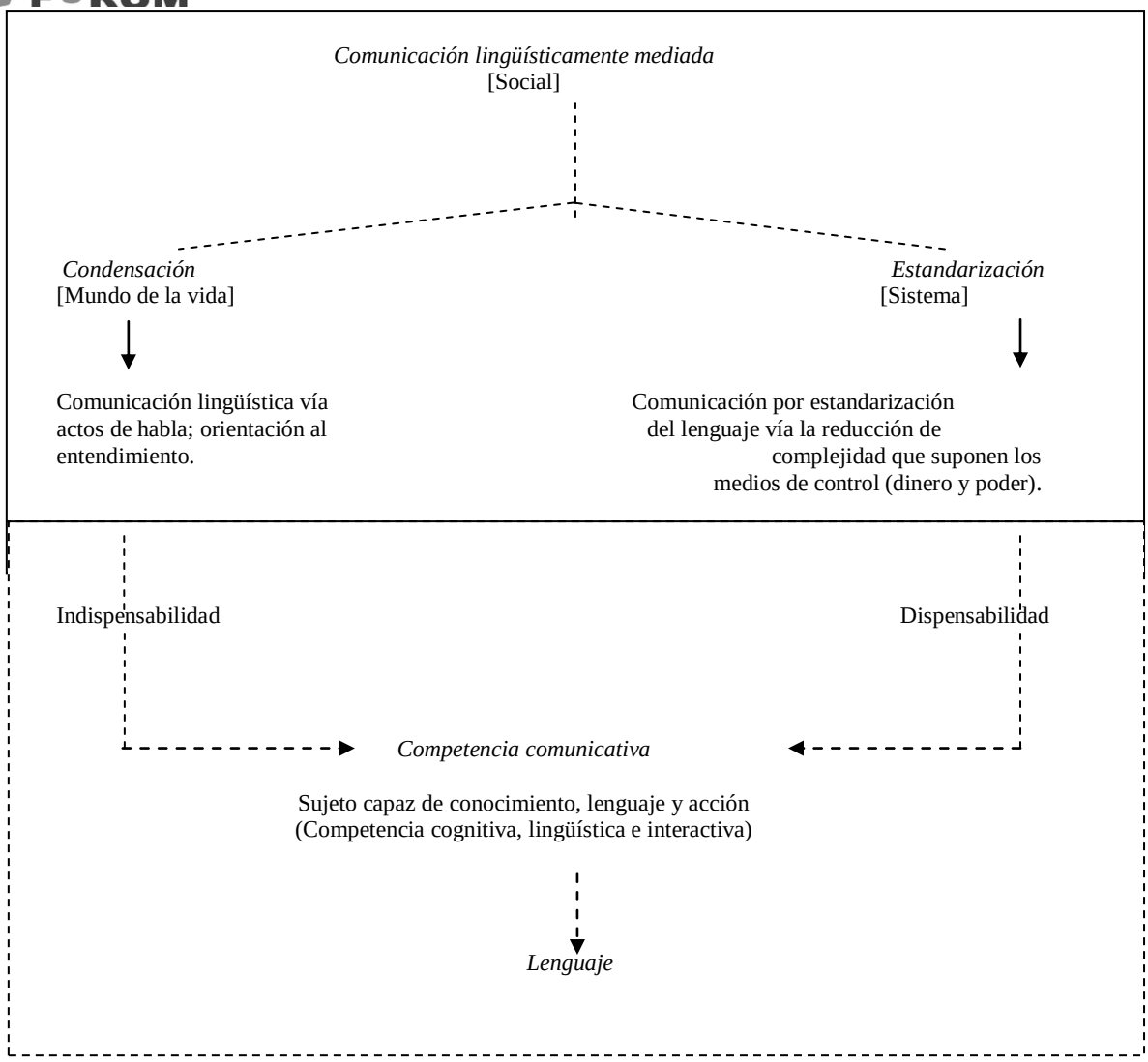


Figura 3. Teoría Sociológica y Ontología Naturalista.

Por otro lado, al nivel sistémico, la constatación anterior podría conducirnos a pensar la misma *estandarización* del lenguaje como una *praxis enajenante* del ser humano y sus facultades. En esta dimensión Habermas entenderá que con los medios desmundanizados (dinero y poder) se extendería una especie de descarga de las funciones propias del organismo humano, con lo cual no sólo la mencionada *competencia comunicativa* no resulta *indispensable*, sino que además el *lenguaje* mismo (como elemento basal a la especie) se vería contraído y objetivado para tareas *estandarizadas*. El ser humano a nivel sistémico además de no desplegar todas sus

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

potencialidades cognitivas, lingüísticas e interactivas, terminaría entonces por objetivar su más particular condición: la de animal hablante.

En virtud de lo anterior, arribamos entonces a una comprensión con destellos *ontológicos naturalistas* que bien parece recrear la estructura formal con que parte importante del derecho natural del siglo XVII trabajaba la problemática del ser humano. Si en una dimensión basal se despliega una comprensión de acuerdo a lo que esencialmente *haría humano al ser humano* (el *lenguaje*); en un segundo nivel se sobrelleva una conceptualización de índole *normativa*, en tanto en la evolución del yo desde la etapa simbiótica a la universalista (Piaget), se progresaría a una noción más acabada de lo que Habermas entiende por *sujeto*; a saber, que se ostenta la *competencia comunicativa* y por tanto se es capaz de dar razones. Así, el desarrollo del yo nos llevaría a pensar que, por ejemplo, si bien los niños serían cabalmente *humanos* (por el *lenguaje*), estarían desplegando sus competencias y facultades en pos de ser también *sujetos* (y así poder hacerse responsables de su obrar[13]).

Si bien con la definición unificadora y universal de *ser humano* (a partir del *lenguaje*) se advierte una comprensión ontológica de la especie humana en un sentido naturalista mínimo (de acuerdo a una dimensión de carácter 'fisiológica'); es a partir del desarrollo potencial de la concepción que encuadra la categoría de *sujeto* (*competencia comunicativa*) que tenemos una definición que funciona como piso operativo de inserción a lo que supone la particularidad de la descripción *teórica sociológica* de Habermas (recreando entonces la dimensión 'social' del ser humano). Se hacen claros ambos niveles de la ontología naturalista habermasiana. El primero que define a la especie como tal ('fisiológicamente'). El segundo que, asumiendo el desarrollo de la anterior, se agudiza y profundiza en la generación de sujetos capaces de conocimiento, lenguaje y acción, considerados fundamentales para su observación sociológica (definición 'social').

[13] De ahí que haga sentido la diferencia conceptual entre sujeto y ser humano, pues si bien todo sujeto es necesariamente humano; no todo ser humano tiene el estatus de sujeto. Sólo a través de la adquisición de esta *competencia comunicativa* (que implica la responsabilidad del hablar y actuar), es que todo ser humano puede ser distinguido también como sujeto.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

Niklas Luhmann

Teoría Sociológica

Al referirnos a la teoría de Niklas Luhmann, estamos en presencia de una perspectiva que hace suya la pretensión de generar una teoría de la sociedad sustentada sobre el paradigma de la comunicación, aunque por cierto, desde un punto de vista analítico más abstracto y desligado de su impronta lingüística.

A partir del levantamiento de la distinción sistema/entorno, que se expande en diversos relieves de su obra, Luhmann habría erigido el criterio de diferenciación del ámbito operativo propio del mundo social (sistema), frente al universo de posibilidades restante (entorno), dentro del cual el sistema vivo y el sistema psíquico tendrían un lugar central[14]. Para Luhmann, cada sistema (ya sea vivo, psíquico o social) contaría con la preeminencia de un tipo de operación *autopoiética* que le es particular. *Autopoiesis* entendida, siguiendo a Humberto Maturana, como aquella capacidad que tendrían los sistemas de producir y reproducir por sí mismos los elementos que les son constituyentes como tal.

En los sistemas vivos, la autopoiesis queda definida a partir de las transformaciones y producciones internas de las células (Corsi et al., 1996: 32). En los sistemas psíquicos la autopoiesis remite a los pensamientos que produciría y reproduciría la *conciencia* (Luhmann, 1998a: 33). Pues bien, en los sistemas sociales se exhibiría como operación autopoiética constituyente a la *comunicación* (Luhmann, 1998a; 1998b; 2002; 2007).

Sin embargo, su comprensión al respecto no obedece a tradiciones "añejas". Luhmann entenderá a la *comunicación* como una realidad emergente, marcada por la

[14] "La diferencia sistema/entorno es el punto de partida del planteamiento de la teoría de los sistemas de Luhmann. Un sistema no puede darse independientemente de su entorno, en cuanto que se constituye precisamente al trazar, mediante sus operaciones, un límite que lo distingue de lo que como ambiente, no le pertenece (…) El entorno, por otra parte, nunca es "en sí" entorno, sino siempre es entorno de un sistema del cual constituye lo "externo" (todo lo demás). Dado un sistema, todo lo que no entra en él pertenece globalmente al entorno, que por lo tanto es distinto para cada sistema" (Corsi et al., 1996: 148-149). De ahí que mientras el sistema es complejidad organizada, el entorno sea un horizonte imposible de aprehender plenamente.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

unidad de tres momentos específicos: la selección de la información (*lo* que se comunica), la conducta de notificación (el *cómo* se comunica) y la comprensión (el *entendimiento* de lo comunicado) (Luhmann, 2007: 57).

La clásica metáfora de la transmisión (emisor/mensaje/receptor) se vuelve insostenible. Al observar la figura 4, si se entiende que en el proceso comunicativo entre *alter* y *ego* existe primero una selección de *alter* (información y conducta de notificación) y luego una selección de lo seleccionado por parte de *ego* (comprensión. Dentro de este contexto, hace sentido que tal operación esté sometida a una doble contingencia (cada cual actualiza una selección entre un universo de posibilidades de sentido), con lo cual se diluyen las posibilidades de *recepción* o *entrega* de un mensaje en estado puro. La *comunicación*, dice Luhmann (2007: 58) "no lleva a conocer los estados de conciencia de los participantes".

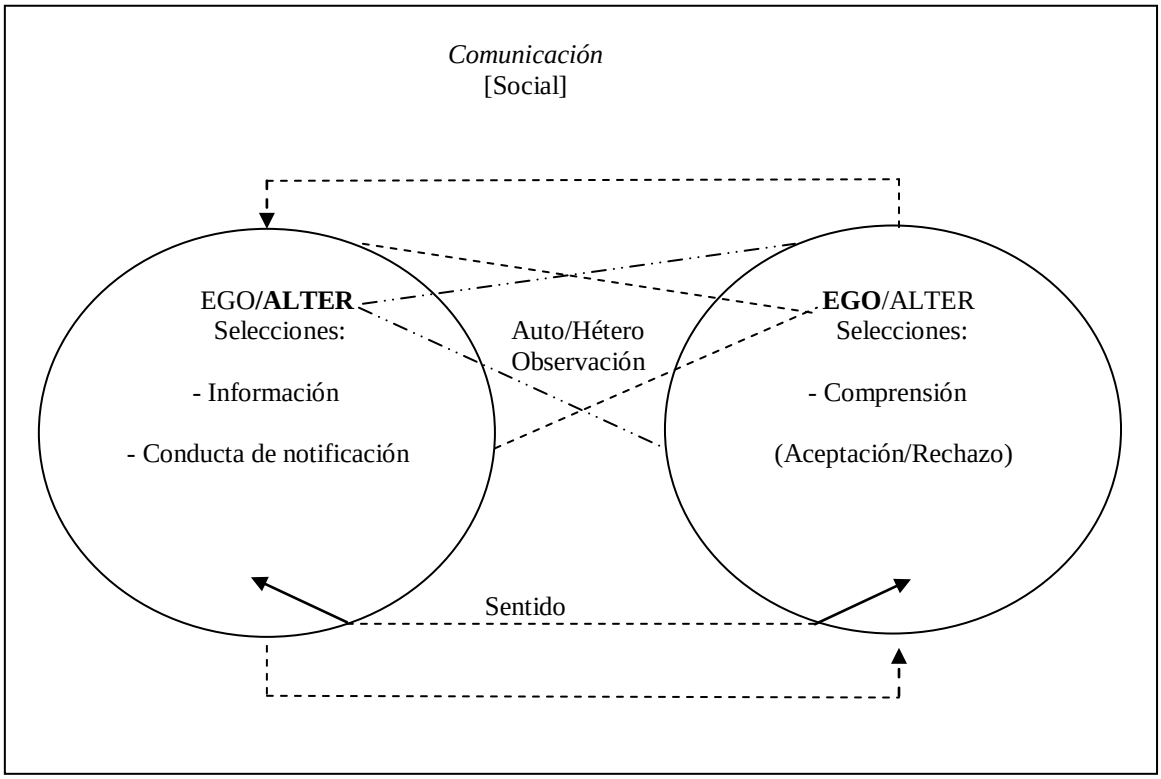


Figura 4. Teoría Sociológica.

Según se observa en el esquema aquí expuesto, el núcleo de la *comunicación* viene determinado por la distinción de *ego* entre información y conducta de notificación

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

(llevada a cabo hipotéticamente por *alter*), donde serían los actos de enlace, sustentados en expectativas recíprocas de aceptación o rechazo, los que refrendarían que el acto comunicativo haya sido comprendido, por cierto, en un sentido pragmático antes que empático.

Esta forma de entender tal problemática, es la que lleva a Luhmann a romper dos comunes descripciones de la observación científica social erigida sobre el paradigma de la comunicación. Primero, si *alter* era quien ostentaba un lugar central en las teorías basadas en la metáfora de la transmisión, la perspectiva sistémica nos impele a pensar que es *ego*, en tanto seleccionador de selecciones, quien tendría preeminencia en tal operación. De tal forma, "la comunicación fluye en un sentido de temporalidad inversa al de la antigua teoría del emisor => canal/mensaje => receptor; su direccionalidad es ahora la contraria: información/notificación(alter) <= comprensión(ego), pues es ego el que completa-construye-atribuye aquello acerca de lo cual la comunicación trata" (Mascareño, 2005: 8). La segunda ruptura estribaría en que, dado la relevancia de *ego* para el proceso comunicacional, donde resalta su observación de diferencias entre información y conducta de notificación, la intencionalidad de *alter* permanece en su autorreferencialidad (en su conciencia), con lo cual la emergencia de la *comunicación* se desembaraza de las motivaciones e intenciones de aquél. En palabras del alemán: la "comunicación (…) es posible sin intención de comunicar, si ego logra observar, no obstante, una diferencia entre información y acto de comunicar"[15] (Luhmann, 1998b: 151).

Así pues, a partir de las diferentes dimensiones y perspectivas que comporta la *comunicación*, estaríamos por tanto ante una operación social que se establece como eje concéntrico no sólo del nivel de la *teoría sociológica*, sino del largo y ancho de la obra de Luhmann. Dando cuenta de la importancia de tal concepto -entendido como la unidad más pequeña posible de un sistema social (Luhmann, 2007: 58)-, aseverará que es sólo a partir de una combinación entre la teoría de sistemas y la teoría de la comunicación que "es posible satisfacer las demandas de un instrumental de análisis lo

[15]Esto permite explicar además por qué el lenguaje no luce un sitio de gran privilegio en la arquitectura teórica de la obra luhmanniana. Una sonrisa, una mirada especial, la forma de vestir, la ausencia, etc., pueden todas ser percibidas a partir de tal diferenciación entre información y conducta de notificación, que permite la emergencia de la *comunicación*.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

suficientemente complejo y la de exactitud conceptual. Y sólo así puede darse una contribución específicamente científica a la autodescripción de la sociedad moderna que pueda ponerse a prueba en la ciencia misma, es decir, someterse a procesos de investigación" (Luhmann, 2007: 455).

Ahora bien, si hemos dado cuenta del concepto de *comunicación*, entendido como eje del nivel de *teoría sociológica* de la obra luhmanniana, resulta entonces trascendente interrogarnos: ¿es posible reconocer (ya sea explícita o implícitamente) en tales formulaciones una ontología naturalista en que la pregunta por el ser humano cobre valor?

Ontología naturalista de la teoría sociológica de Luhmann

Al seguir teóricamente las formulaciones sociológicas de Luhmann, lo primero a constatar es que el piso base desde el cual aquellas se expanden es, como hemos visto, sustancialmente disímil respecto a la tradición disciplinar. Ya él mismo lo señala: "si se adopta como punto de partida la teoría de sistemas, el acceso al tema del hombre y la sociedad se ve modificado en una forma tal que no parece oportuno dar continuidad al humanismo veteroeuropeo o a la más bien transitoria semántica del sujeto" (Luhmann, 1998a: 223-224). Buscando permanentemente el punto de disrupción frente al canon sociológico, circula a lo largo de su proyecto teórico una de las características más propias de la obra de Luhmann, a saber: su profundo y perenne antihumanismo metodológico (Bolz, 1999: 5). Sin embargo, en un sentido bastante paradojal (al gusto probablemente del mismo Luhmann), cabe plantearnos: ¿es posible observar el despliegue de formas de concebir al ser humano en una teoría pretendidamente anti-humanista que persigue dejar fuera al mismo?

La crítica al prejuicio humanista (esto es, a que la sociedad deba ser comprendida por referencia al ser humano) habría llevado al autor a la abstención sistemática por las interrogantes acerca de las características del ser humano, pues la *comunicación* "no es descomponible en operaciones de otro tipo, tales como ideas conscientes, impulsos nerviosos, transformaciones químicas, etc." (Luhmann, 1998a: 43). La estrategia conceptual de Luhmann haría explicativa la distancia radical respecto

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

a definiciones explícitamente filosóficas del ser humano, por lo cual optaría por criterios de diferenciación altamente formales y abstractos.

En contraposición a la semántica clásica que encuentra refugio en variadas elucubraciones respecto a nociones como *persona, sujeto o individuo*, Luhmann se habría inclinado a escoger la expresión "'ser humano' para asegurar que se trata tanto del sistema psíquico como del sistema orgánico del hombre" (Luhmann, 1998b: 199). En este sentido, aseverará que

> Hay en el hombre reproducciones autorreferenciales cerradas que al considerarse globalmente (lo que basta para el caso) pueden dividirse entre reproducción orgánica y reproducción psíquica. En el primer caso, el medio y la forma de manifestación es *la vida;* en el segundo, *la conciencia*. La autopoiesis, *qua* vida y *qua* conciencia, es la condición previa de la formación de los sistemas sociales; es decir, los sistemas sociales sólo pueden autorreproducirse si la continuación de la vida y de la conciencia está garantizada (Luhmann, 1998b: 206).

La reducción de complejidad que implica iniciar y acabar el tratamiento teórico respecto del ser humano con una declaración de principios como que éste (´fisiológicamente´) *se caracteriza por una autopoiesis de la conciencia acoplada a su operatividad como sistema orgánico vivo*, según lo cual debería entenderse como parte del entorno de la sociedad (en tanto esta última *es comunicación*), resulta particularmente significativo en lo que respecta a las indagaciones teórico-sistémicas[16].

Si bien el alemán admite "evidente que tanto lo biológico como lo psicológico son construcciones que deben estar presentes para que se realice la comunicación" (Luhmann, 2002: 269), ambos no forman parte constitutiva de tal operación, por lo cual, afirma Luhmann, permanece "ajeno a nuestras investigaciones" (Luhmann, 1998b: 227). De esta forma se explica la consecuente ausencia de una conceptualización sistemática de las *condiciones de posibilidad de la comunicación*. Y es que: "algo que no se usará operativamente deberá quedar supuesto como presente: los límites del sistema frente a lo biológico y lo psicológico se presuponen para que pueda llevarse a cabo la operación" (Luhmann, 2002: 274); y por consiguiente, su estudio no cobra valor sociológico.

[16] Recordemos que, dado el concepto de clausura operativa existente entre ámbitos autopoiéticos diferentes, los seres humanos estarían en el entorno de la sociedad, pues estos *piensan pero no comunican*, mientras que la *sociedad comunica pero no piensa*.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

Sin embargo, si bien tal 'fisiológica' comprensión del ser humano le permite a Luhmann liberarse de una problematización metódica al respecto, es a partir de la observación analítica-abstracta de la *comunicación* en términos de *ego/alter*, que sería posible arribar a una segunda dimensión propia del ser humano, en que se apreciarían destellos más 'sociales' del mismo. La figura 5 ilustra aquel escenario.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

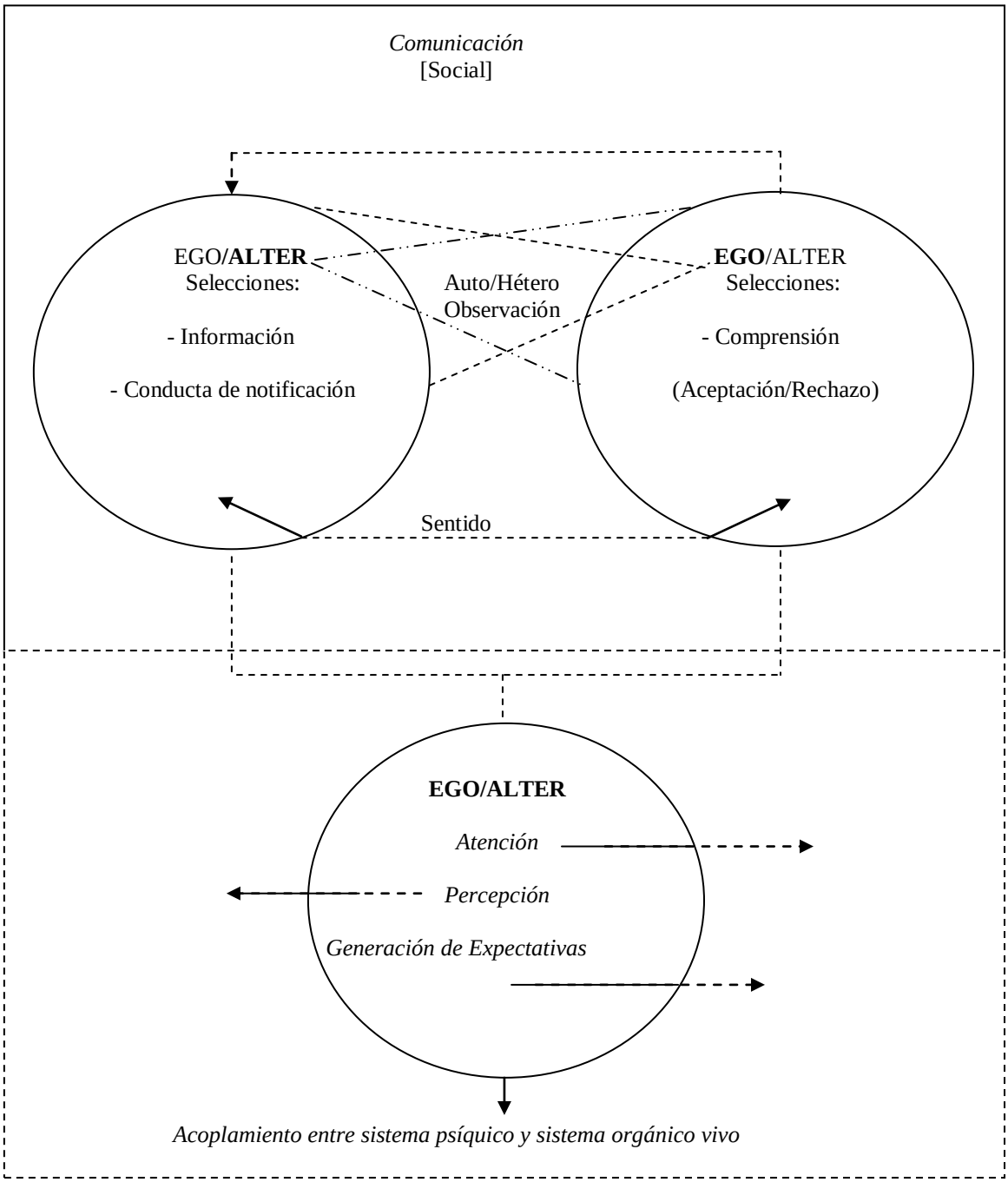


Figura 5. Teoría Sociológica y Ontología Naturalista.

Tal como se deslinda a partir del esquema aquí expuesto, es la terminología *ego/alter* la que hace plausible arribar a un nivel ampliado de las competencias propias que el ser humano desplegaría al momento de participar de lo social. En tal sentido, la disposición *ego/alter* "quiere expresar precisamente que *cada ser humano* -si forma

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

parte (y únicamente si forma parte) de la comunicación *es siempre ego y alter*" (Luhmann, 2007: 258).

La versión inicial de desplazar al ser humano hacia el entorno de la sociedad no deja de adquirir consecuencia, mas se le adicionan matices relacionados a las aptitudes 'sociales' que detentaría más allá de su operatividad clausurada como *procesador de información*. Al respecto, Luhmann parece observar tal situación, según lo cual se plantea "¿Cómo explicar el que los sistemas operan movidos por rendimientos de complejidad que se llevan a cabo en el entorno? ¿Por qué es necesario para la comunicación el que los seres humanos deban llenar ciertos requisitos de estabilidad, para que la comunicación pueda llevarse a efecto?" (Luhmann, 2002: 274). Estos *requisitos de estabilidad*, pensamos, no sólo remiten a cuestiones propias de su condición aislada de ser humano (como *autopoiesis de la vida acoplada a la autopoiesis de la conciencia*), sino a competencias que éste desplegaría socialmente al participar como *ego/alter* de la *comunicación*.

A partir de la duplicación de las selecciones que supone la doble contingencia del proceso comunicacional, el ser humano al tomar la posición de *ego/alter* (lugar que varía simultáneamente según sea el observador) pondría en ejercicio aptitudes que en principio solidifican y desarrollan su perspectiva autorreferencial frente al escenario social. Tal como se observa en la figura 5, la primera condición que se estima indispensable para la emergencia de la *comunicación* remite a la capacidad de los sistemas psíquicos (de los seres humanos participantes) de prestar *atención*. Si bien la clausura operativa supone que éstos no pueden intervenir en los sistemas sociales, "toda comunicación confía en las capacidades de atención de las conciencias participantes" (Luhmann, 1998a: 242-243). De tal modo, sin la capacidad de *atención* el *ruido* imperaría en desmedro de la emergencia de la *comunicación*.

Una vez asegurada dicha disposición, se entiende la aparición de la segunda competencia. Al (y para hacer) comenzar la *comunicación*, es la conciencia, con una posición de privilegio en el entorno de la autopoiesis de la *comunicación*, la que "controla en una cierta medida el acceso al mundo externo a la comunicación (…) en virtud de una capacidad de *percepción* (a su vez altamente filtrada, autoproducida); la cual, a su vez, con base en las condiciones del acoplamiento estructural depende de

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

procesos neurofisiológicos del cerebro y, a través de éstos, de otros procesos de autopoiesis de la vida"[17] (Luhmann, 2002: 286). Frente a definiciones clásicas como la de la *razón*, la categoría de *percepción* tendría para Luhmann (2005: 17) una prioridad evolutiva, genética y funcional. La condición de doble contingencia que supone la *comunicación*, que acompaña toda vivencia (Luhmann, 1998b: 115), hace explicativa la reestabilización de esta capacidad compartida también con los animales.

Por otra parte, la excepcionalidad con que se ha desarrollado la *comunicación* en la sociedad moderna, permite comprender de manera cabal lo que (en lo que aquí presentado) será la aptitud más característica del ser humano al momento de participar en términos de *ego/alter* de la *comunicación*. Al respecto, Luhmann afirma que "la forma bajo la cual un sistema individual y psíquico se puede exponer a la contingencia del mundo puede denominarse, de manera muy general, como *expectativa*" (Luhmann, 1998b: 246). En una sociedad moderna que tiene a la contingencia como valor propio (Luhmann, 1997), la expectativa aparece del todo necesaria, pues "sondea el campo desconocido mediante una diferencia que puede experimentar en sí misma: la expectativa puede llevarse a cabo o frustrarse, lo cual no depende de ella" (Luhmann, 1998b: 246-247).

> La absorción de la incertidumbre se da mediante la estabilización de las expectativas, no a través de la estabilización de la misma conducta, lo cual presupone, ciertamente, que la conducta no se escoge sin ser orientada por las expectativas. Por consiguiente, las expectativas adquieren, en el contexto de la doble contingencia, valor de estructura para la construcción de los sistemas emergentes y, por lo tanto, una manera propia de realidad (Luhmann, 1998b: 119).

Esta competencia que el ser humano sería capaz de desplegar en contextos comunicativos, se entendería de manera "social", en tanto, como bien lo explica Herbert Blumer al referirse a la *transacción* (que supone 'tomar en cuenta el tomar en cuenta'), "lo autónomo es aquí la selección autónoma, que se proyecta de vuelta sobre los participantes" (Luhmann, 1998b: 277). Tal sería la importancia de esta categoría 'social' del ser humano, que el mismo Luhmann ha llegado a señalar que "la formación de expectativas es una técnica primitiva por antonomasia" (Luhmann, 1998b: 247).

[17] Cursiva mía.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

En virtud de aquello, se torna gravitante replantearnos lo esbozado en un inicio: ¿puede desarrollarse una teoría anti-humanista que eluda cabalmente la extensión de una forma de concebir al ser humano? Tal como se ha intentado clarificar aquí, nuestra respuesta es negativa. La distinción que se ha desarrollado en este artículo entre las definiciones 'fisiológicas' y 'sociales' del ser humano, nos lleva a pensar que Luhmann necesita presuponer un bi-dimensional concepto ontológico naturalista y, en ese sentido, cuasi-normativo de ser humano, no tan sólo para poder delimitar la diferenciación a este nivel entre sistema y entorno, sino además, para el desarrollo de una arquitectura teórica que se pretende a sí misma como anti-humanista[18].

La primera dimensión permitiría definir la peculiaridad 'fisiológica' de la especie como tal (*autopoiesis de la conciencia acoplada al sistema orgánico vivo*); en la segunda en cambio (dimensión 'social'), asumiendo el desarrollo de la anterior, se profundiza la comprensión del ser humano a partir de la ostentación de aptitudes básicas para el proceso comunicacional, lo que resulta fundamental para su descripción sociológica[19]. Es sólo teniendo una definición unificadora (con pretensiones de universalidad) del ser humano que sería posible, entonces, trazar una noción de sociedad que no incluyera al mismo en su autopoiesis más que como condición de posibilidad. De otro modo no sería posible dejarlo afuera.

De tal forma, la afirmación de que "ningún hombre puede ser encuadrado en un sistema social de manera tal que su reproducción (en cualquiera de sus dos planos sistémicos: el orgánico o el psíquico) sea una operación social" (Luhmann, 1998a: 227),

[18]La precomprensión de ser humano que se despliega al nivel de *teoría sociológica* de Luhmann, se traduce en una distinción cuasi-normativa entre sistema y entorno, sin la cual la noción de *comunicación* corre peligro. Y es que sin tal diferenciación, cabe preguntarnos por la posibilidad de observar la diferencia entre conducta de notificación e información (como atribución de sentido que permite la emergencia de la *comunicación*) en animales o con la naturaleza. Asumiendo la posición de privilegio de la cual goza *ego*, sin una categoría cuasi-normativa de ser humano, la observancia de tal diferenciación (ya sea atribuida a animales o a la naturaleza) podría hacer trizas los cimientos de la teoría de sistemas, en tanto se puede comunicar *sobre* el entorno, mas nunca *con* el entorno.

[19]De esta manera, cabe preguntarnos si entonces la terminología *ego/alter* no sería una manera abstracta de trascendentalizar la figura del ser humano en el sentido de que: *todo ser humano en la medida en que participa de la comunicación como ego/alter, ostentaría las facultades de poner atención, concebir percepciones y generar expectativas*. Esto además, dejando a un lado por motivos de espacio otras plausibles características como la noción de *sentido*, que sustituye al de animal social (Luhmann, 1998b: 206); o la problemática moral de la distinción aprecio/desprecio, necesaria para el desarrollo del proceso comunicacional (Luhmann, 2007: 311).

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

sólo puede cobrar sentido a partir de una (pre)comprensión de lo que sería el ser humano en cuanto tal.

[III]

Sociología y Ontología Naturalista: reflexiones finales

Uno de los elementos que se ha pretendido exponer a cabalidad, refiere a las dos dimensiones ontológicas naturalistas en que las interrogantes y suposiciones acerca del ser humano encuentran lugar. Utilizando como criterio ilustrativo parte importante de las teorías del derecho natural del siglo XVII, se ha procurado dar cuenta en dos casos representativos de la sociología, Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, cómo a nivel de teorizaciones relativas a las operaciones constitutivas de lo social (*teoría sociológica*), se extienden pre-nociones de lo que sería el ser humano como tal, reunidas en lo que hemos delimitado como definiciones 'fisiológicas' y 'sociales' del mismo.

Teoría / Dimensión ontológica naturalista	Definición 'fisiológica del ser humano	Definición 'social' del ser humano
Jürgen Habermas	Lenguaje	Competencia comunicativa (Sujeto)
Niklas Luhmann	Autopoiesis de la Conciencia acoplada a la Autopoiesis de la Vida	Facultades de: Atención; Percepción; Generación de Expectativas (Alter/Ego)

Cuadro 1. Dimensiones de la Ontología Naturalista Sociológica.

Como se observa en el cuadro 1, si bien al nivel de las definiciones 'fisiológicas' el acercamiento al ser humano destaca por su formalidad y pretendida abstracción (tanto el *lenguaje*, como el *acoplamiento entre autopoiesis de la conciencia y autopoiesis de la vida*, no remiten a particulares contenidos o formas de uso), es la dimensión 'social', al adentrarnos a cada paradigma sociológico, la que permitiría ofrecer un criterio de distinción entre quién es humano y puede permanecer aislado del ejercicio social (pensemos en el tipo de definición 'fisiológica'), y quién, asumiendo su condición de humano, se hace partícipe de dicha realidad sui-generis: ya sea vía *condensación* o *estandarización* lingüística en Habermas, o mediante la toma de posición de *ego/alter*

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

para la *comunicación* en Luhmann (el primero, sobre el desarrollo de la *competencia comunicativa*, el segundo, a partir de la puesta en marcha de las facultades de *atención*, *percepción* y *generación de expectativas*).

Sin embargo, y en virtud de esta doble dimensión, que hace visible las concepciones que tanto Habermas como Luhmann extienden acerca del *ser* del humano (es decir, ontológicamente), es menester preguntarnos, ¿cómo se explica que la sociología, que emerge entre otros motivos a partir de su diferenciación con el pensamiento metafísico-ontológico, abogando por la necesidad de investigación empírica-social, reavive el ya viejo interés de la escuela del derecho natural moderno que otorga un lugar importante al ser humano al interior de las formulaciones teóricas?

En virtud de lo aquí presentado, hemos de plantear la plausibilidad de advertir tal ontología naturalista como corolario de un movimiento teórico particular a la sociología. Como presentamos en un inicio, en las teorías del derecho natural moderno la ontología naturalista (la bidimensional comprensión del ser humano), se ubica como epicentro de derivación lógica para las consecutivas formulaciones sobre el estado de naturaleza, el estado civil, el derecho, etc. En éstas, estaríamos ante un tipo de universalismo que se presenta de manera *centrífuga*, según lo cual la ontología naturalista se establece como el núcleo de emanación central. El iusnaturalismo moderno postula una concepción ontológica naturalista de ser humano, desde la cual se extraerían lógicamente las posteriores derivaciones filosóficas pretendidamente universales.

Pues bien, en la sociología es la observación al nivel de *teoría sociológica*, que se erige a partir de las categorías que son postuladas como constitutivas del *mundo social*, la que se movería por sus solas fuerzas a la conformación de una ontología naturalista que, si en su versión más cercana a la descripción sociológica alude a las facultades más 'sociales' ligadas al ser humano, en lo que respecta al centro de tal núcleo normativo, refiere a las definiciones más 'fisiológicas' del mismo. En esta ciencia social estaríamos entonces frente a un tipo de universalismo *centrípeto*, el cual supone que la pretensión universalista (que reside inicialmente en los conceptos que se postulan como constitutivos del *mundo social*) presupondría de todas formas la existencia de una precomprensión unificada de ser humano en un sentido ontológico

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

naturalista[20]. Las figuras 6 y 7 ilustran la paradójica situación de la ontología naturalista en su relación con el universalismo desplegado por el iusnaturalismo moderno y la sociología.

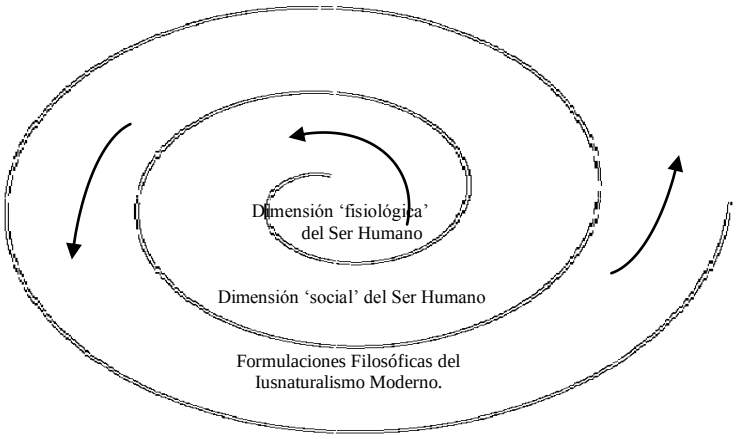


Figura 6. Universalismo *Centrífugo* del Derecho Natural Moderno.

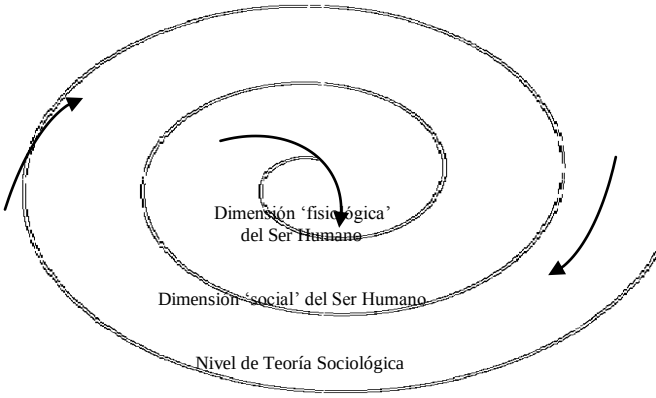


Figura 7. Universalismo *Centrípeto* de la Sociología.

Sin embargo, este cambio en apariencia nada más que formal en el levantamiento de tal dual ontología naturalista no es menor. El *universalismo centrípeto* de la sociología, dado su carácter procedimental, no puede entenderse como una mera extensión inversa de la forma de operar de las teorías del derecho natural, como si a partir de las categorías sociológicas constitutivas del mundo social se arribase por sola derivación logicista a un núcleo normativo (aun cuando, para eso habría que observar la facticidad de las arquitecturas teóricas sociológicas); sino más bien, debe comprenderse como *un movimiento que hace imposible eludir el campo de consecuencias ontológicas naturalistas referidas al ser humano*. Dicho movimiento lleva al ejercicio sociológico a las puertas de una forma particular de concebir al ser humano. No obstante ello, la importancia y coherencia que cada proyecto teórico le otorga a dicha figura, depende por cierto de las pretensiones que cada cual contenga.

[20] Para ver una anterior conceptualización de esta problemática, aunque descargada en principio de las condicionantes metafísico-ontológicas que le rodean, véase Chernilo, Daniel (2008). *Universalismo: reflexiones sobre los fundamentos filosóficos de la sociología*. Revista de Sociología 22: 165-191.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

Esta tendencia desde lo cognitivo hacia el centro de las concepciones acerca del ser humano supone una ruptura con la forma de concebir tal ontología naturalista propia de las teorías del derecho natural moderno. Si frente a estas últimas estaríamos en presencia de definiciones pretendidamente a-temporales que persiguen expresar la esencialidad humana más allá de las variables situativas; al observar el alzamiento de las precomprensiones acerca del ser humano como producto no pretendido (aunque, como vimos en la sección anterior, necesario para asegurar la coherencia interna) del ejercicio cognitivo propio del nivel de la *teoría sociológica*, tal ontología naturalista no puede sino abrirse a la historicidad, y en eso, a la movilidad y apertura inconmensurable de la contingencia (no tan sólo por la relatividad de la observación, sino además por la misma evolución de lo observado).

Ante semejante comprensión, la ontología naturalista propia de la sociología aparece como un acto de *parálisis*. Si bien dicho espacio adquiere un estatus móvil, la constancia de la actualización de la observación sociológica (la determinación de la *operación* que produce y reproduce *lo social*) supone de manera simultánea la extensión de un congelamiento de tal dinamismo ontológico naturalista cual máquina fotográfica (lo que admite, por cierto, tanto la diversidad de modelos de acercamiento al objeto de observación, como la suposición de la movilidad que intenta captar la inmovilidad de la fotografía[21]).

La evolución y despliegue de la particularidad del ser humano es capturada momentáneamente para ser tomada como presupuesto ineludible (sin necesariamente pretenderlo) del nivel de *teoría sociológica*. Aun cuando las comprensiones del ser humano no son estáticas (la evolución puede llevarnos a una realidad diferente), tanto Habermas como Luhmann terminan por erigir *una* propia pre-concepción de ser humano que no es a-temporal, pero sí pretendidamente universal (y, asumiendo el universalismo intrínseco de las categorías sociales, no podría ser de otro modo).

[21] De esta manera, el *lenguaje* y el *acoplamiento entre la autopoiesis de la conciencia y la autopoiesis de la vida* (correspondientes a la primera dimensión ontológica naturalista), como también, la *competencia comunicativa* (sujeto) y las facultades de *atención*, *percepción* y *generación de expectativas* (en lo que respecta a la segunda dimensión de dicho espacio), si bien son todos presupuestos con amplias pretensiones de universalidad, primero, obedecen a las observaciones de Habermas y Luhmann respectivamente, y segundo, pueden ser en el futuro de otra manera, o sencillamente dejar de existir.

De tal forma, tanto Habermas, Luhmann o cualquier sociólogo en general, cuando postula una operación como constitutiva del mundo *social*, debiese entonces de asumir la existencia de una idea o concepto proyectado de *ser humano* que no resulta tan abierto como se podría pensar (es más que mera *condición de posibilidad*), sino que permanece fuertemente circunscrito a las facultades y competencias ontológicas (‘fisiológicas’ y ‘sociales’) indispensables para explicar la emergencia de dicha realidad *social*. De esta manera, si bien la sociología ha devenido sin darle lugar relevante a tales circunstancias, habría que terminar por comprender, que *detrás de cada concepción de lo social podría auscultarse siempre una forma particular de precomprender al ser humano* (aquí en un sentido ontológico naturalista)[22].

El *universalismo centrípeto* de la sociología adquiere sentido. Sin cuestionar la tesis de la emergencia de lo social, se debe entender que, una vez que el sociólogo postula una categoría como constitutiva de tal realidad sui-generis, se entrega a la ficción inevitable de pretender captar la esencialidad del ser humano; ontología naturalista que, si bien se empapa de la contingencia de su evolución y observación, es capturada episódicamente hasta nuevo aviso.

Referencias bibliográficas

Alvear, R. (2009), *The normative foundations of social theory: the case of natural law*. Informe de práctica profesional en el marco del proyecto FONDECYT número 1080213, a cargo de Daniel Chernilo.

Bolz, N. (1999), *El debate de fantasmas*. Traducción de Aldo Mascareño.

Carpio, A. (2004), *Principios de filosofía*, Buenos Aires, Glauco.

Chávez, J.M. (1989), *Lecciones sobre la construcción social del orden moderno y su interpretación sociológica*. Coloquio Internacional Universidad de Bielefeld, Profesor André Stoll.

Chernilo, D. (2008), “Universalismo: reflexiones sobre los fundamentos filosóficos de la sociología “en *Revista de Sociología* 22, pp. 165-191.

[22]De ahí que, en la jerga sistémica, a las preguntas *¿cuál es el caso?* y *¿qué hay detrás?*, las respuestas sean inequívocas: el caso alude a la operatividad propia del pensamiento sociológico; sin embargo, frente a la visión decisionista luhmanniana, diríamos que detrás de tal caso sí hay algo, a saber: el despliegue de una concepción específica de ser humano.

Corsi, G., E. Esposito y C. Baraldi (1996*), Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*., México, Universidad Iberoamericana.

Grocio, H. (1987a), "Del derecho de presa" en *Del derecho de presa; Del derecho de la guerra y de la paz*, Madrid, Centro de estudios constitucionales. Traductor: Primitivo Mariño Gómez.

- (1987b), "Del derecho de la guerra y de la paz" en *Del derecho de presa; Del derecho de la guerra y de la paz,* Madrid, Centro de estudios constitucionales. Traductor: Primitivo Mariño Gómez.

Habermas, J. (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.

- (1993), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- (1996), *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.
- (1999), *Teoría de la acción comunicativa*, 2 volúmenes, Madrid, Taurus.
- (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
- (2001), *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
- (2005), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- (2007), *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos.

Hobbes, T. (1999), *Tratado del ciudadano*, Madrid, Trotta. Traductor: Joaquín Rodríguez Feo.

(2004). *Leviatán*, Madrid, Losada. Traductor: Antonio Escohotado.

Luhmann, N. (1997), *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós.

- (1998a), *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta.
- (1998b), *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*, España, Anthropos.
- (2002), *Introducción a la teoría de sistemas*, México, Universidad Iberoamericana.
- (2005), *El arte de la sociedad*, México, Herder.
- (2007*), La sociedad de la sociedad*, México, Herder.

Mascareño, A. (2005), "Sociología de la felicidad: lo incomunicable" en *Cinta de Moebio*. Artículo 023. http://redalyc.uaemex.mx/pdf/101/10102304.pdf. [Marzo de 2012].

- (2006), "Ética de la contingencia por medio del derecho reflexivo" en Artur Stamford (ed.). *Sociología do Direito. A práctica da teoría sociologica.* Lumen Juris.
- (2008), "Acción y estructura en América Latina. De la matriz sociopolítica a la diferenciación funcional" en *Revista Persona y Sociedad*, Vol. XXIII / Nº 2 / 2009 / 65-89.

Mira y López, M. (1965), *Síntesis histórica comparativa*, Buenos Aires, Siglo Veinte.

Pufendorf, S. (2002), *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales. Traductor: María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino.

Searle, J. (1980), *Actos de habla: Un ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra.

Weber, M. (1982), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.

Iberofórum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.*
Año VIII, No. 15.Enero-Junio de 2013. Rafael Alvear.
pp. 64-97. ISSN: 2007-0675.
Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum