

Rodrigo González Acevedo.  
Universidad Mayor.  
[ragonza3@uc.cl](mailto:ragonza3@uc.cl)

MESA 15 | Lectura, reconstrucción y formulación de teorías sociales: cuestiones metodológicas de la investigación en/sobre teoría.

## **ILUSTRACIÓN SOCIOLÓGICA: El motivo filosófico en la sociología de Niklas Luhmann**

*El camino que conduce hacia lo concreto exige desviarse hacia la abstracción.*

Luhmann (1985: 10)

### **Introducción**

Desde los inicios de su carrera académica, Niklas Luhmann sostuvo que una ruptura respecto a la tradición del pensamiento vétero europeo es condición de posibilidad para la construcción de una teoría de la sociedad moderna. De esta forma, la teoría de sistemas luhmanniana se posiciona, como pocas, radicalmente alejada de los proyectos clásicos de la filosofía, al menos, a la hora de considerar los conceptos heredados de esta última.

En efecto, la teoría de Luhmann se autodescribe como un nuevo punto de partida, y se observa desde fuera, al menos en principio, de toda tradición filosófica. ¿Por qué es necesario para la teoría de Luhmann que la teoría sociológica realice una ruptura respecto a la tradición vétero europea? Sabemos la respuesta del autor alemán: no es posible realizar una descripción adecuada de la sociedad moderna con estos conceptos. Sin embargo, lo que no queda del todo claro en esta autodescripción de la teoría de sistemas es *cómo* la narración de la ruptura afecta la comprensión de las pretensiones de la teoría misma, junto con los alcances y límites por ella propuestos.

El presente artículo busca dar cuenta de la relación problemática entre Luhmann y la filosofía moderna, sugiriendo que su quiebre con la tradición vétero europea es más bien una continuación de la misma antes que un nuevo punto de partida. Como señala Peter Sloterdijk, el trabajo de Luhmann se ha transformado en un verdadero umbral: “después de Luhmann es el nombre de un corte, de una epojé, en el sentido tradicional de la palabra, que designa tanto

la cesura como el tiempo que le sigue” (Sloterdijk 2011: 56). En este sentido, el objetivo del presente artículo consiste en repensar el concepto de ruptura pretendido por Luhmann<sup>1</sup>.

Es importante destacar que la relación de Luhmann con la filosofía se ha visto opacado por la ironía de sus críticas, al menos cuando señala los límites del pensamiento metafísico y los correlatos ontológicos que de él emergen. Mi propósito es argumentar que la ruptura y distancia que toma Luhmann con la filosofía al describir su teoría de la sociedad tiene un alcance mucho mayor que los irónicos límites de la metafísica. En primer lugar, busco rescatar la herencia y el carácter filosófico de la teoría de Luhmann y, por otro, mostrar que la relación entre sociología y filosofía expresada en la teoría de sistemas es una forma interesante de diálogo y debate entre ambas.

Quisiera argumentar aquí que lo que distingue la relación de Luhmann con la filosofía es un *motivo filosófico* discernible dentro de su trabajo intelectual. La tesis que defiendo es que la teoría luhmanniana no tiene sus fundamentos principales en conceptos de la cibernética o la biología (como al autor le gusta sostener) sino, más bien, en la crítica y replanteamiento que hace de la tradición filosófica desde la Ilustración. En su pretensión por elaborar una descripción adecuada de la sociedad, el trabajo de Luhmann tiene en sí mismo la necesidad de vincular sociología y filosofía; la descripción de su teoría social no puede liberarse de los fundamentos que operan en su quiebre con la tradición filosófica.

Propongo que estas preguntas pueden iluminarse mediante el motivo filosófico luhmanniano posible de ser reconstruido sobre la base de tres dimensiones intrínsecas a su teoría: primero, la *indicación* de los problemas filosóficos como sustento de su teoría de la sociedad; segundo, la *tematización* sociológica de éstos en el desarrollo de su proyecto; tercero, la *clarificación* de la tradición desde la imagen de sociedad que se desprende de su teoría.

Con esto, se resalta en Luhmann un tipo de actitud que es afín a todo proyecto intelectual que busque establecer una teoría de la sociedad: elabora una crítica del pensamiento vigente, crea un nuevo argumento teórico y busca posicionarse como punto de partida. Si el motivo

---

<sup>1</sup> Peter Sloterdijk cuestiona especialmente la intención de Luhmann por generar una ruptura con la tradición, afirmando que su proyecto intelectual es un punto de llegada en el largo camino por generar un sistema teórico de carácter general tal como el de Hegel (Sloterdijk 2009: 2-3). Si bien se tiene en consideración esta afirmación respecto a la ruptura de Luhmann, el énfasis está puesto en el motivo de dicha afirmación, vale decir, en porqué precisamente esta habría de convertirse en un punto de partida.

filosófico es una indicación, la crítica y la ruptura como tal se hacen desde algún lugar; consiste en una toma de posición.

Para ilustrar lo anterior, tomo en consideración el título *ilustración sociológica* que Luhmann utilizó para identificar su trabajo teórico en los años setenta. El título de ilustración, al menos en su sentido tradicional, es un punto de partida que aparece alejado de la comprensión del objetivo de la teoría de sistemas de Luhmann. ¿Acaso este título apela a una contra-ilustración o es que Luhmann es un ilustrado? Y en este caso, ¿qué quiere decir Luhmann por “ilustración” específicamente? Para evaluar esto, me acerco a la relación que Luhmann establece con la filosofía de Kant. En especial, considero esta relación porque, por un lado, pocos filósofos son tomados tan explícitamente por Luhmann como Kant<sup>2</sup> y, por otro lado, debido a que la idea de ilustración de este último en el plano de un proyecto científico tiene considerables elementos que resaltan la deuda de la teoría luhmanniana con el proyecto kantiano.

En función del problema antes descrito, la propuesta de este artículo es como sigue: (1) parto por realizar una descripción detallada de la emergencia del motivo filosófico de Luhmann. Luego (2), sigo con lo que juzgo como la dimensión objetual de la teoría de Luhmann en referencia a la problemática kantiana del conocimiento y el concepto de Ilustración, especialmente, en consideración del título del proyecto primero de Luhmann: *Ilustración sociológica*. Posteriormente, (3) muestro el despliegue de las dimensiones del motivo filosófico luhmanniano como forma del sentido fuerte de ilustración. Finalmente, (4) concluyo con una reflexión sobre la relación de Luhmann con la filosofía y de cómo su idea de ruptura clarifica la reflexión sobre lo que él mismo esperaba de su sociología.

## **1. Develando el motivo filosófico de Luhmann: un paso más allá de la ruptura**

La relación entre Luhmann y la filosofía es problemática debido a que su obra puede ser vista como un intento por negar el estatuto que la filosofía se otorgaba a sí misma en tanto ciencia que fundadora de los principios de la realidad humana (Thornhill 2012a). De esta forma, Luhmann realiza una ruptura con todo el pensamiento de la tradición que obstaculice una

---

<sup>2</sup> Véase Luhmann (2006; 2009).

descripción adecuada de la sociedad moderna. Sin embargo, la explícita sociología de Luhmann ha sido imputada por más de un intelectual que ha visto en ella parte de la tradición filosófica.

Entre los más categóricos, Jürgen Habermas ha dicho que Luhmann es “un filósofo en piel de sociólogo” (Habermas, en Bolz 2006: 35) y que su teoría de la sociedad “inspirándose en Maturana y otros, ha extendido y flexibilizado hasta tal punto los conceptos básicos de la teoría de sistemas, que ha logrado convertir a esta en la base de un paradigma filosófico capaz de competir con las demás (Habermas 1990: 32). Tal lectura, más que alabar la pretensión filosófica de la teoría de Luhmann, busca colocarla dentro de los postulados de la filosofía del sujeto que Habermas (1989) rechaza.

Sin embargo, Habermas es muy poco considerado con las pretensiones de Luhmann y su teoría de la sociedad. Si bien Luhmann discute de manera ardua con la tradición metafísica y normativa que se reformula a partir del advenimiento de la Modernidad, hay que entender por qué realiza dicho diálogo y ruptura, y no simplemente señala que lo que pertenecía al sujeto ahora pertenece al sistema.

Para dar cuenta del motivo filosófico de Luhmann recordemos la pregunta fundamental de sus trabajos: ¿cómo es posible el orden social moderno? Para dar cuenta de esto, Luhmann vio como necesario el quiebre con la tradición vétero europea. En efecto, con esta pregunta la interrogación kantiana por las condiciones de posibilidad del conocimiento es traspasada a las ciencias de lo social; en particular, permitió a la sociología separarse de la tradición filosófica, para dar cuenta de lo estrictamente propio de una teoría científica de la sociedad. La sociología nace a partir del desarrollo de su objeto propio, es decir, la sociedad; así, los problemas que en ella se presentan desbordan el marco epistemológico de la relación trascendental sujeto-objeto, volviendo insuficiente la ontología filosófica.

En este sentido, la sociología de sistemas no se cuestiona desde una dependencia epistemológica particular sino que, como sistema autónomo de la ciencia, nace a partir de la misma diferenciación sistémica de la sociedad. En este sentido se entiende cuán necesario es para Luhmann el quebrar con una tradición cuyas limitaciones conceptuales le impiden explicar un proceso del que se ha dado cuenta, vale decir, la transformación de una sociedad estratificada en una funcionalmente diferenciada.

El movimiento que Luhmann pretende es, en este sentido, metodológico y no ontológico: lo que pone en cuestión no es la realidad del mundo sino que la manera de aproximarse él. Esto no quiere decir que en una teoría como la de Luhmann no existan repercusiones en su relación con la filosofía en términos ontológicos y trascendentales. En este caso, el problema epistemológico de Luhmann se solapa con un problema ontológico, puesto que “la epistemología no es inherentemente o necesariamente incompatible con la ontología; después de todo para la tradición metafísica ¿Qué es conocimiento sino conocimiento de la realidad?” (Rasch 2013: 38. trad. mía). Al menos uno puede cuestionarse esto cuando tenemos en consideración el cambio en la estructura social que es propio a la diferenciación funcional; se trata del primer golpe a la tradición del pensamiento metafísico. Sin embargo, se deben tener las precauciones necesarias para no caer en afirmaciones apresuradas que nos lleven por el camino equivocado.

Cuando Luhmann autonomiza la sociología respecto a la filosofía está tomando en serio la diferencia empírico/trascendental al señalar que lo trascendental es contingente, dependiente de quien observa y se autodescribe. El trascendentalismo –en oposición a la descripción empírica y operativa de la sociedad moderna– se rechaza porque no existe una idea regulativa que permita observar la unidad del mundo y de la sociedad en su totalidad. La ontología es una decisión por la unidad monádica en el pensamiento vétero europeo. Si para la tradición el *ser humano* es una ontología aplicada al ser humano<sup>3</sup>, para la teoría de sistemas el ser humano es un fenómeno de autorganización intransparente, imposible de verificación empírica, y no solo un *abstractum* que debe quedar postulado en calidad de garante de la estructura normativa de la sociedad (Luhmann 1996: 249). La semántica del sujeto es una entre tantas formas en que la sociedad se ha autodescrito en cuanto sociedad, y donde el concepto de sujeto se diluye con otros como los de ser humano o individuo.

¿Es entonces posible pensar la relación de Luhmann con la filosofía del pensamiento vétero europeo? Aquí sostenemos que sí, sin embargo, para pensar esta relación el concepto de ruptura se nos vuelve insuficiente. Esto, debido a dos razones: primero, porque considerar

---

<sup>3</sup> Como señala Daniel Chernilo, el valor de la sociología depende de esas relaciones con la tradición para la forma en que las ciencias sociales se comprenden a sí mismas (Chernilo 2013; 2014). La búsqueda de la idea de lo humano como de humanidad en la teoría social, Chernilo lo ha denominado “Sociología filosófica” (véase, su “Epílogo” a este libro).

filosóficamente la teoría de Luhmann quiere decir, al menos en parte, llevar su crítica hacia los límites de la propia autocritica del pensamiento de la tradición vétero europea (Thornhill 2012a) y, por otro lado, porque pensar desde dicha crítica significa considerar los propios límites de la teoría de Luhmann (Stahelli 2012). Al hablar de los límites de Luhmann, refiero a esa posición en que es posible pensar la relación que él tiene con la filosofía desde la misma ruptura.

Propongo pensar la relación de Luhmann con la filosofía a la luz del motivo filosófico que existe en su teoría de la sociedad. Motivo filosófico no lo entiendo como motivación, sino como *posición*, específicamente desde la ruptura, donde se realiza una indicación, tematización y clarificación de los límites de la tradición para que la sociología alcance una teoría adecuada de la sociedad. Luhmann, para criticar y romper con la tradición vétero europea y su lastre –y a la vez superarla– debe indicarla; debe señalar de qué se quiere separar. En ese sentido, motivo filosófico es la escisión como forma que separa dos momentos y que, por lo tanto, los supone: motivo filosófico es un movimiento en tanto Luhmann pretende la superación de los límites cognitivos de cada indicación filosófica.

En este sentido, no es del todo falsa la afirmación de Habermas cuando señala la herencia de la filosofía del sujeto en Luhmann, no obstante, ella es injusta si es que no se toma en cuenta lo que éste se proponía ni se observa el movimiento que realiza tanto dentro como fuera de la tradición. Su teoría se vuelve valiosa precisamente en tanto no es filosofía, cuestión que no quita las implicancias filosóficas de conceptos tales como *humano*, *sentido*, *razón*, *espíritu*, *sujeto* o *conciencia*, pensadas desde el inevitable despliegue de la diferenciación de las operaciones sistémicas que Luhmann sostiene desde la complejidad. No se trata de la justificación del mundo (como la crítica de Habermas) sino que, por el contrario, se trata de iniciar la pregunta por las condiciones de posibilidad de todo juicio normativo en la sociedad moderna y, en consecuencia, de transparentar aquellas posiciones. Pero en este sentido, Luhmann mismo no puede sino tener una posición al respecto.

Lo que quiero señalar es que el motivo filosófico de Luhmann se encuentra inherente en la estructura misma de su teoría, sin embargo, él no es explícito en relación al mismo. En este caso particular, quiero hacerme cargo del concepto de ilustración al que indica directamente la pregunta de Kant por el conocimiento. En efecto, es allí donde sin querer acontece aquello

que Luhmann no deja del todo claro: el concepto de Ilustración en su sentido fuerte. Para esclarecer esto, es necesario remitirnos a la discusión que Luhmann sostiene con Kant. Esto es un paso previo necesario para luego poder clarificar las dimensiones del motivo filosófico.

## **2. Ilustración sociológica: ¿contra ilustración al proyecto kantiano?**

Sobre la Ilustración, Kant no dudó en describirla como la época de la crítica. En el siglo XVIII, respondía a la pregunta *¿qué es la Ilustración?* diciendo que aquella correspondía con la salida del hombre respecto a su minoría de edad; como el momento en que logra valerse de su propio entendimiento (Kant 2004). La crítica es aquí entendida como aquella facultad que permite juzgar la legitimidad de lo que se presenta arbitrariamente como tradición y que no está fundado en la clarificación de la razón como capacidad del sujeto que ha alcanzado su mayoría de edad.

En términos estrictos, la crítica se erige en oposición a la metafísica de la tradición religiosa en la búsqueda de las condiciones que aseguren el lugar del sujeto y un orden justo basado en la autonomía del uso de la razón. Kant (2004) nos habla de una minoría de edad autoculpada, porque la Ilustración no se refiere a la superación de la falta de conocimiento, sino a la falta de voluntad y decisión del hombre para hacerse cargo de sí.

De este modo, Luhmann señala que por ilustración entenderá aquella “aspiración de organizar las relaciones humanas a partir de la razón, en libertad respecto a todas las ataduras de la tradición y el prejuicio” (Luhmann 1973: 93). Seguramente no existe nada tan alejado del proyecto luhmanniano que dicha afirmación... más cuando él se plantea como contrario a los supuestos de la razón humana. ¿Será entonces que el proyecto de Luhmann pueda describirse como una contra-ilustración?

Para nuestros propósitos esto es relevante pues, en sus primeros años, Luhmann llama *Ilustración Sociológica* a su proyecto teórico. ¿A qué se refiere con esto? La respuesta más conocida es que Luhmann define su proyecto científico como ilustración sociológica, dando cuenta que su estudio de la sociedad encierra un aparato interpretativo que permite dar cuenta de la forma en que éste se autoconstituye al mismo tiempo que la sociedad se vuelve objeto de sí misma. En este sentido, Luhmann no es un Ilustrado, pero no se cierra a una lectura

ilustrada de su trabajo en tanto proyecto científico (Rasch 2000). El objetivo de Luhmann es poder señalar en su descripción científica las operaciones que generan el fenómeno que se quiere observar. Lo que pretende no es tanto una crítica que se hace historia en nombre de la Ilustración y que entiende a la crítica como médium para la realización de una humanidad plena (Luhmann 2007: 758). Para Luhmann, aquello eliminado por la ilustración tradicional es justamente la clave que ha de manifestarse en la ontología constructivista-radical<sup>4</sup> por él defendida, como clarificación para el proyecto científico de la sociología por conocer la sociedad, haciéndose cargo de los límites de la ilustración. Sin embargo, este “conocer” la sociedad que se identifica como “ilustración sociológica”, implica observar las formas del conocimiento sin realizar idealizaciones (tales como las que suele elaborar la tradición).

Es por ello que personas como Chris Thornhill (2012b) han dicho que el trabajo de Luhmann debe ser considerado no tanto como un desmontaje destructivo del proyecto filosófico, sino como el reflejo de una reconstrucción sociológica de la Ilustración. Si adherimos a esta idea, lo que Luhmann quiere delimitar por medio de la crítica al proyecto crítico de la Ilustración es nada más que el objetivo de toda su vida, a saber, desarrollar y entregar a la sociología un proyecto científico propio. Es así, que para delimitar el problema del objeto científico –para él, la sociedad–, Luhmann procura definir los contornos de la ciencia, cuestión que Kant ya había descrito magistralmente en su *Crítica de la razón pura*.

Para Kant, el punto de partida radica, por un lado, en la dificultad para comprender el objeto –y no en el objeto mismo– y, por otro lado, en cómo uno lo define. El acto cognoscitivo es una operación que se da en la razón, esto implica un giro en la forma a través de la cual entendemos nuestra relación con la realidad, giro que intenta dar cuenta del rol de la razón y su alcance en el acto de conocer (*KRV*, B XXVII). El entendimiento posee las leyes y reglas mediante las cuales este conocimiento tiene la posibilidad de constituirse y donde se forma a través de estas facultades de la razón. Pero, Kant para resolver la contradicción de la naturaleza de la razón (la ambición de extenderse a todas las cosas en sí), planteará que lo que es objeto del conocimiento no es la cosa en sí, sino los fenómenos como cosas dadas a

---

<sup>4</sup> En ese sentido, constructivismo radical hace referencia al estudio empírico de la sociedad desde sus operaciones. No existe un lugar para conocer la totalidad de la sociedad, sino que se debe aceptar la contingencia de las distinciones por las cuales se observa. Por lo tanto, refiere al estudio de la “realidad” que se nos presenta y al cómo se interpreta, planteando a las ciencias sociales una manera adecuada de conocer su objeto de investigación. Véase, Luhmann (2002).

la razón, y no independientes de ella. Kant se pregunta, entonces, si este tipo de conocimiento existe. Y la respuesta será afirmativa, pues ¿de dónde iba a sacar la experiencia misma su certeza si todas las reglas según las cuales ella procede fueran siempre empíricas y, por tanto, contingentes?

La ilustración sociológica de Luhmann, transformará en afirmación la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad del conocimiento: precisamente porque no tenemos acceso a la realidad podemos conocerla (Luhmann 2006: 242). En efecto, un giro ontológico propiciado por Luhmann se da en su constructivismo radical, donde sumerge la distinción empírico/trascendental e intenta definir el conocimiento de la realidad social moderna, que se presenta en la dificultad de una realidad incognoscible en su totalidad, pero que, sin embargo, existe. Es lo que más tarde se denominará ontología del observador.

Ilustración sociológica es aquella que se pregunta por las condiciones de posibilidad, por las operaciones que hacen posible una descripción de la existencia de la sociedad; de esta forma, no necesita presuponer algo así como un orden trascendental. Si bien, dada su complejidad, la realidad no puede ser conocida, esto no quiere decir que la realidad no exista; esto expresa sencillamente que la realidad no existe para el conocimiento (Rasch 2013: 39). Luhmann es un realista en tanto se opone a los juicios posmodernos que relatan la pérdida de un mundo al cual poder hacer referencia y así conocer. Después de todo Luhmann hace referencia a sistemas reales. Lo interesante es que, a su vez, es un constructivista en cuanto critica el prejuicio metafísico que determina el mundo idealmente (Luhmann 1998). Lo que se pueda decir de la sociedad es explicado desde la sociedad, donde el fundamento es sustituido por un test de reflexividad de la propia teoría.

Las premisas de la razón universal, que se preguntaban por la unidad de un mundo en común, se reemplazan por la diferenciación operativa de sistemas y la observación de segundo orden. La diferenciación sujeto/objeto es reemplazada por la distinción sistema/entorno (Luhmann 2006: 244) y la distinción empírico/trascendental por operación/observador. El punto de vista trascendental se vuelve un punto de vista supuesto del mundo, y como *a priori* no se puede observar.

En este caso, la ilustración de la crítica kantiana sobre el conocimiento puro se ve envuelta en una peligrosa reducción: la regulación ideal del conocimiento trascendental, por medio de

un sujeto racional, cuya operación es la síntesis o unidad de la diversidad (Luhmann 2009). Como crítica a la ilustración de la razón trascendental, Luhmann habla de una ilustración sociológica en tanto la unidad no refiere a una distinción particular como la del sujeto racional, sino que a la diversidad de la complejidad. La tarea científica que Luhmann atribuye a la sociología consiste en observar cómo la sociedad opera y se diferencia en una pluralidad de distinciones, planteando el problema de la contingencia del mundo social (Luhmann 1973: 97).

Si la razón de la filosofía de la Ilustración era una posición que negaba lo otro no ilustrado bajo sus pretensiones de universalidad, Luhmann opone un concepto sin límites para los límites de la crítica de la ilustración tradicional: la complejidad (Stäheli 2012: 111). Sin límites porque señala que la Modernidad que produce la razón es una entre otras, siempre quedando distinciones sin ser seleccionadas; es una, pero no todas las posibilidades (Luhmann 1998: 44). No existe un criterio racional que pueda controlar el mundo complejo en toda su magnitud y, por lo tanto, Luhmann presenta la constatación empírica de la realidad: su enorme complejidad y la constitución racional de sistemas sociales autorreferentes.

El mundo se crea en cada distinción que reduce la complejidad. La unidad de la diferencia es la relación entre identidad y lo distinto: es indiferente a lo extraño por cuanto se distingue de aquello, pero, para reafirmarse como identidad, refiere a ese exterior. Así, la unidad de la diferencia, por ejemplo entre lo racional y lo irracional, no es posible de ser observada si no se reflexiona sobre dicha distinción. Para ello, la sociología tiene que prescindir de fijar posiciones para describir lo correcto y desprenderse de toda explicación de la constitución de la sociedad actual que descansa en alguna forma de necesidad (Luhmann 2007). La cuestión estriba en que la sociología todavía no ha alcanzado la posición de ciencia autónoma de la sociedad porque no ha logrado dar cuenta de los límites de las pretensiones de la Ilustración filosófica y de la contingencia de las distinciones que la sustentan. Ese es entonces el punto de partida para una descripción de la realidad de la sociedad a la que los seres humanos hacemos referencia.

De esta forma, se da cuenta respecto a cómo Luhmann señala su proyecto científico en tanto *ilustración sociológica* y, en consecuencia, nos describe la manera en que el concepto de ilustración es utilizado por él de manera sociológica. Esta sería una comprensión “débil” del

concepto de ilustración, en el sentido de no contemplar su relación con la filosofía y la tradición de este concepto. En consecuencia, cabe preguntar respecto a cuáles son las consecuencias para la comprensión de su propia teoría el utilizar el concepto de ilustración y qué elemento no está explicitado cuando se utiliza el concepto de ilustración en la teoría de Luhmann. Para responder estas preguntas, se presentan, a continuación, las dimensiones del motivo filosófico como indicación del sentido fuerte de ilustración en la sociología de Luhmann y como elemento fundamental para entender el objetivo de su proyecto intelectual.

### **3. El motivo filosófico como sentido fuerte de la Ilustración: indicación, tematización y clarificación**

Para dar cuenta del motivo filosófico de Luhmann se ha adoptado la distinción entre sociología y filosofía, específicamente, entre el proyecto ilustrado de Kant y lo que sería la ilustración de Luhmann. A continuación, argumentamos que el motivo filosófico que se encontraría en la pretensión de la teoría de Luhmann, responde a la pregunta respecto a lo que entiende –en un sentido fuerte– por Ilustración. En base a esto, afirmo que él es más ilustrado de lo que sus ironías hacen creer.

Parto afirmando que el motivo filosófico señala que Luhmann toma una posición frente al problema de la Ilustración y que, como toda posición, tiene un punto ciego. Su crítica como ruptura necesaria para que la sociología alcance una teoría de la sociedad adecuada, es una posición que devela al menos una intención. Esta toma de posición nos señala que la ruptura como crítica a la tradición no puede dejar atrás aquello que niega; más bien es la continuación de un problema. Tal como hacía Kant siglos antes, Luhmann necesita la ruptura para dar cuenta que desde su posición puede criticar la semántica disponible, proponer una alternativa y posicionarse como un nuevo punto de partida. Para desplegar esto, haremos referencia a las tres dimensiones del motivo filosófico.

En primer lugar, como *indicación*, Luhmann refiere al problema ontológico de la Ilustración kantiana y de la razón del sujeto autónomo. Si volvemos a la crítica de Luhmann, a su quiebre con la tradición, *Ilustración sociológica* es, principalmente, un esclarecimiento de los límites del concepto de Ilustración utilizado por la filosofía. No es posible señalar cómo se constituye

la sociedad moderna bajo una pretensión universal orientadora como lo fue la razón de la filosofía ilustrada. La unidad de una distinción no está dada ontológicamente, sino que la unidad se constituye en la medida que existe una selección. Lo que se puede numerar se puede disolver de nuevo, siempre que haya una necesidad operativa para ello (Luhmann 1998: 45). Los límites de la Ilustración están en que ella no puede dar cuenta de lo que queda latente en su distinción. Luhmann señala entonces que es necesaria una distancia. Esta distancia se debe al aumento de complejidad que sale a la luz cuando se cuestiona el *ethos* ilustrado; de esto se sigue que Luhmann busque elaborar un concepto ampliado de ilustración (Luhmann 1973).

Hay una posición desde la diferencia como forma de explicar adecuadamente la sociedad, en la cual el observador se vuelve agente activo de esta realidad, por lo que debemos tomar en consideración los peligros de dicha afirmación. “Trascendental es lo que da garantía de verdad en los cuerpos filosóficos referidos; operación es la garantía de realidad en el constructivismo sistémico” (Mascareño 2010: 13). Si la observación misma es una operación, el problema no es que exista una ontología, sino que existen muchas; de esto se desprende que dicha posición tiene rendimientos concretos en la realidad, entregándonos una imagen de lo que es y puede ser la realidad misma. Entonces, si alguien quisiera objetar el constructivismo radical del observador de Luhmann, debe hacerlo por medio de una operación que le permita distinguir y que, por lo tanto, ratifique el mundo como operación.

En segundo lugar, Luhmann *tematiza* el proyecto de la ilustración desde el concepto de razón. El camino científico de Luhmann lo llevará a oponer al sistema de pensamiento filosófico la constitución de sistemas sociales que trabajan con distinciones. ¿Cómo logra hacer esto? Por medio de la transformación de otro concepto clave de la ilustración filosófica: el paso de un sujeto racional a un sistema que se vuelve racional. En palabras de Luhmann, el concepto de autorreferencia ha sido removido de su lugar clásico en la conciencia humana o en el sujeto, siendo trasladado a campos del objeto, es decir, a sistemas reales como objetos de la ciencia. Con ello se gana distancia respecto de los problemas meramente lógicos de la autorreferencia (1998: 55). De este modo, al diferenciarse unos de otros, los sistemas construyen internamente el valor rector que los orienta; esta imagen se encuentra orientada por la misma

diferenciación como parte de la arquitectura teórica que reemplaza a la estructura del entendimiento kantiana.

Así, para Luhmann, la sociología como ciencia abarca sistemas sociales con miras a la posibilidad de incrementar su potencial para la concepción y la reducción de complejidad. En la medida en que lo hace, difunde la conciencia de la ilustración (Luhmann 1973: 137). Este quiebre con la razón es ilustrado por medio de la emancipación de sí misma, la que le da movimiento y la vuelve autocrítica. Para Luhmann, al volverse contra sí misma en la Modernidad, la razón se ha vuelto vagabunda y los límites del ser humano dejan de ser los límites de la sociedad (Bolz 2006: 14). Si la primera Ilustración tuvo lugar a través de un proceso de emancipación por medio de la razón, el intento de Luhmann por alcanzar un concepto ampliado de ilustración se efectuará mediante una emancipación de la razón, en otras palabras, una razón autocrítica de sus límites. Luhmann señala que “a través de la sociología podemos descubrir lo que echamos de menos: la clarificación de la ilustración. La sociología no es ilustración aplicada, sino ilustración clarificada: es el intento de alcanzar los límites de la ilustración” (Luhmann 1973: 95).

Me parece que la respuesta de Luhmann es clara: el quiebre de la razón ilustrada no le quita pretensión ilustrada a la ciencia. Los límites de la ciencia son sus propias operaciones, su propia descripción y, por lo tanto, la pretensión de esa autonomía de Luhmann queda sin indicar. El problema es que el punto de referencia científico abre un horizonte. La razón sistémica da esta posibilidad, no la deja quieta, continúa el proceso de ilustración porque él mismo no tiene dónde llegar aún... como Kant ya sostenía dos siglos atrás. Si bien aquella razón trascendente se vuelve funcional, esa funcionalidad refiere a lo trascendente cuando ella misma aspira a clarificar a la tradición y a la sociología.

La última dimensión del motivo filosófico es la *clarificación*, que se puede observar en el interés de Luhmann por convertir su teoría en un punto de inicio. En efecto, la obra de Luhmann como una forma de ilustración es un intento de lograr la autonomía, la mayoría de edad de la sociología, donde esta debe hacerse cargo de los problemas que antes se referían a la trascendentalidad. El fin de Luhmann es alcanzar un alto grado de abstracción para así poder dar cuenta de la autodescripción de la sociedad moderna en tanto ella debe hacerse cargo de un mundo inalcanzable, en el que ella misma se ha vuelto incomprensible.

En este punto, resulta interesante el ejercicio de Thornhill (2012b), quien ubica la obra de Luhmann en el contexto de una segunda Ilustración. Thornhill observa que en la teoría luhmanniana existe un cambio metodológico que se configura en una dialéctica de la ilustración entre filosofía y sociología. Mi interpretación es que la dialéctica de Luhmann tiene el objetivo, por un lado, de borrar todas las suposiciones metafísicas de la Ilustración pero, por otro, de validar los principios de ésta, por lo que el progreso para Luhmann conserva el problema filosófico y, no obstante, lo supera mediante la dimensión científica.

La clarificación derivable de la ilustración sociológica de Luhmann da cuenta de los costos asociados a traspasar los límites clarificados a través de la reflexión de la racionalidad sistémica. De esta forma, la ilustración de Luhmann, como consecuencia de su visión de la sociedad moderna, “puede ser vista como un reflejo de recuperación crítica pero comprensiva del principio ilustrado de auto-determinación racional” (Thornhill 2012b: 68, trad. mía). De esta forma, la crítica ilustrada es transformada por una sociología reflexiva. Entonces, más que eliminar la Ilustración filosófica, Luhmann quiere conservarla mediante un intento de ilustración ampliada.

Para Luhmann, el único problema de la Ilustración filosófica en el desarrollo de una ciencia de la sociedad moderna era “la encarnación de una racionalidad externa para medir el orden normativo de la sociedad” (Thornhill 2012b: 77, trad.mía). Si Kant entendió el siglo XVIII no como la época de la Ilustración sino como un proceso de ilustración, Luhmann entiende que, para que la ciencia progrese y se vuelva autónoma, debe comprender que no avanza hacia una solución para la descripción adecuada de la sociedad moderna, sino hacia un mejor discernimiento del problema en cada momento determinado.

Lo que está en el centro de la propia teoría de Luhmann es que toda constitución puede observar su propia operación al reflexionar sobre sí misma y ponerse en relación con la diferencia. “Las alternativas a la ilustración se hacen también legibles como alternativas de la ilustración” (Stäheli 2012: 111). Desde allí es posible señalar cuáles son los límites, disponer de ellos y comparar con lo que queda latente. Visto de esta manera, el trabajo de Luhmann, más que un quiebre con la filosofía ilustrada, constituye una forma de conciliar las pretensiones de la razón universal con una ciencia que permita realizar una descripción de las descripciones de la sociedad moderna. El límite de la clarificación sistémica es la

misma imagen de sociedad orientada por la diferenciación que Luhmann nos propone. Esto es posible entendiendo el sentido fuerte de Ilustración, como hemos señalado, que la sociología alcance su mayoría de edad y, con ello, sólo le queda la alternativa de construir teóricamente una imagen de sociedad propia.

#### **4. Conclusiones**

Puestas las cosas de este modo, el trabajo de Luhmann presenta un compromiso por describir la sociedad de nuestro tiempo. Sin embargo, esto no se da de manera directa, en el sentido de atribuirse un compromiso normativo con ella, aunque sí opera a un nivel ontológico. Su falta de compromiso se ha visto como un acto conservador pero, más bien, es una posición que le permite decir cosas a favor como en contra de ella. Podemos concluir, que para poder observar las observaciones de la sociedad moderna, Luhmann toma la posición de una sociedad que está en constante cambio y, por lo tanto, es la única cosa que podemos afirmar con total seguridad. Ilustración sociológica es –en este primer momento– la observación de las operaciones en que emergen esos cambios y los problemas teóricos que se envuelven en esas descripciones, como fue el caso de la ilustración de Kant. Antes de volver a los clásicos o a la tradición, Luhmann construye un aparato teórico que le permita describir una sociedad que se identifica con los cambios.

Luhmann debe tomar una posición frente al problema de cómo solucionar la crisis de la sociología y la necesidad de romper con la tradición. No es una ruptura que se realiza en el vacío, sino es la necesidad que observa para entregar una teoría adecuada de la sociedad moderna al proyecto científico de la sociología. A pesar de que pretende una posición nueva, no es posible desarrollar dicha descripción teórica sin posicionarse al menos contra lo que se quiere superar. Si bien Luhmann proyecta su crítica como el desenvolvimiento de una forma, es una crítica como ideología en tanto se posiciona y da alternativa al proyecto de cómo se debería describir sociológicamente la sociedad, cosa que Luhmann sabía que estaba haciendo. El propósito fundamental de Luhmann es trascender la sociología de su época con la convicción de adherir un valor a dicha ciencia social: el de conocer adecuadamente la sociedad. En otros términos, este valor trascendental consiste en que la sociología debe

hacerse cargo de sí misma para alcanzar su mayoría de edad. Es en estos puntos del sentido fuerte de ilustración en Luhmann donde hemos situado el eje del motivo filosófico.

En primer lugar, motivo filosófico quiere decir que la teoría de Luhmann es una indicación constante a conceptos importantes de la filosofía; particularmente, en este artículo hemos indicado su indicación a la ilustración de Kant, señalando que la filosofía no nos entrega una descripción adecuada de la realidad humana<sup>5</sup>. En este sentido es Ilustración como crítica. En segundo lugar, y siguiendo al punto anterior, motivo filosófico quiere decir una tematización sociológicamente desarrollada de los problemas fundamentales de la historia de la filosofía propios de la tradición vétero europea. Es decir, ilustración sociológica como reconstrucción de la filosofía. Por último, motivo filosófico es aquí la clasificación ilustrada del pensamiento moderno y de la vida humana por medio de una imagen de sociedad derivada de la diferenciación funcional, es decir, Ilustración como imagen que orienta la descripción.

Así, crítica, reconstrucción y superación por medio de una nueva imagen son expuestas en la teoría de Luhmann ya no como autodescripción de la teoría (operación propia de la teoría de sistemas). Más bien, se expresan como relación y continuación de elementos ajenos a ella, pero que, no obstante, son imprescindibles para comprender el problema teórico luhmanniano y la crítica a los fundamentos ontológicos del pensamiento. La autodescripción de la teoría de sistemas y de la sociedad desprenden ellas mismas una imagen que autodescribe el bagaje cultural e intelectual desde Kant.

Consignar a Luhmann en la tradición no responde a un criterio crítico que lo signa como un conservador, sino que nos invita a comprender su obra haciéndonos cargo del motivo teórico que aparece en los comienzos de su carrera. El término ilustración remite a esa autonomía, a un propósito fundamental y trascendente. Sin embargo, como he mostrado, no es solo un punto de inicio; y en esa negación de uno de los mayores propósitos de Luhmann –ser precisamente un punto de partida– aparece su riqueza, en su contribución a la ciencia para conocer mejor a la sociedad toda vez que existan límites para conocerla. Si filosofía y sociología se encuentran en Luhmann, es precisamente porque en su “ilustración” aparecen

---

<sup>5</sup>Luhmann también indica a otros filósofos que no fueron desarrollados en este artículo como lo son Husserl o Hegel, pero que es posible relacionar también con el motivo filosófico aquí desarrollado. Para ver una introducción al pensamiento de Luhmann con la tradición de estos pensadores véase: Gumbrecht (2012).

tanto las operaciones que configuran la sociedad como la imagen de mundo(s) en que el ser humano se encuentra actualmente enfrentado, y que la filosofía por largo tiempo ha intentado señalar. ¿Acaso nos encontramos condenados a que la única forma de acercarnos al conocimiento de la sociedad sea por medio de la observación? Al menos, la observación de Luhmann así parece señalarlo, en la época del observador.

## **Bibliografía**

Bolz, Norbert. 2006. *Comunicación Mundial*. Buenos Aires: Katz Editores.

Chernilo, Daniel. 2014. "The Idea of Philosophical Sociology". *The British Journal of Sociology*, 65 (2): 338-357.

\_\_\_\_\_. 2013. *The Natural Law Foundations of Modern Social Theory. A quest for universalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gumbrecht, Hans Ulrich. 2012. "Old Europe and The Sociologist. How does Niklas Luhmann's Theory Relate to Philosophical Tradition?". *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação E-compós*, 15(3): 1-14.

Habermas, Jürgen. 1990. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.

Kant, Immanuel. 2009. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.

\_\_\_\_\_. 2004. *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza.

Luhmann, Niklas. 2009. *¿Cómo es posible el orden social?* México: Herder.

\_\_\_\_\_. 2007. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.

\_\_\_\_\_. 2006. "Cognition as Construction". En Moeller, H. (ed.) *Luhmann Explained: From Souls to Systems*, 241-260. Chicago y La Salle, Illinois: Open Court.

\_\_\_\_\_. 2002. "The Cognitive Program of Constructivism and Reality that Remains Unknown". En Rasch, W. (ed.) *Theories of Distinction. Redescribing the Description of Modernity*, 128-154. Stanford: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_. 1998. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.

\_\_\_\_\_. 1996. *Introducción a la teoría de sistemas*. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate. México: Anthropos.

\_\_\_\_\_. 1985. *El amor como pasión*. Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_. 1973. *Ilustración sociológica y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial SUR.

Mascareño, Aldo. 2010. "Construct this! O por qué el constructivismo sistémico es real". *Revista Mad*. 23: 9-24.

Rasch, William. 2013. "Luhmann's Ontology". En Anders la Cour y Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos (eds.) *Luhmann Observed. Radical Theoretical Encounters*, 38-59. Reino Unido: Palgrave Macmillan.

\_\_\_\_\_. 2000. *Niklas Luhmann's Modernity. The Paradoxes of Differentiation*. Stanford: Stanford University Press.

Sloterdijk, Peter. 2011. "Luhmann, abogado del diablo. (Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías)". En *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*, 55-92. Madrid: Akal.

\_\_\_\_\_. 2009. "Luhmann and Derrida". En *Derrida an Egyptian. On the Problem of the Jewish Pyramid*, 1-10. Cambridge: Polity Press.

Stäheli, Urs. 2012. "La ilustración sociológica de Niklas Luhmann". En Cadenas, Mascareño y Urquiza (eds). *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría. Aportes a los análisis de la complejidad social contemporánea*, 107-116. Santiago de Chile: Ril Editores.

Thornhill, Chris. 2012a. "Introduction: Luhmann and Philosophy". *Revue internationale de philosophie* 1(259): 5-7.

\_\_\_\_\_. 2012b. "Sociological Enlightenments and the Sociology of Political Philosophy". *Revue internationale de philosophie* 1 (259): 55-83.