

GIACOMO MARRAMAIO

El orden desencantado

RESUMEN

La aparición en nuestro siglo de una concepción postmoderna del poder responde a un proceso gradual cuyos hitos más importantes son las teorías políticas y sociales de Max Weber, Talcott Parsons, Hans Kelsen y Niklas Luhmann. Con la profundización en sus postulados básicos, el autor pretende darles sentido como fases de un devenir ontológico en el que desde una concepción sustancialista y antropomórfica del orden político hobbesiano se acaba en una compleja interpretación funcionalista y sistémica del poder.

La exposición se concentrará exclusivamente en cuatro etapas de la teoría social y política de este siglo. La tarea que se propone está, además, doblemente limitada, tanto por lo que se refiere al objeto como por lo que hace al criterio o corte con que aquel es considerado. Ello no quita que los cuatro momentos elegidos (que coinciden con la obra de otros tantos autores: Max Weber, Talcott Parsons, Hans Kelsen y Niklas Luhmann) adquieran para nosotros el valor de indicadores idealtípicos de los desplazamientos o, si se quiere, las mutaciones del *concepto de poder* tras el hundimiento de las grandes síntesis decimonónicas. Por mucho que trabajen en fases históricas diversas y pertenezcan a áreas culturales o disciplinares distintas, estos autores coinciden en el intento de delinear el núcleo teórico de una concepción postclásica (asumo este término en primera aproximación) del poder. La nomenclatura clásica del poder —con los problemas anejos del orden, la soberanía y la obligación política— sufre en cada uno de ellos una traslación desde el código del concepto-sustancia al del concepto-función (no es casual la adopción de la terminología de Cassirer). Sin embargo, el único de ellos que tiende deliberadamente a marcar la discontinuidad respecto a todo lo que lo precede es Niklas Luhmann. En un ensayo de 1964 dedicado al tríptico categorial *Zweck-Herrschaft*

System (Fin-Dominio-Sistema) y recogido después en la recopilación *Politische Planung* (Planificación política), Luhmann trata a Weber como a un clásico, con la misma desenvoltura —alguno lo ha señalado ya— con la que Keynes habla de los marginalistas como clásicos. También Norberto Bobbio, por lo demás, definió recientemente a Weber como “el último de los clásicos” de la teoría política, el que cierra la curva de pensamiento y de reflexión política sobre el Estado moderno iniciada por Thomas Hobbes. En mi opinión, esta definición es aceptable. Pero con una condición: la de precisar que Weber es un pensador de frontera, situado en un umbral que lo convierte al mismo tiempo en el último de los clásicos y el primero de los postclásicos. Veremos, sin embargo, que los mismos pares de opuestos clásico-postclásico o moderno-postmoderno resultan poco convincentes por una serie de razones: sobre todo porque eluden el problema de que las temáticas de la teoría social y política del siglo veinte no liquidan o disuelven los núcleos de la reflexión clásica, sino que más bien los *traducen*, es decir, los transfieren a un código categorial y epistemológico distinto.

I. CAUSALIDAD E IMPUTACIÓN: MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DE RETRIBUCIÓN

Lo primero que debemos preguntarnos es qué aspecto de la reflexión weberiana hace desplazarse a un nivel distinto el discurso de la tradición clásica del pensamiento político. Y ello consiste, si bien se ve, en el hecho de volver a plantear el esfuerzo de construcción de una ciencia de la sociedad a partir de la noción de *actuar* y, por tanto, de los diversos tipos o formas de racionalidad inherentes a la acción. Esto autoriza —a pesar de las fuertes diferencias— a trazar un eje que conecte la reflexión weberiana y la de Parsons, que, bajo un cierto aspecto, retoma y desarrolla la noción de *actuar* como clave de bóveda de la ciencia social. Por esta misma razón, no creo que pueda sostenerse la contraposición paradigmática que algunos (pienso, por ejemplo, en Alain Touraine) establecen entre teoría de sistemas y teoría de la acción, y en la cual sólo esta segunda representaría la auténtica sociología del cambio (y del conflicto), mientras la primera no sería más que una mera dogmática del orden: a diferencia de los macromodelos de la sociología decimonónica, la noción parsonsiana de “sistema social” (dejando a un lado todas las aporías que resultarían de una confrontación entre el primer Parsons, el de *The Structure of Social Action*, y el últi-

mo Parsons, por lo demás el más conocido e influyente, de *The Social System*) se constituye, en efecto, a partir del concepto de *actuar*. Veremos más adelante las consecuencias que este punto de vista tiene para la teoría de Niklas Luhmann. Lo que por el momento interesa señalar es que, por esta vía, el clásico problema hobbesiano del orden sufre una retranscripción que coincide con su progresivo alejamiento del paradigma sustancialista que sostenía a dicho modelo.

Weber es el primero que registra, en el plano de la teoría social y política, el proceso de disolución del sujeto-identidad que, en el plano filosófico, se había iniciado hacía tiempo con las críticas de Berkeley y Hume. Esta crítica disolvente del sujeto como centro-fundamento de las sensaciones, como *hypokeinon* o *substantia* subyacente a la realidad fenoménica —crítica que circula ampliamente en el panorama cultural de principios del siglo veinte impregnando concepciones y sedes teóricas diversas (del neokantismo al empiriocriticismo, de Mach y Cassirer a la “filosofía del como si” de Vaihinger)— se transmite al debate sobre las ciencias histórico-sociales de esos años a través también de la mediación de Nietzsche. Por esta vía, la crítica del sujeto está estrechamente vinculada a la disolución del concepto de causa. En ese contexto, resulta algo espontáneo remitirse a aquel célebre pasaje del *Crepúsculo de los ídolos* en el que se habla del lejano cañonazo que nos golpea el oído durante el sueño y que en el sueño nosotros unimos a una historia que *a posteriori* nos parece su causa y explicación. ¿Cuál es el sentido de este pasaje nietzscheano? Significa que la estructura del lenguaje occidental, fundada en la dramaturgia del sujeto y el predicado, permite —si se la comprende y descodifica adecuadamente— poner de manifiesto la naturaleza patológica de la metafísica en que se fundamenta aquella dramaturgia y que está toda ella moldeada sobre la necesidad neurótica de encontrar una instancia responsable del devenir. No es casualidad, por lo demás, que en los orígenes del pensamiento occidental el concepto de causa se encuentre íntimamente ligado al concepto de responsabilidad (de ahí el vínculo analógico entre la causa gnoseológicamente entendida y la causa penal).

En una obra tardía, *Society and Nature*, Hans Kelsen recondujo esta confusión entre la ley de causalidad y la ley de imputación (que para él se refieren, como es sabido, a dos ámbitos rigurosamente distintos: el de *Sein* y el de *Sollen*, es decir, del ser y del deber ser) al predominio de una interpretación de la naturaleza según “el principio de la retribu-

ción y de la venganza”. Representaría éste el “principio fundamental que determina la conducta del hombre primitivo” y que, desde el ámbito de las relaciones internas del grupo, sería proyectado sobre el mundo de los fenómenos naturales. La emancipación de la ley de causalidad respecto del principio de retribución —vista por Kelsen como una consecuencia de la secularización de la sociedad occidental— tiene como efecto propio “el divorcio entre la concepción de la naturaleza y la de la sociedad”. Mientras fue interpretada según el principio de retribución, la naturaleza era considerada una parte de la sociedad y, por tanto, sometida a la ley de la culpa y la venganza (a ello está indisolublemente asociada la tendencia a neutralizar la causa de la pena). Cuando el modelo de la retribución se extiende a la ley universal considerada norma originaria y matriz de todas las leyes sociales, la naturaleza viene identificada con la sociedad ideal (concepto de ley natural), que es a la sociedad humana lo mismo que el orden justo y perfecto a su copia imperfecta. No es casualidad que la primera versión radicalmente universalista del *jus naturae* la aporte la teología cristiana medieval, para la cual la naturaleza es la sociedad ideal en cuanto las normas promulgadas por Dios en forma de leyes para la naturaleza —y de derechos de los que son partícipes no sólo los hombres, sino todos los seres animados— no requieren ninguna sanción. La sanción —rasgo peculiar de la ley positiva— tiene aquí un carácter superfluo debido a la circunstancia de que la omnipotencia divina excluye toda desobediencia por parte de la naturaleza. La naturaleza es, en esta concepción, “la sociedad perfectamente obediente”: la única desviación contemplada por la norma universal del *jus naturae* —la única desobediencia posible en este *ordo*— es la del hombre, el único ser que dispone de la voluntad del querer, es decir, del “libre arbitrio”. El libre arbitrio —con sus productos artificiales, positivos— constituye ciertamente una “serie” autónoma respecto de la moral; pero dicha “serie” está tanto más próxima a la perfección cuanto más se esfuerza en reconocer la Norma universal y adecuarse a ella. De ahí, para Kelsen (que a este respecto parece recoger y desarrollar las investigaciones weberianas de sociología de las religiones), la fractura que separa a la teología cristiana de los teogemas clásicos de la antigüedad. Según el *Ananké* —la idea de necesidad— propio de la teología griega, el poder de la autoridad divina no se manifiesta en la imposibilidad de que la naturaleza viole la Ley (el *Nomos*, entendido como “término”, confín de los eventos), sino en el hecho de que toda violación —*sin excepción alguna*— exige un castigo. Por eso Anaximandro y Heráclito conceden a la

Norma universal el valor de ley penal. De diferente modo se presentan las cosas en la teología cristiana, en la que la imposibilidad de la desobediencia vale sólo para el orden natural, no para el social: en la sociedad —producto libre de la voluntad del querer, del libre arbitrio humano— es donde el mal y el pecado pueden darse y de hecho se dan. Esta es la razón de que sólo en el nivel de la sociedad, y por tanto, del tiempo histórico, surja el problema de la teodicea: y su surgimiento equivale a la admisión de un límite a la omnipotencia divina. La aporía implícita en esta admisión viene planteada (pero no resuelta) por la reintroducción del principio de retribución, aunque sea dentro de un ámbito rigurosamente circunscrito y sometido, por así decir, a un “régimen controlado”. El principio de retribución, junto con el modelo correctivo de la culpa y de la pena (o, a la inversa, de la recompensa), vuelve a aparecer pero sólo en relación con la sociedad, no en relación con la naturaleza: “sólo las leyes divinas relativas a la sociedad tienen el carácter de normas que establecen castigos y recompensas.” En esta delimitación tiene su origen el dualismo de naturaleza y sociedad, que necesariamente implica una restricción del ámbito de vigencia de la causalidad. Se perfila así la estructura demediada que delimita rigurosamente los confines de necesidad y libertad, ser y deber ser, naturaleza y artificio proyectual: “Cuando la causalidad se emancipa del principio de retribución” observa Kelsen “y la ley de la naturaleza de la norma social, la naturaleza y la sociedad aparecen como dos sistemas completamente distintos.” Pero esto mismo abre también la transición a una etapa ulterior del proceso de “desencantamiento” (*Entzauberung*, según la célebre expresión weberiana), en el cual la distinción entre los dos ámbitos deja de asumir un carácter limitador o constrictivo y empieza a ser interpretada como función “expansiva”, para exaltar la autonomía de la razón constructiva: se abre así la posibilidad —característica de la cultura moderna— de configurar un sistema de normas racionales que regulen la conducta humana y organicen la sociedad según un orden completamente distinto al de las leyes naturales, sin recurrir al “libre arbitrio” y sin contradecir el principio de causalidad. La noción de orden deja, por tanto, de estar garantizada y “protegida”, para asumir un carácter cada vez más *problemático*: en los grandes sistemas de la filosofía política moderna (reunidos por Bobbio, en un ensayo reciente, bajo la expresión sintética de “modelo iusnaturalista”) —de Hobbes a Locke, de Pufendorf a Rousseau— el orden se da solamente como resultado de un proyecto, de una actitud racional-constructiva basada en una particular interpretación y declinación del

binomio estado de naturaleza-estado civil (político). Se comprende así por qué este modelo ya no necesita imaginar —salvo como hipótesis o ficción de partida— un orden natural que esté detrás o por encima del orden positivo-legal *constituido por el contrato*.

La estructura dualista de naturaleza y sociedad no constituye, sin embargo, para Kelsen la última fase de la evolución de la ciencia y el proyecto modernos. En ella se abre, por el contrario, una transición más que, yendo a la raíz de la dicotomía de “ser” y “deber ser”, *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*, método de la “explicación” y método de la “comprensión”, desemboca en *un análisis crítico de la naturaleza de la norma* y en una superación del dualismo mismo. No hay duda de que, para el propio Kelsen, esta fase de la completa secularización del método de la ciencia se inaugura en la obra de Max Weber, que representa al mismo tiempo la clausura de la *Methodenstreit* conducida por autores como Dilthey, Windelband, Rickert, y la apertura de una nueva problemática tendente a una resistemización completa que afecta tanto al estatuto de la “ley” y la “objetividad” como al de los clásicos problemas del poder y del orden: “La pretensión de que el ‘debe’ tenga un significado completamente distinto del ‘es’, esto es, la pretensión de que la norma sea una ley de la sociedad distinta e independiente de la ley de la causalidad como ley de la naturaleza, viene definida por algunos filósofos como una simple ‘ideología’ tras la cual se esconden intereses más concretos de individuos o de grupos. Si estos individuos o grupos alcanzan el poder, dan a sus intereses el valor de ‘normas’. Al dualismo de naturaleza y sociedad sustituye el dualismo de realidad e ideología.” Al margen del énfasis puesto aquí por Kelsen en el par realidad-ideología, que sustituiría al dualismo moderno de naturaleza y sociedad —énfasis que, en parte, remite a una profundización de la radical actitud anti-ideológica de su pensamiento y, en parte, a una más general reconsideración de los conceptos de norma y normatividad (como también se deduce, significativamente, de la obra póstuma *Allgemeine Theorie der Normen*, publicada recientemente por el Kelsen-Institut de Viena al cuidado de Robert Walter)—, el jurista y filósofo de Praga alude aquí a un fenómeno de fundamental importancia: la diferencia entre leyes naturales y leyes sociales no es reconducible a un dualismo rígido, en cuanto el criterio de “objetividad” de ambas tiene que ser relativizado a tenor del “punto de vista” y el corte propio de la actividad proyectiva racional que lo constituye. “No existe”, escribe Kelsen, “una diferencia sustancial entre leyes na-

turales y leyes sociales, esto es, entre las leyes que regulan la naturaleza y las que regulan la sociedad, en la medida en que la misma ley natural no tiene ya la pretensión de representar una necesidad absoluta y se contenta con ser una mera enunciación de probabilidades estadísticas. No hay ningún obstáculo fundamental que impida a la sociología acceder a la formulación de este tipo de leyes en su propio campo." Si en la fase en la que dominaba el pensamiento mítico la naturaleza se presentaba como una parte de la sociedad en cuanto era gobernada por el principio de retribución, en la fase del pleno despliegue del proyecto moderno de dominio científico sobre el mundo la causalidad se emancipa completamente del principio de retribución, y la sociedad se convierte, desde el punto de vista de la ciencia, en una parte de la "naturaleza": de una naturaleza, sin embargo, sobre la cual es cada vez más difícil legislar, cada vez más expuesta al principio de indeterminación de los fenómenos, es decir, al carácter de irreductible imprevisibilidad y contingencia del evento.

II. MAX WEBER: LA DES-ANTROPOMORFIZACIÓN DEL ORDEN Y LA TESIS DE LAS "RACIONALIDADES PARALELAS"

Hay, sin embargo, otro aspecto, más estrictamente teórico-político y filosófico-político, en el que se expresa este proceso de radical *desantropomorfización* de las nociones de ley y de norma que hay en la base de la teoría weberiana (y que, en la estela de Weber, es presupuesto de la concepción kelseniana). Poner la acción —y las diversas modalidades del actuar— como fundamento de la racionalidad social, implica una ruptura con la tradición clásica de pensamiento que —a partir de Aristóteles (*Política*, 1254a, 28-31)— consideraba al individuo como célula de la sociedad: con Weber, la posibilidad de configurarse la sociedad como un cuerpo, como un organismo que tiene en los individuos (y en su núcleo social primordial, la familia) sus elementos vivos, queda definitivamente superada. En la base de ese fenómeno que, con un esfuerzo de abstracción, llamamos "sociedad" están ahora los diversos tipos del actuar, cada uno de los cuales posee su propia lógica, su propio código específico, que se presenta como el indicador de la serie de acontecimientos que es capaz de ordenar y explicar. Es a través de esta peculiar descomposición como la crisis de la reproducción del sujeto-identidad viene registrada y desplazada en el campo de

la teoría política. El mundo social deja de ser una concatenación de nexos necesarios y objetivos que trascienden las lógicas de la acción, para configurarse como resultado de decisiones y de opciones, o lo que es lo mismo: como un producto artificial contingente.

Aflora ya aquí, en Weber, la centralidad de la noción de sentido, que aparece como lo análogo de aquello que en Nietzsche es el concepto de interpretación: el sentido es, como la interpretación en Nietzsche, un necesario e inevitable corte angular en el mundo de los acontecimientos y de la experiencia. De aquí el doble carácter del proyecto racional según Weber: es al mismo tiempo *imposibilidad de evaluación y relación con el valor* (en un sentido que toma directamente de Rickert). La imposibilidad de evaluación —se trata de un pasaje suficientemente conocido, pero que quizás conviene tener presente, dadas las continuas distorsiones de la teoría weberiana— en absoluto excluye la referencia al valor (por lo cual no puede ser confundida con una ilusoria pretensión de neutralidad de la ciencia), antes bien, presupone la opción en que se constituye el punto de vista: la teoría de Weber, por tanto, está muy lejos de la tentación de fetichizar el planteamiento idealtípico disimulando la insuprimible parcialidad de la opción constitutiva del conocimiento y de la proyectualidad racional. Esta racionalidad constructivo-proyectiva es, sin embargo, indispensable para “capturar” los fenómenos y apresar una realidad cuyo devenir, “en sí”, carece de sentido (*sinnlos*). La misma cultura no es más que una “sección infinita” dentro de la “infinitud carente de sentido del mundo”. El mismo tipo ideal “capitalismo” —declinación histórica particular de un *continuum* que viene recogido bajo la definición de “racionalismo occidental” (*okzidentaler Rationalismus*)— no es otra cosa que la resultante del predominio de una particular estructura de otorgamiento de sentido (*Sinngebung*, en el lenguaje de la fenomenología husserliana) representada por el modelo de fin (o de la racionalidad respecto al fin).

Ahora bien, no cabe duda de que la concepción weberiana del nexo entre poder y racionalización —que coincide con el progresivo prevalecer de una forma específica de su tipología de la autoridad, la racional-legal— está construida sobre la correlación paralela entre modelo de fin y estructura jerárquica de mandato: la máxima expresión de este entramado es, como se sabe, la burocracia, que en *Wirtschaft und Gesellschaft* viene definida como “el modo formalmente más racional de ejercicio del poder.” Pero hay un aspecto ulterior de la cuestión que no

siempre es considerado con el debido cuidado: lo que yo llamaría la idea de las *racionalizaciones paralelas*. La teoría weberiana de la racionalización *moderna* en absoluto es una teoría del *ciclo*, sino una teoría del *trend*. Además, ésta descansa sobre el presupuesto de que los *trends* de modernización (concebidos en términos de burocratización) en la fábrica y en el Estado se reflejan mutuamente. Lo cual excluye, ciertamente, un rígido determinismo causal (tanto por lo que se refiere al Estado como por lo que se refiere a la economía); se trata siempre, por el contrario, de una especularidad: Weber declara a este propósito que racionalidad de empresa y racionalidad política (*id est*: burocrático-administrativa) proceden “en perfecto paralelismo”.

Es difícil sustraerse a la impresión de que Weber no hace otra cosa que transferir al nivel del análisis del Estado moderno el *modelo fordista* de racionalidad, considerando a éste como el estadio óptimo del proceso de secularización, así como que es precisamente este presupuesto lo que es seriamente puesto en discusión —a la luz de experiencias históricas concretas— por la reflexión posterior a Weber. No hay que recurrir a Carl Schmitt para poner de relieve cómo las investigaciones *postweberianas* del periodo entre las dos guerras se concentran con creciente intensidad en fenómenos socioeconómicos y político-institucionales que ponían en cuestión la idea de las racionalizaciones paralelas: basta recorrer la serie de los *Schriften* del Verein für Sozialpolitik, o los anales del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* para darse cuenta de la insistencia casi obsesiva con que son abordados problemas como la relación entre mercado y asociaciones monopolistas y oligopolistas (tema bajo el cual se asumía y reelaboraba la cuestión sindical) de una parte y, de otra, la relación entre el formalismo burocrático-administrativo y el relieve que estaban adquiriendo las asociaciones de intereses en el nivel del Estado (problema del federalismo, del pluralismo y de la “policracia”, término este reintroducido en el debate politológico y constitucionalista *postweberiano*, antes incluso que por Schmitt, por Johannes Popitz). El surgimiento en la discusión de los años veinte de la cuestión del *pluralismo* —es decir, del conjunto de poderes sociales, establemente organizados, que pasan a través del Estado— y de la *policracia* —o lo que es lo mismo, de la multiplicidad de los titulares jurídicamente autónomos de la economía política en los que la independencia de la voluntad estatal encuentra un límite— hace girar la atención gradualmente sobre lo que hoy llamaríamos diagrama de las relaciones entre Constitución en sentido for-

mal y Constitución “en sentido material”. Y por mucho que el problema venga contemplado desde posiciones culturales y políticas muy distantes entre sí (de Walter Rathenau a Oswald Spengler, de Otto Bauer a Friedrich Meinecke, de Max Adler a Othmar Spann), todos los puntos de vista terminan encontrándose en un mínimo común denominador expresado en la convicción de que el proceso de racionalización no es ya representable según el paralelismo óptimo postulado por Weber. Pero mirando más allá de los confines del mundo cultural de lengua alemana, es precisamente de aquí —de la constatación de la insuficiencia del concepto weberiano de racionalidad— de donde parte la reflexión de Talcott Parsons, el autor que en los años treinta más contribuyó a retomar y difundir a escala internacional la teoría de Max Weber.

III. TALCOTT PARSONS: LA CRÍTICA DE LA RACIONALIDAD MAXIMIZANTE COMO PREMISA DE LA FUNCIONALIZACIÓN DEL “PROBLEMA HOBBSIANO DEL ORDEN”

En una serie de trabajos dedicados al reconocimiento histórico y teórico de los problemas emergentes del laboratorio weberiano (y especialmente en un ensayo de 1942 sobre “Weber y la crisis política contemporánea”), el sociólogo americano —que, por la larga experiencia desarrollada en las universidades alemanas entre las dos guerras, debe ser considerado también como un mediador cultural entre Alemania y los Estados Unidos— parte del reconocimiento de que el “tipo” racional-burocrático es un modelo estructuralmente frágil en relación con la complejidad de la sociedad industrial contemporánea. Al concentrar su esfuerzo de “tipificación” casi exclusivamente en este problema, Weber habría entrevisto efectivamente, pero sin tenerlas en la debida cuenta, las recaídas y las “contrafinalidades” del proceso de racionalización: de un lado, los efectos de anomia difusa inducidos por la “progresiva racionalidad de los medios” (con el consiguiente surgimiento de un estado de inseguridad y ansiedad en el cual se generan los modernos “movimientos carismáticos”); de otro, el extenderse, junto o transversalmente a la racionalidad “vertical” burocrática, de formas de racionalidad “horizontal” que consisten en una creciente especificación de las “funciones” y de los “roles”. Ya a partir de la gran obra de 1937, la noción parsonsiana de “sistema social”, mientras por una parte se presenta como desarrollo del concepto weberiano de racionalidad correlativo al actuar, por otro tiende a redefinir la racionalidad misma

en un constante intercambio con las esferas de lo no-racional y del “experimental viviente”. Por esta vía, el modelo estructural-funcional en sociología —llevado a su culminación sólo al inicio de los años cincuenta, y no sin una considerable pérdida de la riqueza conceptual y temática de *The Structure of Social Action*— intenta conectar los paradigmas de “mundo vital” y “sistema”, que habían sido perfilados, separadamente, por las estrategias conceptuales de la fenomenología (piénsese en la obra de Alfred Schütz) y de la cibernética. El rasgo peculiar de la concepción parsonsiana —la idea del sistema social como conjunto de subsistemas diferenciados de actuar— lleva consigo, por tanto, dos importantes innovaciones:

- a) la introducción de un concepto de complejidad distinto del “estratificado” (para el cual la complejidad se resolvería en una complicación de la estructura social inducida por el surgimiento de estratos intermedios), que coincide con la diferenciación institucionalizada de la actividad (las instituciones, para Parsons, no son más que “haces de roles”) y que —contemplando la participación de cada individuo en más de un subsistema de acción— señala en términos definitivos la crisis de las visiones atomísticas fundadas en la reproducción social del sujeto-identidad (un paradigma relacional-atomístico es sustituido por otro relacional-funcional).
- b) la sustitución de un concepto de racionalidad basado en el modelo causal-lineal de fin por un concepto de racionalidad fundamentado en la intersección horizontal y la interdependencia funcional entre los diversos subsistemas de acción.

Esta segunda innovación representa el principal indicador del carácter del proyecto parsonsiano de “reintegrar” en la órbita de atracción de la racionalidad los fenómenos de conflicto y de secularización de la sociedad industrial contemporánea. Se trata, por tanto, de un proyecto cuyo alcance no es sólo epistemológico o *stricto sensu* sociológico, sino que también, y sobre todo, asume —por mucho que esto pueda sorprender a muchos devoradores de manuales— un carácter de *desafío político*. El marco de la operación iniciada con *The Structure of Social Action* lo constituye, en efecto, el retorno al *problema hobbesiano del orden*. Retorno no significa, sin embargo, volver a plantear el problema pura y simplemente: en efecto, Parsons declara expresamente que dicho problema no puede resolverse hoy —dada la complejidad social contemporánea— en el marco de la tradición clásica del pensamiento.

Hay, pues, una fuerte consciencia, al menos en el primer Parsons, de la *naturaleza íntimamente problemática del concepto de orden social*, como demuestra, por lo demás, su crítica a la imagen del mundo construida sobre la analogía entre Estado-máquina y universo-máquina. Esta crítica del mecanicismo, a diferencia de las críticas sociológicas decimonónicas renovadas por Ferdinand Tönnies, no postula un repriminamiento de la visión organicista, sino que considera el *Weltbild* del “racionalismo mecánico” como una importante conquista respecto de las concepciones comunitarias y preindustriales del vínculo social. En relación con el planteamiento del problema del orden en el ámbito de la razón científica moderna, el programa parsonsiano no se presenta tanto como negación o ruptura sino más bien como metamorfosis o desarrollo ulterior. Es éste el sentido en el que define el horizonte epistemológico dentro del cual se moverá el examen de la categoría de “poder” que luego hará Luhmann.

El paso decisivo —y en mi opinión todavía digno de atención— de la operación de Parsons lo constituye la crítica de la racionalidad maximizante del utilitarismo. Al hacer saltar el eslabón formado por la *ratio* individual como maximización del esquema medio-fin, Parsons dirige su intención polémica contra la concepción “monopolista” del poder. En efecto, ésta se sostiene —en última instancia— sobre una imagen de la sociedad (y del conflicto) calcada de la descripción del mercado ofrecida por la *Economics*: la imagen de operadores aislados que tienden todos a la realización de la utilidad máxima. La idea weberiana de la relación paralela entre modelo de fin y estructura jerárquica de mandato descansaría así sobre una imagen todavía demasiado simplificada, y en el fondo anacrónica, del proceso de socialización. Si, por el contrario, este último es contemplado formalizando también el momento de la interacción horizontal entre los diversos modos de actuar, queda de manifiesto la falta de adecuación de un concepto de poder como mero fenómeno transitivo-causal. Lejos del modo lineal de proceder propio del monopolio de la fuerza física legítima (presupuesto que nadie se hace la ilusión de poder remover o exorcizar), el poder se configura entonces, en las sociedades complejas, como un proceso al mismo tiempo relacional y funcional que no puede no incluir como factor constitutivo propio el momento de la *influencia*. Como veremos enseguida, este presupuesto de la transformación del concepto de poder de concepto-sustancia en concepto-función, de fenómeno transitivo en fenómeno funcional, representa la base de partida de la misma reflexión kelsenia-

na. Antes, y para concluir el razonamiento en torno al análisis parsoniano del concepto de “poder”, hay que añadir que dicho análisis está recorrido por un doble frente polémico: la misma crítica que, por un lado, se hacía al modelo weberiano (máxima utilización del paradigma *fordista* de racionalidad), por otro se explicita contra toda *reductio* economicista y utilitarista de la temática de lo “político”. Tal “reduccionismo” engloba, en efecto, y no siempre subrepticamente, dos concepciones políticamente tan alejadas entre sí como el liberalismo y el marxismo. De manera similar, en 1926 (en *The End of laissez-faire*), Keynes había polemizado con aquel “socialismo de Estado” que reproduce con obsesiva fidelidad el benthamismo típico de la viejas doctrinas liberales: precisamente en la medida en que vuelve a proponer una versión elemental y primitiva del vínculo (y del conflicto) social, el neoutilitarismo marxista, que pretende deducir linealmente las formas de la política del sistema económico de los intereses, puede fácilmente invertirse en una exaltación del momento hobbesiano de la fuerza.

IV. CONCEPTO-SUSTANCIA Y CONCEPTO-FUNCIÓN EN LA FILOSOFÍA JURÍDICA DE HANS KELSEN: LA SOBERANÍA COMO “NORMA FUNDAMENTAL” (GRUND-NORM)

El tránsito de la constelación categorial del concepto-sustancia a la del concepto-función constituye, como acabamos de apuntar, el punto de partida de la reflexión kelseniana: en la obra más amplia y comprensiva del pensamiento del jurista de Praga, la *General Theory of Law and State*, el programa de la teoría normativa viene expresado en la fórmula de la “transformación del poder en derecho”. Sin entrar en el contenido de la larga *querelle* en torno a la legitimidad o el fundamento del corte con que Kelsen mantiene separados “método jurídico” y “método sociológico” (distinción que —dicho sea de pasada— mal se compadece con otra proposición fundamental de la teoría kelseniana, la del derecho como “medio de técnica *social*”), lo que importa subrayar aquí es el núcleo epistemológico fuerte del programa de Kelsen: la sustitución de la nomenclatura mítica y sustancialista del Estado-persona por una visión del poder como conjunto de relaciones organizadas en un sistema coherente. En esta perspectiva, que se privilegie la forma jurídica (más allá, repetimos, de la dudosa insistencia en la pretensión de “pureza” de la doctrina) depende del hecho de que el derecho representa para Kelsen el *medium* por antonomasia de racionalización del

poder. Aquí está el sentido profundo de la tan criticada identificación de Estado y ordenamiento jurídico (de poder y sistema normativo): presuponer un Estado distinto del ordenamiento jurídico no significa otra cosa que volver a plantear una vieja hipostasis mítico-antropológica que remite a la primitiva concepción totémico-sacrificial del poder. El poder no es para Kelsen una cosa, una sustancia, una mercancía: no es un *bien* del que hayamos sido expropiados y del que debamos o podamos “reapropiarnos”. A diferencia de cuanto postulaban el iusnaturalismo moderno y el marxismo (y no hay que olvidar aquí que Kelsen siempre planteó su crítica al marxismo como crítica a una variante del derecho natural), el poder no es algo sustantivo que se pueda enajenar por contrato, sino más bien un instrumento de gobierno de los comportamientos de los individuos cuya lógica impone *vínculos específicos* a todos los sujetos (clases, *elites* políticas) que históricamente tienen que “gestionarlo”.

Las consideraciones kelsenianas se sitúan, por tanto, en un nivel de abstracción más elevado, y en un cierto sentido metahistórico, respecto de las de Weber. No cabe duda, sin embargo, de que ambas tienen *también* un alcance histórico preciso, una muy determinada declinación diacrónica: cuanto más se secularice el poder, tanto más perderá los rasgos personalistas y arbitrarios y asumirá los de la certeza y la impersonalidad. Certeza e impersonalidad son precisamente las prerrogativas esenciales de la forma jurídica, entendida por Kelsen en el sentido que ésta asume en la escuela alemana del derecho positivo, de von Gerber a Laband y a Jellinek. *El derecho como sistema y como ordenamiento positivo es, por tanto, la forma que el poder estatal asume plenamente en la época de la secularización.*

La racionalidad viene así a coincidir con la normativización de las relaciones de poder. Dentro de este espacio epistemológico encontramos reformulado el tema clásico de la soberanía, que viene convencionalizado en la categoría destinada a representar el presupuesto formal de la unidad de las calificaciones normativas: la norma fundamental (*Grundnorm*). Esta operación de axiomatización de la soberanía no implica de hecho en Kelsen —como algunos de sus críticos han supuesto— una indiferencia respecto de las transformaciones sociales (y de las exigencias de una constante adecuación de la forma jurídica a las realidades que derivan de aquéllas). Al contrario: el hecho de que el *universum* de la soberanía se pueda recomponer ya *sólo convencional-*

mente, no significa sino que la convencionalización es el único instrumento de control del *multiversum* social que nos queda (para darse cuenta de que las cosas son así, basta leer uno de los más importantes escritos políticos de Kelsen, *Von Wesen und Wert der Demokratie*, publicado en 1922 y vuelto luego a publicar en 1929 con numerosos cambios—, donde la recepción de los nuevos rasgos de la sociedad de masas viene sustentada en la desencantada proposición nietzscheana: “El Estado es el más frío de todos los monstruos. Miente fríamente. De su boca sale esta mentira: ‘Yo, el Estado, soy el pueblo’”).

Existe, sin embargo, un límite de la concepción kelseniana, inherente al doble código categorial que ésta sigue manteniendo —y ello a pesar de la crítica al desdoblamiento de Estado y derecho— en la forma del binomio validez/eficacia. Este último se dispone en perfecta simetría con el par derecho-fuerza (*right-might*), que remite a su vez a la “pro-custiana” dicotomía constitutiva de la teoría pura del derecho: la de *Sein* (ser) y *Sollen* (deber ser). Esta cadena de reenvíos la encontramos enunciada por el propio Kelsen en la sección de la *General Theory of Law and State* dedicada a la “nomodinámica”: “Admitido que la validez de un orden jurídico depende de su eficacia, queda uno expuesto al error de identificar los dos fenómenos y definir la validez del derecho como su eficacia, o al de describir lo jurídico en virtud de juicios sobre el ‘ser’ y no en virtud de reglas sobre lo que ‘debe ser’. Ensayos de esta especie se han hecho a menudo y han fracasado siempre. Pues si la validez del derecho es identificada con un hecho natural cualquiera, resulta imposible comprender el sentido específico en que el orden jurídico se dirige hacia la realidad y aparece frente a ella. Sólo si admitimos que el derecho y la realidad natural, el sistema de las normas jurídicas y la conducta real de los hombres, el ‘deber ser’ y el ‘ser’, son dos reinos diferentes, podrá la realidad coincidir con el derecho o ser contraria a él, y será posible caracterizar el comportamiento humano como legal o ilegal. La eficacia del derecho pertenece al reino de lo real y es llamada a menudo *poder del derecho*. Si sustituimos la eficacia por el poder, entonces el problema de validez y eficacia se transforma en la cuestión más común del ‘derecho’ y el ‘poder’. En tal supuesto, la solución aquí ofrecida resulta simplemente la afirmación de la vieja verdad de que, si bien el derecho no puede existir sin el poder, derecho y poder no son lo mismo. De acuerdo con la teoría presentada en estas páginas, el derecho es un orden u organización específico del poder.”

Por tanto: derecho y poder, validez y eficacia, deber ser y ser. La teoría normativista no pretende ser una innovación en el contenido de la concepción clásica del poder como “monopolio de la fuerza física legítima”, sino únicamente suministrar “su exacta formulación”, lo que equivale a decir su completa formalización y axiomatización. No debemos, sin embargo, quedarnos en el dualismo de *Sein* y *Sollen*, que a menudo y de buen grado Kelsen tiende a configurar como dos series perfectamente paralelas. En el derecho hay que ver, más bien, un “deber ser” completamente particular: la particular declinación del *Sollen* que —a diferencia de la norma ética— es capaz de generar relaciones *objetivas*, de instituir vínculos no meramente subjetivos o psicológicos, sino *positivos*. El derecho se configura por tanto —yendo más allá de la letra de Kelsen— como un puente entre las dos series paralelas, como el *medium* emblemático de conversión del deber ser en el ser: la norma jurídica es productora de realidad en la forma de la objetivación. Si esto es, aun a grandes y generalísimos rasgos, el perfil epistemológico característico del programa kelseniano, ¿dónde reside la aporía de que antes se ha hablado?

A diferencia de lo que comúnmente se cree, la aporía de la concepción kelseniana no está en realidad en una ingenua atribución de prioridad a la norma respecto del momento material-efectivo de la fuerza. Al contrario, el modo en que dicha concepción plantea la cuestión de la clausura del sistema resulta absolutamente isomórfico respecto de los modelos que sitúan en el vértice el momento de la fuerza o de la soberanía como *summa potestas*: la peculiaridad del derecho respecto de otros tipos de normas está en el hecho de ser un “ordenamiento coactivo” (es decir, un ordenamiento que descansa sobre la fuerza y que tiene en la fuerza su verdadero contenido específico). El sistema normativo posee —al igual que los modelos clásicos de soberanía— la prerrogativa de la *autofundamentación* y, en consecuencia, de la constitución de la propia identidad a través de una clara delimitación de los confines. De aquí también su carácter de exclusión y de producción de latencia (efecto de la discriminación entre la realidad normativa y la no normativizada). En sustancial continuidad con el concepto weberiano de racionalidad, Kelsen asigna a la proyectualidad normativa del derecho el significado de una conexión de sentido (y de fin) relativa y parcial, que no puede ser revestida con ninguna connotación axiológica sino al precio de una profunda recaída en la ideología. En este sentido, el ordenamiento jurídico estatal posee los caracteres de autonomía for-

mal y ausencia de fundamento que lo distinguen, sin posibilidad de equívoco, de las estrategias de fundamentación propias del iusnaturalismo (remisión del ordenamiento positivo a una Norma dotada de valor absoluto) y que permiten superar el obstáculo epistemológico de la “escuela histórica”. El problema crucial no es, por tanto, el del consenso, sino el de la efectividad. El sistema de normas debe poderse extender, reformar, replicar y optimizar para cumplir una apreciable función de *duración* de las relaciones de poder: aquí está el núcleo duro de la réplica de Kelsen a Schmitt, que dramáticamente sitúa el eje de la polémica fuera de la abstracta contraposición de “decisionismo” y “normativismo”: si, en efecto, por decisionismo se entiende solamente que no hay derecho fuera del que ha sido puesto, *estatuído* por la soberanía estatal, no se ve por qué no se deba considerar “decisionista” también a Kelsen; si con este término se postula, por el contrario, la posibilidad de un poder fundado en actos de voluntad discrecionales, ¿sobre la base de qué criterio se distinguirá la soberanía legítima del arbitrio sino sobre el de la capacidad de “normar” la decisión para constituir una relación de poder duradera?

La aporía del discurso no está, pues, en sostener la necesidad de una regulación de la fuerza y de una normación del proceso decisional capaz de traducir el código del poder del paradigma de la sustancia al de la función. Más bien está en la identificación de la relación funcional con el sistema de las normas (según el típico postulado de la doctrina *pura* del derecho). La norma como tal, en efecto, no es capaz de poner diques a la tasa de contingencia que entra en el sistema. Pero para captar bien las modalidades de la génesis de esta aporía, es necesario recapitular brevemente los pasos de nuestro discurso, para luego poder proceder ordenadamente a la deducción de las consecuencias.

La fuerza del programa kelseniano —que en su interés por reformular en términos lógico-constructivos rigurosamente formalizados la teoría clásica de la soberanía (la propia de la tradición del *jus publicum europaeum*), representa quizás el punto culminante de la inteligencia jurídica de este siglo— está, como se ha visto, en el hecho de asumir la idea del poder como estructura funcional, lo cual consiste en no resolver la formalización, o necesaria regulación, de la *Macht*, del poder *de facto*, en ninguna de las determinaciones particulares, sino antes bien en hacerla coincidir con una compensación dinámica y multilateral del conjunto. Su debilidad reside, por el contrario, en haber resuelto este pro-

ceso en términos de “transformación del poder en derecho”: el sistema jurídico representa para Kelsen el lugar más eficaz de selección de la instancia material y de garantía de la diferenciación como proyecto de gobierno sobre el acontecer real. Este sistema, sin embargo, no es capaz de contener su propia tasa de contingencia normativa a causa de la impotencia de la teoría normativa *pura* (impotencia inherente al *modo* en que ésta realiza el tránsito del modelo sustancial al modelo funcional del poder) para hacer frente a los presupuestos dinámicos que ella misma atribuyó al sistema autónomo de producción de la contingencia. El elemento aporético en cuestión —que se manifiesta en la hipertrofia del concepto de validez— está firmemente anclado en el tratamiento dado por Kelsen al problema de la forma.

En cuanto *puesta*, en cuanto deber ser objetivo (opción selectiva productiva de objetividad), la forma expresa a pleno título la instancia material: es la única existencia racionalmente expresable, decible, declinable de dicha instancia. El problema de la ciencia es, por consiguiente, puramente morfológico. Pero la metamorfosis no es más que el llegar-a-ser, el ser-puesto de la forma como existencia jurídica *válida*. En el criterio de validez está, entonces, el cerebro y el corazón del proyecto de racionalización del poder planteado por el normativismo. Pero sobre la base del criterio formal-puro de validez, todo evento nuevo que, en su emergencia, presente perfiles problemáticos es susceptible de calificación normativa. La teoría kelseniana no dispone de diques, de dispositivos de control para poner límites a esta consecuencia, en la medida en que el principio de validez garantiza solamente la potencialidad de crecimiento y optimización *interna* del sistema. Queda así peligrosamente al descubierto el problema de la *estabilidad*. El sistema, condicionado por el axioma de clausura que le impone la teoría pura, no es capaz por tanto de limitar la tasa de contingencia normativa provocada por él mismo. Para ello hace falta un filtro más poderoso que la norma: hace falta la *institución*.

V. DE LA NORMA A LA INSTITUCIÓN: EL “SISTEMA ABIERTO” DE NIKLAS LUHMANN

A la misma conclusión llegan los desarrollos de la ciencia jurídica en Alemania, que se ve obligada a recurrir al paradigma sistémico precisamente para resolver esta aporía de la concepción kelseniana. En este marco se inserta el punto de partida de la investigación de Niklas Luh-

mann, que si por un lado está vinculado a la sociología estructural-funcional de Parsons, por otro se sitúa en línea de continuidad con la tradición del positivismo jurídico. Con una diferencia decisiva, sin embargo: en relación con la línea Jellinek-Kelsen, cae el postulado de la distinción axiomática entre “jurídico” y “sociológico”. La autonomía específica del ámbito jurídico es ciertamente confirmada; pero ahora viene motivada sociológicamente, a la luz de una teoría evolutiva del sistema social: la diferenciación progresiva del derecho (entendido como derecho positivo) se considera un resultado del proceso de secularización y “complejización” (en este sentido, el análisis luhmanniano aparece mucho más cercano a la acepción weberiana —expresada en la sección de *Economía y Sociedad* dedicada a la *Rechtssoziologie*— que a la kelseniana del “sistema jurídico”). Pero lo que más importa, en el marco general de nuestro discurso, es la nueva metamorfosis de la categoría de racionalidad que la teoría de Luhmann representa tanto respecto al eje Weber-Kelsen, como respecto al eje Weber-Parsons. Metamorfosis que, para ser captada en su significado efectivo, requiere un examen —aunque sea muy rápido y sumario— del trasfondo cultural y categorial del que esta teoría ha tomado sus elementos constitutivos.

Luhmann entiende su propia concepción como una sección o una variante de la Teoría General de Sistemas. La *General Theory*, o “teoría sistémica”, nace en torno a 1950 por obra de Ludwig von Bertalanffy (un biólogo que tuvo estrechas relaciones con el “Wiener Kreis”) y se difunde rápidamente en el ámbito de la cultura anglosajona, especialmente norteamericana, estableciendo significativas relaciones interdisciplinarias con la teoría de las decisiones. En su intento de superar, en el estudio de los fenómenos vivos, los modelos mecanicistas propios de la física y de la química clásicas, Bertalanffy introduce una distinción que también juega un papel fundamental en la obra de Luhmann, la distinción entre “sistema cerrado” y “sistema abierto”: mientras el primero está inexorablemente sometido, en virtud del segundo principio de la termodinámica, a las leyes de la entropía —es decir, al desorden y a la degradación energética—, el segundo puede hacer frente a tal riesgo gracias a una ininterrumpida absorción de la energía presente en el ambiente (absorción que también tiene lugar en condiciones de aparente inactividad del sistema).

El primer postulado en el que se especifica la variante de la Teoría General de Sistemas propuesta por Luhmann está, en un aspecto funda-

mental, en línea con el planteamiento iniciado por Weber: el sistema no es un conglomerado de individuos (es decir, un grupo o conjunto de grupos), sino un *conjunto de acciones*. Es la acción, entonces, y no el individuo, la célula de aquel sistema social que la concepción clásica de la *politike koinonia* o de la *societas civilis* —de Aristóteles a los modelos contractualistas de la filosofía política moderna hasta los sistemas de la primera filosofía positivista (de Comte a Durkheim)— nos había acostumbrado a concebir, más o menos explícitamente, en términos de *organismo*. Este axioma de la teoría luhmanniana tiene un corolario concreto que la pone en estrecha relación con la teoría de Talcott Parsons: las acciones de un mismo individuo pueden entrar (y de hecho, en una sociedad compleja, entran) en sistemas o subsistemas distintos. Los límites de los sistemas no tienen, por tanto, una naturaleza física.

Este postulado de partida, sin embargo, no se obtiene simplemente de un desarrollo, sino también de un alejamiento respecto del modelo funcional-estructural de Parsons (con el cual Luhmann había entrado en contacto en los primeros años sesenta, con ocasión de una *stage* en Harvard). El verdadero punto de partida de la construcción teórica luhmanniana lo constituye, en efecto, la *crisis del funcionalismo clásico* y de la prospectiva macrosociológica que éste había pretendido fundamentar. Luhmann acepta de hecho las críticas dirigidas al funcionalismo causalístico de Malinowski, Radcliffe-Brown, Merton y el mismo Parsons, por exponentes del neoe empirismo lógico como Carl Gustav Hempel y Ernest Nagel. En el paradigma estructural-funcionalista “puro”, el modelo lineal-causal en realidad no estaría superado, sino simplemente reemplazado por la relación entre la función y la acción: la segunda sería a la primera lo que el efecto a la causa. Para Luhmann, en cambio, la función no puede constituir una razón suficiente de que se realice una acción ni, en consecuencia, un esquema predictivo de la misma digno de ser tenido en consideración. No siempre una causa es suficiente por sí sola para producir un efecto, así como no siempre una causa produce el mismo efecto; por el contrario, causas distintas pueden producir un efecto idéntico. Hace falta, pues, un paradigma funcional más elástico y comprensivo que el diseñado por los “funcionalistas” como *Ersatz* o transliteración del modelo causal.

El otro postulado sobre el que se sostiene la construcción teórica de Luhmann viene representado por el par sistema-ambiente (*System-*

Umwelt), constitutivo de la variante *sociológica* de la teoría sistémica, en cuanto tiene como objeto exclusivo los sistemas abiertos. La adopción de este par implica, en principio, un distanciamiento del enfoque estructuralista que, aun utilizando la noción de sistema, ignora el problema de los límites externos del sistema y de sus relaciones con el ambiente. Desde el momento en que, gracias al postulado antiorganicista, el sistema “no es todo” (es decir, no es capaz de comprender en sí la totalidad de las manifestaciones vitales de los individuos), se deduce de ello que *el ambiente está constituido para Luhmann por el hombre mismo*, o lo que es igual, por todo aquello que se opone a las interrelaciones del sistema como la dimensión de una complejidad humana no formalizada.

Esta redefinición del par sistema-ambiente permite a Luhmann retranscribir e incorporarse dos códigos categoriales distintos que él intenta hacer complementarios o, en todo caso, compatibles: el que toma prestado de la antropología filosófica de Arnold Gehlen y el que recoge del principio cibernético de la *requisite variety*, o variedad necesaria, de W. Ross Ashby. De la teoría antropológica de Gehlen —que reelabora en clave institucional los motivos de la filosofía existencial— procede la idea de la complejidad como producto de una falla imposible de colmar entre posibilidad y realidad, mundo imaginado y mundo efectivamente experimentado por el hacer de los sujetos; mientras del teorema cibernético de Ashby —oportunamente dilatado y generalizado— extrae la idea de la estabilidad y la supervivencia de un sistema, como capacidad del mismo de responder, con respuestas diferenciadas, a la “peligrosa” variedad ambiental, traduciendo la *complejidad externa* en *complejidad interna*.

En esta transcripción tienen su origen dos pasos decisivos de la teoría luhmanniana:

- 1) los sistemas sociales, al igual que los sistemas individuales, son capaces de realizar sólo parcialmente las posibilidades ofrecidas por el ambiente; de esta desproporción entre potencialidades ambientales y capacidad de actuación de las mismas por parte del sistema depende el carácter fundamental del mundo: la complejidad;
- 2) todo sistema social tiene, por consiguiente, como problema y tarea prioritarios —condición de la propia seguridad, estabilidad y supervivencia— la *reducción de la complejidad*, la selección de los per-

files ambientales relevantes para los propios fines, así como contener las “posibilidades excedentes”, es decir, el *quantum* de potencialidad no realizada que continuamente *rebosa*.

VI. LAS INSTITUCIONES COMO ESTRUCTURAS DE PREVISIBILIDAD: “DOBLE CONTINGENCIA” Y MECANISMO REFLEXIVO

Nuestra consideración de la teoría luhmanniana podría estar expuesta, sin embargo, al riesgo de caer en una parcialidad demasiado obvia si no se precisase —en este punto— que los postulados referidos más arriba hunden sus propias raíces en una tesis que Luhmann enuncia, ya en el curso de la célebre controversia con Jürgen Habermas (1971), en términos de teoría de la evolución: “En el curso de la evolución humana aumenta la complejidad social, es decir, el número y los tipos de experiencia posibles. Este crecimiento de la complejidad no se da en cada uno de los sistemas individuales, sino en la sociedad en su conjunto. Desde ésta se excita un impulso a la adaptación de todos los sistemas individuales que deben vivir en una sociedad de complejidad cada vez más alta, y por tanto, en un mundo cada vez más complejo.” De este proceso de constante complejización —que para Luhmann se corresponde con la creciente secularización y positivación de los principios normativos sobre los cuales se sostiene la sociedad— se deriva que la complejidad del mundo es lo mismo que su *contingencia*: contingencia significa que no es posible prever y predeterminar por completo *cómo* van a realizarse las posibilidades seleccionadas por un sistema; es decir, significa asumir la eventualidad de que dichas posibilidades se realicen incluso de una manera distinta u opuesta a las expectativas. De ahí los riesgos para la seguridad del sistema representados por los efectos de las expectativas defraudadas, de lo cual deriva una intrínseca *necesidad de previsibilidad* del sistema sobre el comportamiento de los agentes sociales. El instrumento que hace efectiva esta previsibilidad, mediante una reducción de la complejidad, es la *estructura*. La estructura sirve para seleccionar, entre las varias alternativas posibles de comportamiento, un campo restringido de alternativas probables: de este modo, la estructura cumple la función de reducir el riesgo de defraudar expectativas inducido por el crecimiento de la tasa de complejidad-contingencia.

La contingencia, sin embargo, no es unidireccional, sino recíproca: es este el sentido en el que Luhmann habla de “doble contingencia”. El mantenimiento de la cohesión social requiere, por tanto, no sólo que se forme un consenso amplio sobre los comportamientos asimilables, sino también prever/atender las expectativas que los otros tienen de ciertos comportamientos: y es a esta noción de “expectativa de las expectativas” a la que Luhmann refiere su concepto de interacción social. En otros términos, hacen falta estructuras de expectativas en las cuales nos situamos en el punto de vista de las expectativas de otro. Pero ni siquiera así es posible hacer frente de manera adecuada a los riesgos de lo imprevisto y de lo desconocido: y es en este punto donde Luhmann introduce la función de la estrategia normativa representada por el derecho. Así como para el concepto de sistema social el referente lo constituía sobre todo la teoría de Parsons, para el concepto de norma jurídica Luhmann se refiere sobre todo a la concepción de Hans Kelsen, con el cual comparte el análisis del proceso de secularización como gradual positivación del derecho y progresivo distanciamiento de la norma respecto de los vínculos teológico-religiosos primero, e iusnaturalistas después. Se trata, sin embargo, como ya se señaló antes, de una recuperación que hace deslizarse la problemática de la autonomía del momento jurídico hacia el terreno sociológico, con la consiguiente definición —completamente extraña a la teoría pura kelseniana— de la norma como estructura de previsibilidad, marco de anticipación del futuro y de englobamiento de lo que de hecho podría ocurrir de forma distinta a las expectativas. En cuanto “estabilizadas de modo que resistan a variaciones de la situación de hecho” —según la definición dada por Luhmann en su *Rechtssoziologie* de 1972— las normas representan estructuras de expectativas cuyos mecanismos tienen el objetivo de evitar que los efectos de las futuras desilusiones superen el umbral de tolerabilidad del sistema. Sin embargo, si el incremento de la tasa de complejidad y contingencia induce una creciente positivación de las estructuras normativas e institucionales, ¿qué garantiza a estas últimas las prerrogativas de estabilidad y, al mismo tiempo, ductilidad, que les permite hacer frente a la amenaza representada por la presión ambiental? Para eludir este engorroso obstáculo, Luhmann hace entrar en juego otra categoría clave de su concepción: la categoría del “mecanismo reflexivo”.

En efecto, es a través de la noción del mecanismo reflexivo como el “desencantamiento” luhmanniano se explicita —en el nivel de la teoría

política— en sus manifestaciones más llamativas y aparentemente más escandalosas, las que ponen al descubierto el carácter exclusivamente ritual-procedimental ya de los valores políticos fundamentales de la cultura “paleo-europea”, desde las ideas de democracia y participación a las de derechos fundamentales y justicia. Nos encontramos así con que tesis enunciadas en clave de teoría general en obras como *Soziologische Aufklärung* (La Ilustración sociológica, 1970) o *Zweckbegriff und Systemrationalität* (Concepto de fin y racionalidad sistémica, 1968), encuentran su correlato politológico inmediato en obras como *Grundrechte als Institution* (Derechos fundamentales como institución, 1965) y *Legitimation durch Verfahren* (Legitimación por procedimiento, 1969), o en los importantes ensayos recogidos en *Politische Planung* (Planificación política, 1971). También la legitimación de las decisiones vinculantes (las delegadas al sistema político o, más precisamente —en virtud de sus mayores capacidades de formalización—, al subsistema administrativo-jurisdiccional) se realiza de hecho mediante un mecanismo reflexivo: a través de la fijación de *procedimientos*, sean electorales, legislativos o judiciales. La incertidumbre del resultado del procedimiento viene eliminada, a lo largo del procedimiento mismo, mediante un “proceso selectivo de decisión” que cumple la función concreta de elaborar decisiones vinculantes. La teoría oculta —o si se prefiere, la filosofía espontánea— del procedimiento se basa en la hipótesis de que el procedimiento mismo, al insertar al individuo en un juego de roles (y al permitir la “participación” de los individuos en el resultado final) haría de válvula de escape de los resentimientos y de las críticas y, por tanto, favorecería no sólo la realización sino también la aceptación de las decisiones. A la blasonada categoría del “consenso” (considerada en toda caso válida por autores como Habermas y Apel, de acuerdo con su programa de una comunidad de la comunicación basada en una ética racional postconvencional) Luhmann contrapone una idea del ritual de la participación o del ceremonial de los procedimientos en la que los mecanismos de duplicación de las estructuras sirven para vincular progresivamente el comportamiento de las partes en una “cadena de promesas”: efecto vinculante reforzado por el hecho de que el lenguaje de los actos procesales no es el de ninguna de las partes implicadas en el intercambio y en el conflicto sociales, sino el de la policía, el tribunal o la ley.

VII. PODER DIFUSO Y “POLÍTICA RESTRICTIVA”

Queda de relieve en este punto la crucialidad del momento político en el marco de la teoría luhmanniana, que, respecto del modelo estructural-funcional de Parsons, tiende a acentuar *simultáneamente* los caracteres del despliegue “en horizontal” y de formalización “protegida” (es decir, provista de una arquitectura institucional) *de la racionalidad sistémica*. Para cumplir el imperativo de estabilidad —que Luhmann reformula tras haber declarado la caducidad de la antítesis de “orden” y “conflicto”— interviene aquí la distinción formal entre Estado y poder. Esta última responde a una doble exigencia:

a) *del lado del Estado*, a la exigencia de dar, en el ámbito de las interacciones funcionales del sistema, una autonomía (relativa) al sistema político; a este respecto, el elemento de novedad del análisis de Luhmann no está en realidad —como han sostenido algunas críticas demasiado superficiales y expeditivas— en la irreverencia de considerar la democracia una simple técnica: tal reducción procede de hecho de Kelsen, y una confrontación sería debería por tanto referirse en primer lugar a las *premisas lógicas* del célebre ensayo kelseniano de 1920 (que en mi opinión determina tanto a las teorías del elitismo democrático como a las posteriores teorizaciones del “intercambio político”); la novedad está más bien en el hecho de teorizar el proceso de autonomización de la instancia decisoria del sistema en términos de sustracción del subsistema administrativo (y en especial del subsistema jurisdiccional) a las turbulencias de un mercado político respecto del cual los filtros de los partidos, presionados por la demanda creciente de comunicación simbólica (y por tanto de poder), no son suficientes por sí solos para garantizar la necesaria rapidez y eficiencia de las decisiones;

b) *del lado del poder*, la distinción responde por el contrario a la necesidad de subrayar —a partir de la célebre cuatripartición parsonsiana de la comunicación simbólica (dinero, poder, amor, verdad)— cómo el poder no es una sustancia concentrada en uno o más lugares topológicamente delimitables de la sociedad, sino un medio de comunicación dotado de un código simbólico específico que circula ampliamente por todos los subsistemas; también en este aspecto, sin embargo, el análisis luhmanniano no se limita a retomar el de Parsons, sino que lo reformula e innova en algunos aspectos sustanciales.

En su volumen de 1975 dedicado al concepto de *Macht* (es decir, de “fuerza” entendida como “poder de hecho”), Luhmann intentó una puesta a punto de esta controvertida categoría del pensamiento político occidental, proponiendo una redefinición de la misma en términos sistémicos formalizada con más rigor que en la línea Weber-Parsons. Al igual que otros códigos simbólicos que catalizan el flujo de las relaciones sociales (dinero, amor y verdad), el poder “no es una esfera perfectamente autárquica, sino que depende de otros factores en todo lo que se refiere a las condiciones en que aquel puede realizarse, así como a las necesidades y las pretensiones a que está unido.” De esta forma, Luhmann propone una definición del poder que se distancia no sólo de la tradición de la filosofía política clásica, sino también de la teoría del poder formulada por Weber: si bien la fuerza física constituye en el conjunto del nivel social la *base* del poder, la condición para que pueda generalizarse es que el recurso efectivo a la violencia pierda actualidad, es decir, no sea pensado como *ultima ratio* puesta en el vértice de una escala de presiones cada vez más intensas.

Se dibuja así el característico perfil ambiguo de la concepción luhmanniana del poder: si como código simbólico está destinado —en una sociedad compleja— a generalizarse convirtiéndose en “poder difuso” (no por casualidad alguno ha intentado, a este respecto, un paralelismo —en realidad algo arduo— entre Luhmann y Foucault), como poder político no puede en cambio gozar de las prerrogativas del *centro* o del *vértice* que le asignaba la teoría clásica, sino que antes bien tiene que cumplir las tareas específicas que le vienen asignadas por el proceso de diferenciación funcional y de especialización: “Sólo en sistemas muy simples el uso... de la coerción puede ser centralizado.”

Esta idea de fondo encuentra un desarrollo y una precisión posterior en la teoría de los “sistemas autorreferenciales” diseñada por Luhmann en los últimos años —desde los ensayos recogidos en los dos tomos de *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Estructura social y semántica, 1980 y 1981) al libro *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat* (Teoría política en el Estado de bienestar, 1981), hasta el recientísimo *Soziale Systeme* (Sistemas sociales, 1984)—, de la cual emerge una definición de las sociedades altamente diferenciadas y “multimediales” como verdaderos y auténticos *sistemas sin centro*: “una sociedad articulada en subsistemas no dispone de ningún órgano central. Es una *sociedad sin vértice y sin centro*”. Luhmann establece una relación directa

entre el aumento de la capacidad autorreferencial del sistema (es decir, de autoconstituir en él mismo sus propias condiciones de reproducción) y la progresiva *pérdida del centro*, en un proceso caracterizado por “un inmenso crecimiento de comunicaciones altamente especializadas y de éxitos de las comunicaciones”: estos dos aspectos —autorreferencia y ausencia de centralidad— son mutua y estrechamente interdependientes y forman, juntos, las condiciones para una respuesta eficaz del sistema a un desafío ambiental que se está perfilando como el factor decisivo del futuro. Para interpretar la realidad política emergente de semejante situación no sirven ya, para Luhmann, los clásicos esquemas binarios (como conflicto/orden, progresista/conservador, derecha/izquierda), sino que hay que identificar el lugar genérico preciso de fenómenos que estamos acostumbrados a denotar con la tradicional nomenclatura de la “crisis”: patologías, estrangulamientos, etc.

Sobre estas premisas se asienta el complejo diagnóstico luhmanniano del Estado del bienestar. El *impasse* que las tendencias evolutivas del Estado contemporáneo han generado en el funcionamiento del sistema social puede, esquemáticamente, reconducirse a un tipo de ideología muy influyente de la que las políticas del *Welfare* son consecuencia: al realizar la que Luhmann llama una “inclusión política” de la población, el Estado social ha propagado la ilusión de una renovación de la función central de la política en un sistema social que —por sus rasgos de diferenciación funcional— no está en condiciones de tolerarla. El hecho de que exista una ideología del *Welfare State* no quiere decir que esta expresión tenga la misma dignidad teórica que el concepto de Estado de derecho. A diferencia de este último, el Estado de bienestar opera sólo con un *feed-back* positivo, nunca con un *feed-back* negativo. En otros términos: se ve obligado a producir constantemente más complejidad sin al mismo tiempo estar en condiciones de disponer filtros selectivos capaces de limitar los efectos de aquélla. Por esta razón, a diferencia del *Rechtsstaat* —que Luhmann asume en la acepción del derecho público continental, presente en Alemania en la línea que va de Carl Schmitt a Ernst Forsthoff—, el *Welfare State* no constituye un modelo teóricamente “representable”, sino solamente un casual y caótico ensamblaje de “prácticas”, de medidas de política económica y social que a menudo se yuxtaponen y a veces incluso se contradicen.

Pero la alteración más grave y llamativa a que da lugar esta ilusión de renovar la centralidad de la política en una sociedad compleja, se refiere justamente a las relaciones sistema-ambiente. El efecto específico de las políticas de *welfare* es el de inflacionar expectativas que acaban todas dirigiéndose a la política; esta última se encuentra así *sobrecargada* de problemas que, en el actual nivel de complejidad, deberían en cambio ser distribuidas funcionalmente también entre los otros subsistemas. Para llenar el peligroso *gap* que el Estado de bienestar ha terminado por determinar entre “pretensiones” y “realidades”, para Luhmann sólo hay un camino: contraponer a las ilusiones ideológicas (por muy influyentes que sean todavía) de una política expansiva, la única política que puede proponerse en las sociedades contemporáneas: la que él llama “política restrictiva”.

La “concepción política expansiva” es la que —tanto por la “derecha” como por la “izquierda”— se conecta con las tradiciones paleoeuropeas que atribuyen a la política un papel guía, el de proveer a la consecución de la “vida buena”, una vida “digna del hombre”. Para esta concepción, la política sería “el último destinatario de todos los problemas que siguen sin resolverse”, una especie de “vértice jerárquico”, la “última instancia”. La “concepción política restrictiva”, por el contrario, ve en la política sólo “una función entre otras muchas”; la política aporta una contribución tanto más eficaz cuanto mejor conoce los límites de sus posibilidades de actuar e intervenir. Lo cual no excluye, según Luhmann, que se tenga en cuenta la conexión entre la política y los demás ámbitos funcionales. Es más, precisamente una concepción política restrictiva hace posible, por primera vez, definir desde qué punto de vista los ámbitos regulados por los otros tres códigos simbólicos fundamentales —es decir, el ámbito de la economía (dinero), el de la ciencia y la educación (verdad) y el de la vida familiar (amor)— dependen del funcionamiento “racional” de la política.

¿Qué conclusiones pueden extraerse de esta rápida reseña de las metamorfosis del concepto de “racionalidad política” y del examen del modo en que éstas son recogidas y registradas en la obra de Niklas Luhmann? ¿En qué medida es posible asumirlas como indicadores “idealtípicos” de otros tantos cambios provocados por la dinámica real de la sociedad contemporánea en la cuestión del poder (y de las *relaciones entre poder y “tiempos” de las transformaciones sociales*)?

Es ciertamente posible —y completamente legítimo— detectar en el precipitado propositivo y “terapéutico” de la teoría sistémica resonancias quizás nada casuales de los conocidos temas de la crítica neoconservadora al *Welfare State*. Esto no quita, sin embargo, que responder a un planteamiento teórico en términos polémico-prácticos siga siendo, se quiera o no, un distintivo de subalternidad. De la misma forma, fracasa el propósito de muchas de las críticas neomarxistas que imputan a Luhmann como límite de su modelo (Habermas, Offe, Deutschmann, Hirsch) la ausencia en éste de una teoría morfológicamente determinada de las tendencias de crisis del sistema. Esta “laguna” se debe en realidad a la simple pero decisiva circunstancia de que el enfoque sistémico de Luhmann no tiene ninguna necesidad de semejante teoría. Y ello precisamente en razón del propósito que constituye el fondo de su modo de construirse. La potencialidad de la “crisis” —de la eventualidad del colapso de los dispositivos de control y de reducción de la complejidad— está ya incluida en el postulado subyacente a la pareja sistema-ambiente (retranscripción, en un cierto sentido, de la dualidad weberiana racionalidad formal/ racionalidad material): el axioma de la imposibilidad de salvar la desproporción entre posibilidades ambientales y capacidad de realización de éstas por parte del sistema. El límite insuperable de la “racionalidad sistémica” (de manera no tan diferente, por lo demás, a como ocurre con los “límites” weberianos de la “racionalidad formal”) se presenta, pues, en la forma del *quantum* de fuerza inactuada que continuamente *rebosa*. Es decir, en la forma de un *possible logicum* que el sistema no está en condiciones de realizar.

Responder a la *transliteración neoclásica del problema del poder* —de Weber a Parsons, de Kelsen a Luhmann— sin edulcorar la dureza de sus consecuencias e implicaciones prácticas, es posible sólo profundizando en un aspecto: comprobando si los pasos de la investigación que la configuran, en el sentido en que Luhmann los presenta como figura disolvente de los ontologismos de la “vieja Europa”, no hundan sus raíces en una cuestión estrictamente ontológica: la de la *indeterminación de la tasa de complejidad ambiental* (planteada dicha tasa en situación de constante crecimiento). Pero incluso una vez comprobada la naturaleza metafísica del problema, ¿qué nos asegura que ello sea un factor de debilidad —y no de fuerza— de aquella “transliteración”?