

La educación sin hombres A propósito de Niklas Luhmann

Antoni J. Colom
Joan-Carles Mèlich

La *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas se ha convertido en los últimos años en un punto de referencia obligado en filosofía y teoría de la educación. Es necesario recordar que la teoría habermasiana aparece como el intento de unificar dos tradiciones sociológicas: la que entiende la sociedad como sistema y la que la comprende como mundo de la vida (*Lebenswelt*). Frente a Habermas, la obra del sociólogo alemán Niklas Luhmann surge como uno de sus críticos más feroces.

Mientras que el primero es el defensor de la tradición ilustrada y cree todavía posible el regreso a la Modernidad, precisamente porque para Habermas ésta es un proyecto inacabado, Luhmann es mucho más radical: la modernidad ha muerto definitivamente, y las categorías que los teóricos de la sociedad utilizaban para comprender el hecho social son inútiles. Para Luhmann, pues, hay que romper con la tradición filosófica y sociológica clásica, y crear una nueva teoría que permita comprender los fenómenos sociales contemporáneos. La categoría básica que la sociología de Luhmann propone para que tal comprensión sea posible es la de *sistema*.

El punto de partida de la teoría social de Niklas Luhmann coincide con los presupuestos del funcionalismo clásico, presupuestos que, como mínimo en un caso, son idénticos a los de la sociología comprensiva de Max Weber y a la de la fenomenología de Husserl: la *neutralidad axiológica*¹. Se trata, a diferencia de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, de instalarnos en la positividad radical, para que la investigación científica sea axiológicamente neutra o libre de valores. Obviamente, Luhmann quiere evitar cualquier contaminación moral de su propuesta sociológica. La investigación científica vive al margen de la moral. La ciencia no puede depender de valores morales, porque la tarea de toda teoría científica es la descripción, la comprensión y la explicación del mundo, no su nor-

1. «Estas preocupaciones previas son necesarias, especialmente si nos aproximamos al sector de la moral y de la ética desde el prisma sociológico, pues se trata de un terreno altamente infeccioso que sólo puede pisarse con calzado manufacturado e instrumentos esterilizados. De otro modo, se corre el riesgo de ser infectado por la moral y terminar por exponer con prejuicios morales lo que al principio era una investigación científica» (Luhmann, «La moral social y su reflexión ética», en *Razón, ética y política*, Anthopos, Barcelona, 1989, pp. 47-48).

matividad. La teoría social de Luhmann pretende ser una *descripción de la sociedad*, no una propuesta de modificación de la misma.

La filosofía de Luhmann parte del modelo sistémico. Aunque la teoría de sistemas no surge en el marco de la sociología, Luhmann está convencido de que es el modelo que mejor puede servir para comprender la realidad social. Para nuestro autor la sociedad es un sistema, un sistema autorreferente, con sus condiciones de existencia y cambio. De ahí que lo que explica la estructura o dinámica social no sea el sujeto antropológico humano, sino precisamente el sistema. He ahí claramente la ruptura con la *Modernidad*. La sociología comprensiva de Max Weber era el ejemplo más evidente, siempre según Luhmann, de esta visión moderna de la realidad social. La categoría central weberiana era la acción social y ésta quedaba definida como acción comprensiva. El *sujeto humano* ocupa aquí un lugar preeminente. Luhmann propone substituir la categoría «anthropos» por la de «sistema»:

La teoría de sistemas rompe con el punto de partida y por tanto, no deja lugar para el concepto de sujeto. Lo sustituye por el concepto de sistema autorreferente².

Entiende Luhmann por «sistema» aquel conjunto de elementos interrelacionados entre sí y que posee una unidad resultado de tal interacción. Por otro lado, Luhmann distingue entre sistema y entorno (*Umwelt*). El entorno está formado por aquellos elementos que tienen influencia sobre el sistema, o que son influidos por él, aunque no forman parte del mismo sistema. Los sistemas no podrían existir sin el entorno, y éste consigue su unidad sólo a partir del sistema, y en relación con él. De ahí que el entorno no sea un sistema, y cada sistema posee uno diferente.

Luhmann no cuestiona la existencia de los sistemas. Éstos constituyen el punto de partida de su trama categorial y de su análisis sociológico. Los sistemas son autorreferentes, es decir, son capaces de establecer relaciones consigo mismos, y de diferenciar estas relaciones de las relaciones con su entorno³. La teoría de los sistemas sociales de Luhmann no permite concebir lo social desde el punto de vista del mundo de la vida. Por ello resulta difícil de imaginar la propuesta sintética de Jürgen Habermas entre ambos modelos. Los sistemas implican una racionalidad que arrolla la espontaneidad de las relaciones sociales entendidas como encuentros cara a cara al modo de Alfred Schütz o Thomas Luckmann. Las teorías sociológicas basadas en el mundo de la vida, así como la teoría crítica de Habermas, mantienen la entidad del sujeto moderno. Para Luhmann el sujeto no es el sujeto humano, sino el mismo sistema. Hay que acabar, siempre según este autor, con la primacía del sujeto humano en ciencias humanas. Habermas ha analizado seriamente estas consecuencias antropológicas derivadas del funcionalismo de Luhmann. Las estructuras intersubjetivas se desmoronan y el individuo perece. Hoy, desde la perspectiva luhmanniana, el mundo de la vida ha perdido su

2. Cf. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, 1990, Paidós, Barcelona, p. 77. (Esta obra es la traducción del primer capítulo del libro básico de Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

3. Cf. id., p. 44.

significado, el significado que antaño poseía para comprender las relaciones y estructuras sociales⁴.

Entender lo social como mundo de la vida, y mantener la primacía del sujeto humano es, a juicio de Luhmann, una herencia de la Ilustración. Pero ya ha quedado establecido que las categorías del Siglo de las Luces no son útiles para alcanzar lo propio de la sociedad contemporánea, porque ésta ya no es una sociedad moderna. Así, por ejemplo, como tendremos ocasión de comprobar al referirnos a su filosofía de la educación, Luhmann, coherentemente con su crítica a la Modernidad, no admite ningún tipo de ontologismo o de teleologismo. No hay realidades ontológicas, fijas, a sí como tampoco una dirección en la historia, una teleología⁵.

Obsérvese la crítica al ontologismo (o a toda ontología) desde el principio de identidad. Luhmann tiene conciencia de destruir la tradición filosófica occidental, en este sentido una tradición moderna, para avanzar desde un planteamiento absolutamente nuevo: no hay ser en sí, y la identidad no descansa —parafraseando a Luhmann— en un núcleo inmutable del ser, sino «en la conservación de su función de orden». De ahí la preeminencia de lo social. No hay substancias. Todo fluye.

Respecto a la teleología, a la finalidad de la historia, de la sociedad, la teoría de sistemas de Luhmann procura, como en el caso anterior, acabar con la tradición teleologista. El fin no tiene sentido por sí sólo, sino únicamente en tanto que instrumento del propio sistema, en la relación que éste establece con el medio⁶.

La estructura y la dinámica de los sistemas sociales niega, en consecuencia, cualquier concepción ontológico-teleológica, pero además, tampoco admite ningún elemento moral, al modo kantiano de la segunda formulación del imperativo categórico⁷. Mientras que para Kant el hombre no puede nunca ser tomado como medio, sino siempre y únicamente como fin, para Luhmann el ser humano es un medio para los sistemas. Así:

Los sistemas sociales están formados por acciones dirigidas por la expectativa, no por hombres. Para los sistemas los hombres son siempre medios⁸.

4. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 1991, Taurus, Madrid, pp. 416-419.
5. Luhmann, *Ilustración sociológica*, 1973, Sur, p. 44: «Desde los comienzos del filosofar de Occidente, la metafísica ontológica se ha abocado al conocimiento del ser en sí. (...) En el pensamiento funcional se cumple en última instancia una reversión de estas premisas ontológicas: la identidad no puede ser comprendida como exclusión de otras posibilidades del ser, pero sí como orden de otras posibilidades del ser. De tal suerte, identidad no es sustancia satisfecha de sí misma, sino una síntesis coordinadora que ordena las remisiones a otras posibilidades vivenciales. En este sentido, identidad es siempre sistema».
6. Íd., p. 83: «La categoría de fin ha perdido su antigua validez como último punto de referencia para los análisis científicos del hacer.» Cf. también *Fin y racionalidad en los sistemas*, Ed. Nacional, 1983, p. 21: «Hoy ha dejado de ser una evidencia el hecho de que el obrar tenga un sentido en el cumplimiento de un fin».
7. Al respecto es necesario recordar la definición luhmanniana de «moral»: «Moral es el conjunto de condiciones de aprecio y desprecio objeto de la comunicación, cuya validez es independiente de la concreción o abstracción, así como de que alcancen en cada caso un consenso fáctico o no» (Luhmann, «La moral social y su reflexión ética», *cd. cit.*, p. 50).
8. Luhmann, *Ilustración sociológica*, *ed. cit.*, p. 82.

Nos hallamos ante la sociedad sin hombres⁹. Los sistemas sociales¹⁰ no están formados por «hombres» sino por «comunicaciones». Los sistemas sociales no son rígidos, sino variables, constantemente mutables. Por ello es capital, para entender la dinámica de los sistemas sociales de Luhmann el concepto de *autopoiesis*.

La *autopoiesis* es la autoproducción, la autoactividad, la dinámica interna del sistema. Los sistemas son autorreferentes, se bastan a sí mismos, se autorreproducen. La *autopoiesis* es una operación interna que el sistema realiza para organizarse a sí mismo. Desde el concepto o la categoría de *autopoiesis* se comprende la inutilidad del concepto de fin, de teleología, así como de ser, de ontología.

A diferencia de otros sociólogos, Luhmann ha dedicado varios libros a analizar el sistema educativo como un subsistema básico de la sociedad¹¹. Junto a la economía, el derecho, la política, la ciencia y la religión, no hay duda que la educación es, para Luhmann, uno de los sistemas sociales más importantes, y esa es la razón por la que le dedica muchas de las páginas de su densa producción. Ha quedado ya establecido que la sociedad contemporánea puede describirse, para nuestro autor, en términos y categorías de la teoría de sistemas. La sociedad es un conjunto de sistemas que se estructuran en base a una diferenciación funcional. El estudio luhmanniano del sistema educativo consiste en comprobar sus hipótesis válidas según él para el sistema social en general en la educación.

En primer lugar, para Luhmann es necesario romper con la vieja concepción de la *paideia* concretada en la imagen de la caverna platónica que aparece al inicio del libro VII de *La República*: la acción educativa consistiría, desde este punto de vista, en una perfección del hombre, en llevarlo a su ser verdadero, en un ascenso de las tinieblas hacia la luz. Así:

... la educación ya no puede pretender llevar al hombre a su verdadero ser, a hacerlo del todo perfecto¹².

Si Luhmann no acepta la definición de educación como perfeccionamiento es precisamente porque no admite una gradación ontológica o axiológica: no hay un bien inmutable situado por encima de los demás, como la imagen del sol de la ca-

9. En este sentido encontramos sumamente acertado el título de la obra de Izuzquiza: *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, título que, como el lector podrá comprobar, nos hemos permitido variar ligeramente para encabezar este artículo.
10. «A una sociología menguada en términos cientifistas, que termina quedándose sin sociedad, Luhmann le opone el programa de una teoría de la sociedad que parte de la distinción entre sistemas sociales y "sociedad" entendiéndolo por sociedad el sistema de todos los sistemas sociales (pasados, presentes y futuros) que gobierna a la evolución social misma» (Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 1990, tecnos, p. 309).
11. Junto a Karl Eberhard Schorr ha descrito *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem* (1988), y la serie *Fragen an die Pädagogik* compuesta, hasta la fecha, por las siguientes obras: *Technologie und Selbstreferenz* (1982), *Intransparenz und Verstehen* (1986), *Zwischen Anfang und Ende* (1990) y *Zwischen Absicht und Person* (1992), todas ellas publicadas en la Editorial Suhrkamp de Frankfurt.
12. Luhmann, «Presupuestos estructurales de una pedagogía reformista. Análisis sociológicos de la pedagogía moderna», *Revista de Educación*, núm. 191, enero-abril, 1990, p. 55.

verna. (Recuérdese la crítica de Luhmann a la ontología). Para el sociólogo alemán no existen, desde el punto de vista de la diferenciación funcional, ni cumbre ni centro, sino un conjunto operativo con un código funcionalmente específico y programas concretados según dicho código. Veámoslo en palabras el propio Luhmann:

...se hace obsoleta la idea de un bien por encima de los demás, el concepto de lo adecuado con un carácter general e inmutable. En la diferenciación funcional no existen posiciones privilegiadas, no hay cumbre ni centro; sólo existe un conjunto operativo con un código funcionalmente específico y programas concretados según dicho código¹³.

La teoría de los sistemas sociales de Luhmann pretende cambiar la axiología ontologista, basada en un valor supremo, por un código binario. Luhmann se pregunta qué código resulta el idóneo para describir el funcionamiento del sistema educativo: ¿instruido/no instruido, bien educado/mal educado...? La hipótesis de Luhmann es la siguiente:

Efectivamente, también hay un código para la educación, pero —y ésta es nuestra hipótesis— no se encuentra en los programas del sistema: lo que se codifica es únicamente la selección social y no, como pretende la pedagogía, unos valores de acuerdo con una representación medieval de un mundo de perfecciones absolutas, axiomáticas, inmutables¹⁴.

La selección social no es contraria a los fines de la educación, porque ésta no es más que un proceso social. Dentro del sistema educativo aquello que explica la evolución del individuo es la carrera. El sistema educativo está codificado por la carrera, y en el fondo de ésta yace la selección. Elogio y censura, calificaciones, evaluaciones, ascenso a cursos superiores, selectividad... son codificaciones de la carrera del sistema educativo. Resulta importante comprobar cómo aquí Luhmann realiza una consideración antropológica de gran interés que modificaría las normas de la cibernética clásica y que, de no tenerse en cuenta, haría imposible la concepción y descripción correcta del sistema educativo. Nos referimos a la diferencia entre máquinas triviales y no triviales.

Se ha tratado al educando como una máquina trivial, y ahí radica precisamente el error. Las máquinas triviales se caracterizan porque reaccionan de una forma fijada y constante a un determinado *input* produciendo un *output*. Según su programación la respuesta es predeterminada. Sin embargo, las máquinas no triviales no actúan del mismo modo. Por de pronto son capaces de preguntarse a sí mismas o, lo que es lo mismo, están dotadas de autoconciencia, y su modo de actuación y de comportamiento está en función del momento, de su estado actual. Según el instante en que tiene lugar el proceso *input/output* la respuesta varía. Todos los sistemas psíquicos, y el educando es uno de ellos, son máquinas no triviales. Resulta evidente que las máquinas triviales son mucho más fáciles de

13. Íd., p. 56.

14. Íd., p. 56.

control y de evaluación que las no triviales. Los pedagogos han considerado a los educandos como máquinas triviales precisamente porque les es más sencillo el control de su comportamiento. Luhmann escribe:

... en lugar de dar mayor libertad de movimientos al Yo, de permitirle una mayor «inseguridad» en su relación con el programa, se aferra el educador a una idea de libertad entendida como aceptación de lo necesario, como disposición a hacer por propia voluntad lo que se considera necesario —se admite la cooperación del Yo, pero siempre que renuncie a estorbar el programa¹⁵.

Luhmann concluirá que el sistema educativo sigue el modelo de los sistemas funcionales y se organiza en base a su código específico, la elaboración de una carrera. La aplicación de la teoría de sistemas al conocimiento pedagógico ha posibilitado el desarrollo del discurso educativo al margen de las regiones espiritualistas, axiológicas y culturales, y, en consecuencia, se ha logrado la apertura de la posibilidad cientificista de la educación. De ahí que el enfoque de sistemas aplicado a la Pedagogía sea un enfoque teórico, conceptual, que se ha visto idóneo para construir una Teoría de la Educación.

Si los sistemas están formados por comunicaciones, el sistema educativo asimismo se nos presentará como un sistema de comunicación que como tal descansa en objetos materiales; así, desde esta perspectiva, el método educativo, las estrategias y los medios pedagógicos, el aprendizaje, la comunicación como capacidad del docente, los refuerzos como condición del *factum* del aprender, los objetivos educativos como secuelas del propio aprendizaje, la organización en tanto que secuenciación del espacio escolar, etc..., aparecen sin la vertiente «humanista», obviándose, porque de hecho no es necesario en el discurso científico-teórico de la educación sistémica, los subjetivismos, especificidades o particularidades del factor humano (léase profesor o alumno), que en todo caso pueden entenderse como particularidades del sistema emisor (docente) o receptor (discente) integrados en el amplio marco del sistema educativo.

La Teoría de Sistemas logra entonces una explicación materialista de la Pedagogía, y, en consecuencia, alcanza la comprensión de una *educación sin hombres*, sin el factor humano. Con Luhmann, entonces, el hombre no es necesario para la existencia de las ciencias humanas y sociales. El hombre deja de existir, y, en consecuencia, deja de ser objeto de conocimiento no material.

La educación dentro de este contexto se acoge pues al posibilismo materialista de la ciencia y se presenta como objeto de conocimiento racional, siguiendo para ello los mismos principios y leyes de la ciencia, sin más. El enfoque sistémico cree en la unidad de la ciencia porque concibe la realidad como unitaria, toda ella como sistema; desde esta perspectiva no se dan diferencias entre las denominadas ciencias experimentales y humano-sociales, ya que lo que estudian por separado cada una de las materias científicas que existen en la actualidad son las diversas perspectivas que nos ofrece la realidad, o, si se quiere, el sistema de sistemas, que se concibe como el único objeto de conocimiento racional.

No nos extraña entonces que la Teoría de la Educación haya utilizado la teoría de sistemas como instrumento o tecnología conceptual para desarrollar un discurso materialista, y por tanto con visos de racionalidad acerca de la educación, lo que ha conllevado a plantear el enfoque de sistemas como contexto epistemológico y de apoyatura al paradigma tecnológico de la educación. De esta forma, un desarrollo de la educación desde la tecnología se apoya en una epistemología, que a su vez juega un papel tecnológico: los sistemas como instrumento-tecnología conceptual para posibilitar el estudio racionalista (por tanto de objetos materiales) de la propia educación.

Y volviendo al contexto propio de la obra de Luhmann, y teniendo en cuenta sus relaciones con el pensamiento postmoderno, no hay duda que se nos presenta como el mayor intento sociológico de superar definitivamente la *Modernidad*. Luhmann propicia una sociología sin el hombre. Al igual que el caso del estructuralismo, el funcionalismo de Luhmann supone la derrota casi definitiva del sujeto humano. Luhmann huye en todo momento de una valoración, de una teoría crítica al modo habermasiano. A él sólo le interesa lo fáctico, lo que hay, lo eminentemente material. Quizás finalmente tenga razón el sociólogo de Bielefeld al considerar que la ontología ya no tiene lugar después de la «muerte de Dios». ¿Por qué no recordar ahora el final de *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault?:

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena¹⁶.

16. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, 1991, p. 375.