

## **Crisis: ensayo de definición**

### **Crisis: definition essay**

José Luis Villacañas  
Universidad Complutense de Madrid

Fecha de recepción: 24.03.2013

Fecha de aceptación: 24.04.2013

#### **RESUMEN**

El ensayo se plantea a partir de Max Weber y, de entrada, aborda un síntoma que muestra hasta qué punto la previsión ilustrada de la historia nos acompañó hasta hace poco. Para ello se utiliza el asunto del muro de Berlín y su caída. Un segundo apartado argumenta que sobre esta base de estabilidad ilustrada se abrió paso, como su contrapunto de optimismo, un sentido de indisponibilidad de la historia, de vigencia de lo no previsible en ella, de lo que no está sometido al control humano. Estos dos primeros puntos se tratarán desde ideas que reflejan la obra de Reinhart Koselleck. En el tercer apartado se muestra la sustitución del concepto de “crisis” por el concepto de “riesgo” que ha propuesto Niklas Luhmann. Esta será la base de partida para recuperar el concepto de crisis de otro modo. Se realiza esto en el cuarto punto, al mostrar que la crisis puede ser el equivalente al concepto de catástrofe, pero referida al sistema psíquico. El siguiente apartado analiza este problema desde la noción freudiana de lo siniestro, para dirigirse a una conclusión en la que se intenta esbozar una teoría de la crisis.

**PALABRAS CLAVE:** crisis, riesgo, sistema psíquico, Max Weber, Reinhart Koselleck.

#### **ABSTRACT**

This essay is framed by the work of Max Weber and it approaches a symptom that shows to the point that the enlightened prevision of history continued until not long ago. The issue of Berlin's wall and its fall will be used. The second section explains that over this base of knowledge opened the doors, as its optimistic counterpoint, to a sense of historical unavailability, of validity about what it is not predictable in history, of what is not subjugated by human control. These two first points will be written from the perspective of the works of Reinhart Koselleck. The third part shows the substitution of the concept of “crisis” for the concept of “risk” that has been proposed by Niklas Luhman. This issue will be the base to reevaluate the concept of crisis in another way. This matter will be done in the fourth section, to show that crisis can be the equivalent to the concept of catastrophe, but related to the psychic system. The next section analyzes this problem from the Freudian notion of sinister, to reach a conclusion that attempts to outline a theory about crisis.

**KEY WORDS:** crisis, risk, psychic system, Max Webber, Reinhart Koselleck.

En este ensayo, como en otros, hablaré a partir de Max Weber<sup>1</sup> y abordaré (punto 1) un síntoma que muestra hasta qué punto la previsión ilustrada de la historia nos acompañó hasta hace poco. Usaré para ello el asunto del muro de Berlín y su caída. Luego (punto 2) argumentaré que sobre esta base de estabilidad ilustrada se abrió paso, como su contrapunto de optimismo, un sentido de indisponibilidad de la historia, de vigencia de lo no previsible en ella, de lo que no está sometido al control humano. Estos dos primeros puntos los abordaré desde argumentos que reflejan la obra de Reinhart Koselleck. En el punto 3 mostraré la sustitución del concepto de *crisis* por el concepto de *riesgo* que ha propuesto Niklas Luhmann. Este será el punto de partida para recuperar el concepto de crisis de otro modo. Lo hago en el punto 4 al mostrar que la crisis puede ser el equivalente al concepto de catástrofe, pero referida al sistema psíquico; en el punto 5 analizo este problema desde la noción freudiana de lo siniestro. En el punto 6 intento una conclusión para esbozar una teoría de la crisis.

## 1. La conciencia ilustrada de la historia

El concepto de crisis vuelve a estar operativo. Sin embargo, esta realidad no era una previsión ni un pronóstico dominante apenas hace unos años. Así que, una vez más, la crisis se ha abierto camino entre los diagnósticos previos que ya contaban con la ausencia de crisis. Sintomático fue que la caída del muro de Berlín y el colapso de la URSS no fuesen acontecimientos contemplados como crisis. Más bien, formaban parte de los sucesos previsibles. Confirmaban las premisas que se habían impuesto, sobre las evidencias históricas disponibles, desde los años del milagro alemán de posguerra. La caída del muro no hizo sino confirmar las evidencias que ya antes hicieron necesario levantarlo. Si existió un muro era porque Berlín occidental era más deseable. Su destrucción confirmó lo que se sabía. Que el régimen de la URSS no *podía* triunfar en la historia, considerada desde el largo plazo, era una previsión y un diagnóstico que habían hecho circular los enemigos de las sociedades cerradas. Para las ciencias sociales funcionalistas, tanto como para los filósofos humanistas, como Karl R. Popper o Ralf Dahrendorf, la praxis de libertad era completamente necesaria para garantizar el éxito de una sociedad y ofrecía su condición básica de autorregulación. La necesidad de defensas, propia de los regímenes socialistas, las elevaciones de muros, era un síntoma de su carácter artificial y una confesión de su destino improbable en el largo plazo. Podemos decir que el colapso del mundo soviético formaba parte de los pronósticos de las ciencias humanas y sociales y, ante todo, de la comprensión occidental de la historia como historia de la libertad. Formaba parte de aquella facultad de previsión kantiana que permitía considerar la historia como portadora

---

1 El punto de partida del ensayo es mi trabajo “El programa científico de Weber y su sentido hoy”, *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 4 (2010), pp. 167-193, y que desarrolla algunos anteriores sobre “Dilemas de la responsabilidad: una aproximación weberiana”, en M. Cruz y R. R. Aramayo (eds.), *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 89-115. Cf. también “Esferas de acción y sistema psíquico. Entre Freud y Weber”, en T. Rocha Barco (ed.), *Miscelánea Vienesa*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1998, pp. 219-249. Más recientemente, he abordado el asunto del capitalismo en “¿Tenía razón Weber? El problema del capitalismo occidental”, en J. C. Suárez Villegas (coord.), *Reforma Protestante y Libertades en Europa*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 229-255, y en “Weber y Foucault sobre la memoria de Europa”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 51 (2010), pp. 25-46. Ese mismo año analicé un tema cercano en “Weber: Modelos de Crisis”, en *Los pensadores de la crisis contemporánea. Marx, Weber, Keynes, Schmitt*, Valencia, Seminario Internacional de la UIMP, del 2 al 4 de diciembre de 2009.

de elementos a priori. “El muro caerá” era un enunciado de la previsibilidad histórica. Pero así es como lo veía el Occidente. Hoy sabemos que la decepción popular con la URSS fue mucho más tardía y, por cierto, bastante insensible a las previsiones occidentales.

Los más lúcidos observadores de posguerra, como A. Kojève<sup>2</sup>, pensaban por el contrario, que la carrera por el bienestar era idéntica en Occidente y en la URSS y que en realidad no iba a haber grandes diferencias entre un sistema y otro. El keynesianismo hermanaba las evoluciones de los lados de la Guerra Fría. Por eso, Kojève pudo sugerir que el fin de la historia no necesitaba del triunfo de Estados Unidos. Era un fin de la historia compartido y ya se estaba en él. Por fin, los seres humanos eran prescindibles. La historia iba sola y sólo necesitaba de la administración de las cosas. La noche polar que parecía temer Weber, se había echado sobre el mundo y había impuesto su lógica. Kojève, un ruso nacionalizado francés, miraba con los ojos de un observador mundial lejano y desinteresado, por mucho que trabajara para Francia. Sin embargo, no conviene olvidar el pequeño problema de la legitimación de aquella carrera por el mismo sistema productivo en Estados Unidos y en la URSS. Desde Kant ya se sabía la primacía de la comprensión práctica de la historia. Weber había sugerido que sólo en atención al valor surge la legitimidad. Profetizar la historia era posible si el adivino o profeta se emplea a fondo a realizar los sucesos que preanuncia. No tenemos aquí una mera autoprofecía<sup>3</sup>. Estamos en los terrenos de la razón práctica, un ámbito de lucha y de combate. El muro caerá, sí, pero nosotros haremos todo lo posible para que caiga. Para legitimar una lucha que en el fondo pugnaba por el dominio mundial al servicio de un aparato productivo, se defendió que en este lado del muro estaba todo lo que podíamos llamar la herencia de la Ilustración. Por tanto, la caída del muro era más o menos pensable en los términos que Kant había supuesto: “La razón práctica que dispone del poder”, lucha por el despliegue del estado de derecho y la democracia. Sólo así puede ganar la batalla histórica.

Por eso cuando cayó el muro de verdad, se reactivó el diagnóstico de A. Kojève, ahora por obra de Fukuyama<sup>4</sup>, con una variante. No había ganado un administrador del sistema productivo mundial, sino el defensor de la democracia liberal. Esta victoria hizo pensar que no existía un destino que pudiera imponerse a las sociedades occidentales desde fuera. La historia ya estaba plenamente disponible también como *política*. Lo único que reinaría en ella serían los derechos humanos, la sociedad liberal y la forma democrática. Como tiempo atrás había propuesto uno de los que estaba en el lado de acá de la trinchera, la historia no era sino la “temporalización organizada de la ética”<sup>5</sup>. Esto fue en el fondo lo que F. Fukuyama quiso decir al hablar del fin de la historia y lo que Amartya Sen remató con su

2 Cf. A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, París, Gallimard, 1991. Importante bibliografía: S. B. Drury, *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994; F. R. Devlin, *Alexandre Kojève and the Outcome of Modern Thought*, Lanham, University Press of America, 2004; M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Turín, Bollati Boringhieri, 2008; L. Niethammer, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, Nueva York, Verso, 1992; D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, París, Grasset, 1990; E. Castro, “De Kojève a Agamben: posthistoria, biopolítica, inoperosidad”, *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 7 (2008), pp. 71-96; J. Benoist, “La fin de l'histoire, forme ultime du paradigme historiciste”, en *Id.* y F. Merlini (eds.), *Après la fin de l'histoire*, París, Vrin, 1999, pp. 17-59.

3 I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, en W. Weischedel (ed.), *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, II, sec. 2, vol. VI, p. 351.

4 F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Macmillan, 1992.

5 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft, Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, “Über die Verfügbarkeit der Geschichte”, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, p. 268.

idea universal de la democracia<sup>6</sup>. La consideración que había que añadir a esta mirada era también la preferida de la Ilustración. Quien perdía ese combate histórico se lo merecía. El derrotado era culpable de su minoría de edad. El mal era justificado por la incapacidad de elevarse a la Ilustración. La nueva teodicea sugería que la URSS pagaba la propia culpa. De este modo, la previsión ilustrada, a su manera, se mantenía fiel a su esquema teológico secularizado. La caída del muro era un Juicio final. El ocaso de la potencia antiilustrada rusa, como ya ocurriera antes con el final de las monarquías absolutas, no era sino el acto de ser llevadas ante el tribunal de la razón histórica, que ahora sustituía al tribunal del Juicio final. No era una crisis, sino el cumplimiento de la previsión. Pronto íbamos a ver que no era Fukuyama el que tenía razón al identificar el final de la historia con la democracia liberal, sino Kojève el que la entendió como desnuda administración del sistema productivo.

Con Fukuyama, la humanidad occidental por un momento respiró tranquila porque todo iba de acuerdo con los propios planes y realizaba los más queridos programas. Se concedió a este cumplimiento de las previsiones casi la estructura de la verificación de una ley. El proceso se comprendió en términos de “naturaleza de las cosas” y se ponderó no sólo su necesidad sino su automatismo. Era el curso objetivo del tiempo. Con ello, se ocultaron las dimensiones de lucha y de combate que había tenido todo el proceso y las contingencias procedentes de los actores. Sobre todo se ocultó que la meta no era la democracia, sino la hegemonía mundial de un poder imperial, capaz de asegurar lo que su aparato productivo necesitaba: materias primas, financiación y mercados. En suma, se ignoró la dimensión voluntarista de la historia y su estructura imperial. Se consideró tanto más rotundo el éxito cuanto más se achacó a causas endógenas inevitables y a su superioridad moral. Nadie había hecho nada, salvo tener razón. Era el propio mal moral del sistema soviético el que internamente había producido el hundimiento. Como ocurriera en la anterior evaluación de la historia nazi, se usó la misma metáfora: no había en el fondo derrota, sino el colapso de un cuerpo enfermo que estallaba al descubrir su improbabilidad para seguir vivo. La historia no mostraba diferencia entre necesidad, previsión, plan, actuación. Voluntad y realidad eran lo mismo. Lo racional y lo real, también. Hegel había triunfado. El hombre histórico, como recordó Koselleck, podría verse como un dios terreno. Esta visión gloriosa estaba detrás de la exaltación del texto de F. Fukuyama.

## 2. ¿Es la historia disponible?

Aunque todavía habrían de pasar doce años largos para los sucesos de Berlín, en un artículo de 1977, Koselleck defendió la tesis de que “en el curso del tiempo, la previsión humana, los proyectos humanos y sus actuaciones divergen siempre”<sup>7</sup>. Si la sentencia del final de la historia de Fukuyama apareció ante todos como una aplicación de Hegel, se debía a un error de perspectiva sobre la época del idealismo alemán. La tesis de la divergencia entre proyectos y actuaciones humanas de Koselleck era la verdaderamente hegeliana. Hablando en términos de Hegel, este autor dijo que la diferencia entre “la historia en sí y para sí” se cumple siempre en la intuición anticipada de su imperfección y de su futuro abierto. Hegel, así, hablaba de una conciencia perfecta, pero formal, del tiempo histórico. Cualquiera que es consciente de lo que significa la historia, sabe que puede definirla como la divergencia entre la planificación y la realización. Esa divergencia en el fondo nos permite

<sup>6</sup> A. K. Sen, *El valor de la democracia*, Barcelona, El Viejo Topo, 2009.

<sup>7</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft...*, p. 271.

hablar de tiempo histórico. El contenido de la historia no es previsible. Como dijo von Stein en su tiempo<sup>8</sup>, la previsión, el pronóstico, la expectativa, no alcanza a los detalles y a los actores. Hoy alguien podría preguntarse si esta alcanza a temas tan importantes como la conquista definitiva de los derechos humanos, la forma democrática o el capitalismo liberal. ¿Quién se acuerda de esto, a pesar de que mientras tanto deberíamos preguntarnos por su suerte en el territorio de Europa, y no en la lejana China?

El artículo de Koselleck en el que se expone esta tesis, sin embargo, es decepcionante. Tras enunciarla, el autor se concentra en el viejo problema de si los hombres hacen la historia. Pero no estamos ante el problema de si los hombres hacen la historia, sino ante el problema de si la historia se realiza de forma disponible a la previsión. En este sentido, poco importa que la planificación sea la propia de los seres humanos, o sea la objetividad de las tendencias de la historia. Bismarck afirmaba que no se debía sobrevalorar su intervención personal, porque él no podía hacer la historia; pero añadía que él sólo guiaba a su pueblo “en conformidad con su desarrollo y con su destino histórico”<sup>9</sup>. En el fondo, al decirlo así no hacía sino legitimar e intensificar su actuación, porque pasaba a ser sólo un humilde colaborador del curso objetivo de la historia, un *mero actor* del destino. Él no hacía la historia, pues la historia se hacía a sí misma. Se hacía realizando su propia tendencia. Es como si existiera una providencia inmanente y los hombres movieran sus brazos por otros hilos. Nadie disponía de la historia, pero la historia disponía de sí misma. Era una cierta forma de naturaleza y vivía según la ley. Bismarck, que seguía la ley, tuvo éxito. Hitler, que la ignoró, llevó a la catástrofe. Al final, Koselleck no está en condiciones de ir más allá de la mirada estoica. “*Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*”. Pero en modo alguno se pone en duda el *fatum*. Frente a esta mirada se alza Weber.

Sin embargo, la premisa de la posición ilustrada era que se trataba de la temporalización de la ética y de la razón práctica. En el fondo, esta doble dimensión, subjetiva y objetiva, y su ajuste, atraviesa la mentalidad histórica occidental ilustrada. Kant no es ajena a ella. A veces se subraya el voluntarismo, a veces se subraya la objetividad de la tendencia, pero siempre se supone que la voluntad humana está apoyada por la naturaleza de las cosas. De esta manera, al mezclar ambas cosas, acción y naturaleza, Bismarck ocultaba sus decisiones políticas, como Occidente ocultó la política que contribuyó desde fuera a la ruina de la URSS. Todo quedó claro cuando se vio que la historia no mostraba tendencia alguna cuando los sucesores de Bismarck tomaron el poder y el voluntarismo del Káiser llevó las cosas hasta su extrema irracionalidad. La realidad natural no encontró entonces a nadie que fuera obediente, por más que quisieran serlo. De la misma forma, los actos, decisiones, planes y programa que estaban detrás de la victoria sobre la URSS, y que determinaron las consecuencias de esa victoria, no parecieron manejables tras ella. En el fondo, a veces el actor de la historia se cubre con la tendencia objetiva, si tiene éxito; cuando no lo tiene se dice que no supo escuchar. La ontología que hay detrás de este planteamiento es que la historia sería disponible si alguien supiera escuchar lo que dice.

Lo que desaparecía era la superioridad moral de quien sabe escuchar, la culpabilidad de quien no lo logra. Sin duda, la posición de Koselleck tenía elementos forenses. En su caso, tenía razón, pues él no quería exonerar al nazismo de sus culpas. De forma adecuada dijo que “los hombres deben responder de la inconmensurabilidad entre la intención y el resultado; y esto confiere un sentido en última instancia verdadero al dicho según el cual la

8 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft...*, “Geschichtliche Prognose in Lorenz v. Steins Schrift zur preussischen Verfassung”, pp. 87-107.

9 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft...*, p. 274.

historia *viene hecha*<sup>10</sup>. Sólo así hay algo parecido a una responsabilidad. Sin embargo, no hay terreno más pantanoso para la ética que el ámbito forense. Los hombres también deben responder de sus intenciones, sea cual sea el resultado. Hitler podría haber triunfado, pero no sería menos culpable por ello porque sus intenciones, aunque exitosas, eran detestables y condenables. Pero es verdad, también deben responder de las diferencias entre sus intenciones, en el caso de que sean aceptables, y sus realizaciones, en caso de que sean detestables. Los hombres siempre son actores. De eso no cabe duda. Pero no hablamos de esto, sino de si los hombres hacen la historia.

La posición final de Koselleck es que las acciones de los seres humanos, sus intenciones y planes subjetivos, interrelacionan con una realidad objetiva de tendencia. Sin embargo, el autor no ha precisado la naturaleza de esta interacción. En todo caso, para él ofrece el aspecto de una desviación. Este resultado nos habla de una cierta indisponibilidad de la historia. El índice de la misma es la voluntad de los seres humanos, que quieren o no lo que se ha desviado. Se trata de un proceso de ajuste. *Pero al parecer, en su opinión, las tendencias objetivas profundas no están disponibles*. Aquí vemos aparecer al historiador estructuralista de su pensamiento. Los hombres se mueven dentro de una estructura. Esta es completamente indisponible. Si tuviéramos que identificar el siguiente paso, hablaríamos con Luhmann: sólo la estructura, el sistema, el subsistema, actúa. Los hombres son ruido de acompañamiento. De ahí la relevancia de la historia como ciencia: enseña a escuchar estas tendencias estructurales de largo plazo, a controlar las desviaciones, a enseñar lo que es aceptable en ellas.

### 3. ¿Crisis? ¿O mejor, riesgo?

No quiero aludir a la ventaja corporativa de ser filósofo. Frente a la frecuente advertencia que se nos dirige a los filósofos de no ser historiadores, cuando hablamos de historia, los filósofos no tenemos respuesta. La filosofía es de todos. Así que el problema de Koselleck es el mismo de todos los filósofos. Siempre se puede mejorar. Una de las ofertas de mejora sería cruzar los resultados de la tesis de la indisponibilidad de la historia con sus conocidas tesis sobre la crisis, expuestas en el célebre *Geschichtliche Grundbegriffe* y que hoy figuran como apéndice a la nueva edición española de *Crítica y Crisis*. Como es natural, el texto de ese ensayo es de una erudición y amplitud que responde bien a la “metafórica multivocidad y flexibilidad” del concepto<sup>11</sup>. Sin embargo, podemos obtener una legitimidad para nuestra operación con un argumento fácil. Si la indisponibilidad histórica es la divergencia entre plan y realización, si implica un más o un menos de divergencia, si sugiere la forma de percibir un presente en su diferencia con lo que fue pronosticado como futuro, entonces, *esta indisponibilidad de la historia no puede abrirse camino sino como crisis*. Frente a la vieja actitud providencialista, que hacía de los seres humanos meras marionetas de Dios, la historia ilustrada de Koselleck se comprende como un inestable encuentro entre tendencia estructural y acción planificada. Lo inestable y contingente tiene que ver con la dificultad de conocer la tendencia histórica objetiva. Esto nos permite caracterizar la divergencia entre plan y acción no como castigo divino, sino como divergencia entre objetividad real y subjetividad práctica. Esta puede suceder bien porque la objetividad no sea conocida, dada la carencia de virtud epistemológica de la subjetividad, o bien porque sea conocida, pero la

10 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft...*, p. 276.

11 R. Koselleck, *Crítica y Crisis*, Madrid, Trotta, 2009, p. 241.

subjetividad no tenga ni el carácter, ni la capacidad, ni la decisión, ni los instrumentos para actuar de acuerdo con ella. Para todas esas posibilidades el concepto de crisis ofrece su amplia gama de significados. Conciencia de la contingencia epistemológica, práctica, ética, política, instrumental, institucional, la crisis ofrece una “nueva experiencia del tiempo”<sup>12</sup>. Esa experiencia del tiempo es nuestra experiencia de la historia. En la época de la complejidad creciente, debería ser un concepto de uso intensificado. Si antes dijimos que, en una realidad social comprendida como sistema, los seres humanos son ruido, ahora podríamos decir que su ruido pronuncia una palabra cada vez más única: crisis.

Al final de su pormenorizado ensayo, publicado en 1982, Koselleck recuerda que “en los medios de comunicación se registra desde hace tiempo una inflación en el uso del término”<sup>13</sup>. Es una bonita definición del ruido. Al escucharlo, se nos dice, el término crisis es comparable a la inquietud. Así, puede “describir estados de ánimo o situaciones problemáticas de perturbación relativamente vagas”. Esta ambigüedad e imprecisión se valora porque pueden ser fuentes de inspiración para interpretaciones futuras. Incluso los elementos de pensamiento riesgo son bienvenidos. ¿Qué se pierde con ser arriesgado, si lo convencional o correcto no elimina la inquietud? La conclusión de Koselleck fue que el uso inflacionario de la crisis es “síntoma de una crisis histórica imposible de determinar con exactitud”. De forma convergente, el amigo filósofo, Hans Blumenberg, había dicho que cuanto más se habla de la crisis, menos se sabe en qué consiste<sup>14</sup>.

No debemos perder de vista la tesis de que la crisis es una experiencia del tiempo. Su uso inflacionista alude desde luego a una continua divergencia entre plan operativo y resultado. De modo que la intensificación del concepto, con el final que ha sentenciado Blumenberg, nos sugiere que lo que subyace a todo es una crisis intelectual. La obra de Koselleck se hacía eco de este hecho al sugerir que estos resultados eran un desafío para las ciencias, para nuestras ciencias sociales y humanas, las implicadas en eso que llamamos las tendencias objetivas y en eso que hemos llamado la subjetividad que intenta controlarlas. A menudo he llamado la atención de que el programa de Koselleck no es diferente, en el fondo último, del programa de Weber. Una crisis, si quiere ser algo más que ruido inflacionista, debe ser medida desde la doble cuestión de la racionalidad subjetiva y objetiva y su dudosa relación. Desde esta relación, la indisponibilidad de la historia adquiere otro aspecto más radical que el de un mero desajuste concreto entre plan y realización.

Hemos operado hasta aquí en el escenario de Koselleck. Crisis era la forma de experimentar la diferencia entre lo previsto y lo realizado. En cuestiones de detalle estas diferencias podían ser infinitas. Pero no pasaban de una experiencia del ajuste necesario y parcial. Esto daba pie a un ruido mediático inflacionista que acabó como ya hemos visto: hablando de crisis por doquier y no reconociendo LA crisis. Por ejemplo, no mencionando lo que implicaba la destrucción de la URSS. Con ello se mostraba la fisonomía de la época. La pluralidad de las esferas de acción social, multiplicada por las plurales instituciones de cada una de ellas, permitía hablar de infinitud de crisis, pero no pensar la realidad social completa como atravesada por una crisis radical. De este modo, en medio de este uso masivo e irreflexivo de la palabra, Niklas Luhmann pudo sugerir que se debería eliminar el concepto de crisis, ya que supone una antigualla, procedente todavía de la aspiración a una fundamentación última de la ciencia y a una visión total de la sociedad. Para él, crisis es una palabra dependiente del imaginario idealista. “Pero si se entiende que la pregunta por

12 *Ibid.*

13 R. Koselleck, *Crítica y Crisis...*, p. 272.

14 H. Blumenberg, *Tiempo del cosmos, tiempo de la vida*, Valencia, Pretextos, 2007.

el significado de la ciencia para la sociedad actual ya no es sustentada en el fundamento de la verdad de su conocimiento, entonces, con estos principios desaparece también la crisis y se está mucho más libre para dirigir la observación de manera más imparcial<sup>15</sup>. Con ello se abandonaba la idea de un sistema jerárquico de conocimiento capaz de hablar de tendencias objetivas. Elevarse desde las infinitas crisis que nada significan a una crisis que afectase al núcleo mismo de lo social, sólo podía ser un acto arbitrario. Cada parte social, cada subsistema, tenía su propio régimen de percepciones y no toleraba sumisiones a jerarquías impuestas desde fuera. Como es sabido, la consecuencia fue que Luhmann apostaba por una creciente conciencia de riesgo, que precisaba de su adecuada comprensión conceptual<sup>16</sup>. Del hecho de que la estructura de la sociedad no dispusiese de una ciencia diferenciada del todo, no se debería derivar que la ciencia careciera de función<sup>17</sup>. La ciencia no podrá configurar un sentido común ni algo semejante a una “garantía divina de una concordancia entre la razón y la realidad”<sup>18</sup>. Sólo si hubiese habido alguna vez tal cosa, se podría haber hablado con propiedad de crisis. Esta palabra sin concepto respondía así a una contrapartida negativa de la ilusión idealista. De manera coherente, para Luhmann la crisis implicaba un dolor teórico intenso producido por un fallo conceptual, pues sólo registraría la falta de reconciliación con lo que es imposible. Sería una huella del anhelo hegeliano no cumplido, pero persistente, de que la realidad sea racional. Podríamos hablar de crisis de todo, pero no de crisis de esa ciencia consciente de su propia finitud. Dado que toda ciencia es parcial, y deja muchos huecos y desajustes, podemos hablar de riesgo por todos lados. La inflación de la palabra crisis es llevada a conciencia adecuada por su traducción en términos de riesgos. Por debajo de todo se impone la renuncia más básica a hablar de la realidad, la sociedad, la historia como un sistema total. La unidad de la sociedad, de la realidad, del mundo, de la historia, no cabe en la ciencia. La unidad de la sociedad no se puede introducir en la sociedad por ningún medio. El todo social no puede ser descrito como unidad y mucho menos con autoridad<sup>19</sup>. Para este diagnóstico, cercano a la idea de la posmodernidad de Lyotard, que elimina los grandes relatos, la crisis más allá de riesgo es una autodescripción de la sociedad puramente negativa<sup>20</sup>. Esa sería la manera en que el todo social estaría presente en la representación, como pura negatividad, una forma refinada de recoger todo lo que se había dicho sobre la *mano invisible* como la ley de la estructura social. Sin duda, tal descripción era capaz de sumar las experiencias difundidas de indisponibilidad del todo social. Con esa negatividad, la brecha entre interacción humana y sociedad se hace insuperable y abismal. Pero tales alusiones negativas no tienen “determinación operativa”, sugiere Luhmann. Sólo por esa carencia de manejabilidad del exceso propio del todo social tienen sentido las redobladas apelaciones

15 N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 2002, p. 311. Para Luhmann se puede ver I. Izuzquiza, “Niklas Luhmann ou la société sans hommes”, *Cahiers internationaux de Sociologie*, LXXXIX (1990), pp. 377-387. Cf. también, E. Balsemão Pires, “Diferenciação funcional e unidade política da sociedade. A partir da obra de N. Luhmann”, *Revista filosófica de Coimbra*, 23 (2003), pp. 69-155. Cf. para lo que sigue M. Korstanje, “Reconsiderando el concepto de riesgo en Niklas Luhmann”, *Mad. Revista Mad*, 22 (2010), pp. 31-41. Especialmente importante para desarrollar lo que sigue, N. Luhmann, “La clausura operacional de los sistemas psíquicos y sociales”, en H. R. Fischer, A. Retzer y J. Schweizer, *El final de los grandes proyectos*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 116 y ss.

16 N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft...*, p. 249.

17 *Ibid.*, p. 345.

18 *Ibid.*, p. 349.

19 *Ibid.*, p. 716.

20 N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 587. Hay versión española como *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998.

a la ética y al incremento del voluntarismo. Aunque en gran formato, la sublimación de la “voluntad de poder” de Nietzsche ya fue la reacción a la ruina de la previsión hegeliana de la racionalidad de lo real<sup>21</sup> y que luego, con la trivialidades pertinentes, han crecido como hongos en nuestro presente, intentando compensar la negatividad posmoderna con afirmaciones huecas. Como resultado final, para Luhmann se hundía la creencia básica de la antigua Europa de que “la racionalidad era un continuo en el mundo”<sup>22</sup>. Aquí está el origen de todos los extremos totalitarios y magnificaciones de la razón, que así tiene que emplear medios pocos racionales en el proceso de hacer coincidir lo fáctico con lo racional. La dialéctica de la Ilustración, que hemos conocido tras la ruina de Hegel, tiene este diagnóstico: la misma sociedad que se considera racional, arruina toda posibilidad de llegar a serlo al emplear medios voluntaristas desproporcionados e irracionales.

La opción de Luhmann es conocida. El riesgo es inevitable y forma parte del avance de la ciencia. Cuanto más sé, más sé lo que no sé, dice Blumenberg. Cuanto más avanza la medicina, tantas más enfermedades conoce. Así, la ciencia se muestra poco capaz de detener la conciencia de crisis. Todos los sistemas sociales deben interactuar con su entorno, pero esto supone una continua incorporación a cada sistema de las consecuencias que ese sistema mismo produce en el entorno. Así, impone una reflexión acerca de lo que hay que cambiar en el propio sistema para corregirlas. Al hacerlo, debe dotarse de una flexibilidad desmedida para no asumir consecuencias fatales. Con sus propias palabras: “El sistema debe controlar sus impactos en el entorno mediante las repercusiones sobre sí mismo”<sup>23</sup>. Sólo si el sistema dispone del entorno dispone finalmente de sí mismo, y garantiza su supervivencia. Sin embargo, Luhmann acaba reconociendo que la estabilidad de ese entorno es cada vez menor, con lo que la posibilidad de control racional del entorno y de sí mismo, son cada vez menos probables. Ese es el riesgo. Por decirlo en términos ecologistas: la desorganización de la naturaleza (entorno) plantea en términos perentorios el problema de la organización de la sociedad. Pero esto resulta difícil porque, en estas condiciones, la supervivencia estable del entorno y del propio sistema dependería de una observación sobrecargada, que ha de fundar un proceso de comunicación social capaz de dirigir la acción reflexiva del sistema en su totalidad. Pero dado que el entorno de un sistema son otros sistemas, y que estos también tienen sus estrategias reflexivas, el proceso de armonización es infinito y de nuevo tenemos la premisa liberal de la mano invisible. La previsión que el propio Luhmann contempla es otra: que las perturbaciones que un sistema produce en el entorno, se deleguen en otros sistemas y los sobrecarguen funcionalmente. Por ejemplo, las perturbaciones en medio ambiente producidas por el sistema económico, sobrecargan la acción comunicativa, con una hiperconciencia de la responsabilidad de cada familia y de cada ser humano individual en el cuidado del medio ambiente. La otra opción sería la formación de un “subsistema social [especializado] en la percepción de las interdependencias del entorno”. Ese subsistema sería capaz de identificar un único entorno de todos los sistemas, sus alteraciones, sus retos reflexivos y sus coordinaciones. Entonces tendríamos de nuevo la función que Hegel proponía para la filosofía, un espíritu objetivo que a cargo de un estamento institucional –los filósofos del Estado o del Partido único– representa a la sociedad entera dentro de la sociedad. Con razón dice Luhmann que esto sería de nuevo apelar a la racionalidad tradicional, lo que significaría romper la premisa del punto de partida: que vivimos en una época posidealista. Sería una llegada al fracaso.

21 *Ibid.*, p. 638.

22 *Ibid.*, p. 639.

23 *Ibid.*, p. 642.

Así culminamos la sustitución de la crisis por el riesgo y nos hemos despedido de las prestaciones totales de la palabra *crisis*. Pero a costa de comprender que la ganancia en Ilustración sociológica es sobre todo ganancia en la creciente conciencia de riesgo. Ahora comenzamos un argumento que intenta recuperar el concepto de *crisis* definido de forma más precisa, quizá desde la disponibilidad de la racionalidad subjetiva. Para comenzar este paso debemos invocar cómo, de forma bastante peculiar, Luhmann asume una premisa liberal adicional, casi schumpeteriana. Así desvincula riesgo de supervivencia y dice que todo esto no significa que “la sociedad tenga que resolver problemas de este tipo para asegurar su supervivencia; *para sobrevivir basta la evolución*”<sup>24</sup>. No estoy seguro de que esta salida sea coherente con las premisas de Luhmann. Pues lo que hace un sistema autorreferencial es condicionar su identidad a la apreciación de diferencias relevantes y operativas que pueden interactuar con el entorno. De otra manera: el sistema condiciona su identidad por su capacidad reflexiva. Si para garantizar la relación estable con un entorno frágil, alterado por interacciones sistémicas cruzadas y potenciadas, se necesitara de un subsistema observacional total capaz de observar estas diferencias, entonces de nuevo volveríamos al punto de partida: el idealismo totalizador. Así que no podemos ignorar que las debilidades epistemológicas de los sistemas, con sus capacidades cruzadas de afectar/adaptarse al entorno, amenazan desde luego su capacidad de reponer su identidad<sup>25</sup>. *Pero sin identidad no podemos hablar de supervivencia*. ¿Qué sería entonces la evolución? Luhmann parece decir que la agudeza perceptiva y sus elaboraciones conceptuales reflexivas, los sistemas comunicativos, no pueden reducir los riesgos evolutivos por completo y, en este sentido, la evolución está entregada a la casualidad y al azar. Sin embargo, no basta con decir esto. Esos sistemas han formado parte decisiva de la evolución humana. Al diferenciar entre este camino epistemológico de la cultura y de la reflexión, por un lado, y la evolución por otro, Luhmann parece confiar en el *deus ex machina* de que la evolución a pesar de todo hará su camino. Pero hace tiempo que sabemos que el elemento reflexivo de la conciencia, la forma de la subjetividad, juega en el camino evolutivo de la especie humana. En suma que *somos sistemas psíquicos* que reflexionan y buscan identidad e intentan aumentar permanentemente una forma de control sobre sí mismos y sobre el entorno. Esta es la base

24 *Ibid.*, p. 645. Énfasis mío.

25 La noción de evolución de Luhmann es muy compleja y no podemos exponerla aquí. Pero el supuesto básico es que “un sistema puede cambiar sus propias estructuras mediante sus operaciones”. Estas operaciones son los mecanismos de variación, la selección de variaciones y su estabilización. Las tres operaciones pueden interactuar. Variar requiere selecciones estables, y la estabilización supone variaciones seleccionadas. Ahora bien, frente a la teoría clásica de la evolución, los sistemas pueden ser irritados por el entorno, pero ya se suponen adaptados. Sin embargo aquí está la clave: o están adaptados o mueren. No puede hablarse de mejor adaptación al entorno. Y sin embargo, el entorno es una relación de complejidad, de tal modo que no puede ser conocido. De este modo, los luhmannianos dicen que “el entorno es un presupuesto para que el sistema continúe existiendo, pero puede también revelarse como ya no compatible con la autopoiesis del sistema, el cual desaparece en este caso. Así las variaciones estructurales son significativas desde las perturbaciones ambientales. Ante ellas, puede reaccionar el sistema reproduciendo su identidad con variaciones compatibles con el entorno. La variación es una desviación de estructuras preexistentes, lo que implica corregir comunicación con el entorno. Así que finalmente el entorno parece jugar y no jugar. La posibilidad evolutiva depende del doble juego de la inestabilidad del entorno con la inestabilidad del sistema. Ambas no pueden ser sincrónicas. Así, si el entorno se desestabiliza, el sistema debe estabilizar las nuevas variaciones capaces de integrar las novedades. Para eso depende de la eficacia de las selecciones comunicativas con el entorno. Esta selección las hace el sistema, pero su eficacia no depende del sistema. Pueden ser indiferentes a las variaciones del entorno. Así que dentro del sistema la conciencia puede arriesgar la posibilidad de adaptación de las estructuras sociales. “La evolución de los sistemas sociales puede reconducirse en este sentido a la relación de interpenetraciones entre sistemas psíquicos y sistemas sociales”. Cf. G. Corsi, E. Esposito y C. Baraldi, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México y Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 77-79.

del darwinismo cultural. Blumenberg ha podido sugerir, en este sentido, que la conciencia y la racionalidad han sido dispositivos de emergencia en apuros evolutivos. Luhmann parece todavía considerarlos como elementos desconectados de una evolución que en todo caso hará su camino, preferiblemente de modo inconsciente. La mano invisible, de nuevo, aunque ahora expuesta casi en términos del estructuralismo.

Al intentar eliminar el concepto de crisis, Luhmann nos pone así en el camino de definirlo. Su argumento dice: “El concepto de crisis, frecuentemente usado, es también inadecuado, pues sugiere la urgencia de cambios estructurales profundos y esto no se puede justificar únicamente por el déficit obvio de la racionalidad”<sup>26</sup>. Añade que el concepto de racionalidad sólo formula el último paso de la autorreflexión de un sistema. Desde el punto de vista de la evolución, la selección y estabilización de variaciones positivas sería una casualidad<sup>27</sup>. Aludir a que por eso hay crisis sería un error. El sistema dotado de reflexión genera el propio sentido de identidad que se supone que es el sujeto de la evolución. Así que el obvio déficit de racionalidad es insuperable para el sistema.

¿Pero qué pasa con esos sistemas especiales llamados sistemas psíquicos? Ese mismo déficit concierne a su supervivencia, pero de forma consciente y reflexiva. Y cuanto concierne a la supervivencia puede ser un asunto de urgencia. Y esa urgencia puede llevar a medidas drásticas acerca de la forma de intervención de un sistema con el entorno y con los sistemas que lo componen, así como alteraciones de su propia estructura. Aquí, Luhmann me parece que no es coherente con todos los lados de su poderoso esfuerzo. La base de todo su pensamiento reside en la diferencia entre los sistemas de interacción y los sistemas sociales, de cuyo juego recíproco ha hecho depender la evolución. Los primeros, según Luhmann, dependen del paradigma de la ética comunicativa que tuvo como su ideal la teoría humanista de la conversación sociable y amistosa que se extiende desde la renovación de la influencia de Cicerón en el siglo XV hasta el siglo XVIII escocés. Esa fue la época dorada de la racionalización subjetiva. La objeción de Luhmann a este modelo clásico es que no “soportó un verdadero examen de la interioridad psíquica en el área principal de su entorno”. Su acusación a Habermas reside en afirmar que este ha excluido de su ética de acción comunicativa las “cuestiones psíquicas”. En términos más sencillos: la situación ideal de habla toma poco en serio a Freud. Sugiero que quizá el problema de Luhmann resida en rechazar el concepto de crisis del sistema social y sustituirlo por el de riesgo, pero esta operación no dice nada acerca de si no sería adecuado aplicar el concepto de crisis al sistema de interacciones que constituye el sistema psíquico. Así, el concepto de “urgencia” bien pudiera ser parte del sistema psíquico y no del sistema social. Pues el sistema psíquico sí puede ser plenamente reflexivo y observarse a sí mismo como unidad<sup>28</sup>. No puede ser indiferente ante el riesgo, como el sistema social, pero no es indiferente tampoco a la causalidad que hay en la base de las variaciones estabilizadas de adaptación. No puede verse a sí mismo entregado completamente al azar ni aplicarse las estrategias evolutivas. Cada sistema psíquico está condenado a verse a sí mismo como habiendo ultimado la evolución y sus estrategias.

Y esto nos permite diferenciar con fuerza entre el obvio déficit crítico de racionalidad total que soporta el sistema social y sus relaciones con el entorno, respecto de los tremendos impactos que la acción de los sistemas sociales pueda tener sobre el sistema psíquico, del que es su propio entorno<sup>29</sup>. El de *crisis* puede ser un concepto prescindible en la elaboración

26 N. Luhmann, *Soziale Systeme...*, p. 645.

27 G. Corsi, E. Esposito y C. Baraldi, *Glosario...*, p. 79.

28 *Ibid.*, p. 152.

29 “La sociedad pertenece al entorno del sistema psíquico” (*Ibid.*, p. 151).

de las opciones disponibles por un sistema social. Puede ser un concepto inútil desde el punto de vista de las operaciones de los sistemas, incluso si estos no pueden llevar el cambio de sí mismos hasta las modificaciones estructurales. Pero quizá no pueda ser eliminado para describir los efectos del sistema social sobre el sistema psíquico entendido como identidad reflexiva. La brecha entre los sistemas sociales y los sistemas de interacción puede mantenerse abierta, pero puede ser que la noción de *crisis* sea un buen concepto para describir cuándo esta brecha afecta de una forma determinada a los sistemas psíquicos, una que pone en peligro su propia supervivencia. Quizá así tenemos que la crisis es la reaparición de lo humano en medio de los sistemas sociales autonomizados, entregados a su riesgo evolutivo estructural. Al excluir la crisis de las ciencias sociales, Luhmann está tratando los sistemas sociales como si fueran homogéneos con los sistemas psíquicos. Pero quizá no lo son. Quizá el concepto de crisis no sirve para los primeros, pero sí para los segundos. Es más, quizá define el choque brutal de una fase evolutiva intensa de los sistemas sociales sobre la frágil supervivencia de los sistemas psíquicos. Quizá invoca el desajuste creciente de la racionalización objetiva social sobre la racionalización subjetiva.

#### 4. Crisis y sistema de intercambios

Lo que subyace al proyecto sociológico sistemático de Luhmann, como subsistema científico de observación de la sociedad moderna, es una cierta estabilidad del entorno psíquico de la misma. Por eso el mayor riesgo para él consistía en el cambio educativo continuo que, en el medio plazo, impediría que la teoría de sistemas dispusiera sencillamente de lectores<sup>30</sup>. Este paso nos permitirá regresar a Koselleck. Pues, desde este punto de vista, las últimas observaciones de Luhmann sobre “La descripción del futuro”, una intervención tardía de Luhmann, permiten suponer que se mueve en una escena estabilizada y que todo lo inquietante en la misma es el riesgo. Respecto de este concepto no sabemos si hablamos sólo de algo que afecta a las decisiones de los sistemas o si también afecta a los observadores externos de los efectos de las acciones de los sistemas. Si para la supervivencia basta la evolución, parece que el riesgo debe ser medido no sólo desde el sistema social, sino desde la evolución psíquica. No quiero correr el riesgo de identificar el aspecto psíquico como lo directamente implicado en la supervivencia, y por lo tanto con dimensiones evolutivas, pero tampoco quiero ignorarlo en sus aspectos reflexivos especiales. Si es así, una adecuada fenomenología de los sentimientos de riesgo permite una graduación. Cuando Luhmann elabora su sospecha de que “el verdadero problema de la modernidad está en la dimensión temporal”<sup>31</sup>, está hablando desde luego del sistema social, pero también del sistema de interacción, de los llamados entendimientos.

De estos se puede pensar, con Koselleck, que su valor disminuye con el paso del tiempo, puesto que los entendimientos tienen que ser negociados una y otra vez. El futuro para ellos es probabilidad y esta puede ser pronosticada. Se asume la diferencia entre el presente futuro (lo probable) y el futuro presente (lo que a fin de cuentas será) y por eso se está listo para la corrección. La probabilidad, aunque tiene dos caras, estabiliza las posibilidades. Esta es la fórmula final del riesgo<sup>32</sup>. Una descripción presente del futuro

30 “El sistema educativo es un sistema parcial de la sociedad moderna que tiene la función de inducir cambios en los sistemas psíquicos particulares” (*Ibid.*, p. 71).

31 N. Luhmann, *Observaciones sobre la modernidad, racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1997, el artículo “La descripción del futuro”, p. 130.

32 N. Luhmann, *Observaciones sobre la modernidad...*, p. 132.

probable. Si el futuro es de otra manera, pronto se producirá el ajuste que lo integra en otra decisión de riesgo. Es por tanto un “principio universal de la tematización del tiempo y del futuro”, que sólo admite consideraciones sobre los daños probables<sup>33</sup>. Esto es convergente con las tesis de Koselleck y determina la estructura de la aceleración: pronósticos en los que el futuro se hace pasado sin podernos sugerir una decisión sin riesgo, dado el grado de apertura de las expectativas. Luhmann añade a este pensamiento que la apertura de expectativas permite el ajuste rápido de resultados. Sin embargo, los ajustes no tienen por qué correr mejor suerte. El presente se asienta así en un futuro pasado lleno de sombras. De nuevo, con la invocación a la *tristeza* del romanticismo, y el Jean Paul de *Titán*, que apreció bien esa situación, tenemos de nuevo la irrupción del sistema psíquico.

Y de nuevo, de forma sorprendente, ante la clara percepción de la inadecuación de toda decisión, reaparecen los elementos psíquicos y las alusiones a la evolución. Y así dice Luhmann:

Sobre los futuros presentes decidirá la evolución social, y probablemente es esta expectativa de un destino sobre el que no podemos disponer la que alimenta esa preocupación soterrada que sólo podemos eliminar en la superficie, en la percepción y comunicación de los riesgos. Ya no pertenecemos a aquella estirpe de héroes trágicos que, en todo caso *a posteriori*, se enteraban de que ellos mismos habían labrado su destino. Nosotros lo sabemos de antemano<sup>34</sup>.

La mención hace referencia a Weber y su sentido de la tragedia, tal y como se presenta ante todo en el capitalismo de los puritanos; a saber: cargar con las consecuencias no queridas de la acción. Ahora en realidad ninguna consecuencia es querida, y eso a fortiori. Estas frases conciernen al sistema psíquico, que ya no puede llevarse sorpresas trágicas, pues su héroe es Epimeteo, el que siempre va por detrás de los acontecimientos, le diga lo que le diga su hermano, el previsor Prometeo. La evolución es el destino, y su indisponibilidad genera preocupación. La noción de riesgo es sólo un intento superficial de disolverla, un amuleto. Nada impide por tanto que alguna de las probabilidades contempladas por el riesgo se acabe verificando. ¿Pero qué pasa cuando ninguna de las previsiones contempladas podemos considerarla nuestra expectativa? Tenemos aquí una forma de tensión que recuerda vagamente la que Blumenberg describió entre el tiempo del cosmos y el tiempo de la vida. Ahora, entre el tiempo de la evolución social y el tiempo de la vida psíquica la tensión se presenta intensamente amenazante. Luhmann ha previsto también la *catástrofe*, la irrupción del futuro que nadie quiere, la situación que está más allá de los cálculos de probabilidades, de riesgo, de las expectativas y de las recomendaciones periciales. Pero es curioso que cuando llega a este punto, que ha venido preparado por sus comentarios sobre el ámbito evolutivo psíquico y por la descripción fenomenológica de la inquietud, Luhmann desplaza la categoría al sistema social. Catástrofe no es sino el riesgo máximo verificado. “Este umbral de catástrofe se define siempre socialmente, y las catástrofes del uno *no* son las catástrofes de todos los demás”<sup>35</sup>. Los sistemas psíquicos no sufren catástrofes. Unos se afirman donde otros sufren. Liberalismo de la competencia.

Pero aceptando esto, ¿cuál sería la noticia reflexiva de la catástrofe social para ese sistema psíquico? ¿Sería sólo riesgo? Esta decisión sería para mí gratuita. ¿Por qué no trasladar el umbral de catástrofe, que está más allá del riesgo, preocupación, inquietud e indisponibilidad, al sistema de las interacciones y, por tanto, a un momento que no puede

33 *Ibid.*, p. 133.

34 *Ibid.*, pp. 137-138.

35 *Ibid.*, p. 132.

dejar atrás el sistema psíquico? Sin duda, sugiero que la noción de *crisis* sería un buen concepto para esta catástrofe comunicativa y reflexiva del sistema psíquico. Los sistemas psíquicos pueden afirmarse en medio de la catástrofe social, pero al precio de entrar en una catástrofe comunicativa. Como tal, bien pudiera ser que la catástrofe comunicativa de uno fuera la de los demás. Y bien pudiera ser que una afirmación en medio de la catástrofe comunicativa afectara al proceso de identidad y de supervivencia del sistema psíquico. No ofrezco por tanto un sentido de crisis asentado en el sistema social, sino en el sistema de interacciones lingüísticas propio del sistema reflexivo psíquico. No busco una crisis como una representación funcional que afecta a la totalidad del sistema social. No hay en este punto un concepto operativo de crisis. Sobre el concepto de crisis el sistema social no puede elaborar selecciones críticas y decisiones operativas. En este sentido, no hay que olvidar la correcta relación entre la crisis y la crítica. Ya Koselleck llamó la atención sobre el hecho de que la crítica elevada a potencia general, que oculta la decisión política que prepara, que la ignora, que se deja llevar por su negatividad, no hace sino acelerar la crisis. La catástrofe comunicativa no promueve sino catástrofe comunicativa. La crisis en su dimensión clásica de totalidad puede que no afecte al sistema social, pero sin duda afecta al sistema psíquico. Es la última consecuencia sobre el sistema psíquico de la imposibilidad de generar selecciones críticas de riesgo. Y esto no puede producir sino una crisis de legitimidad del sistema social. Una intensa preocupación que impide generar actos comunicativos capaces de imaginar futuro y garantizar la supervivencia reflexiva del sistema psíquico. Y la pregunta final es: ¿qué pasa con un sistema psíquico de reajustes permanentes sin estabilizar en medio de una sociedad que ha disparado los umbrales de riesgo?

## 5. Sistema psíquico y crisis: lo siniestro

En efecto, el sistema de interacciones entre sistema social y sistema psíquico no opera en el vacío. En el fondo, la diferencia entre riesgo y catástrofe en Luhmann no está clara. En todo caso, su tesis afirma que las catástrofes de unos sistemas psíquicos no son las de los otros. Por su parte, el riesgo genera la necesidad de asegurarse. De la catástrofe siempre sobrevive alguien, de otra manera no tendría espectador y no sería observada. Pero el seguro no evita del todo la desgracia, sino que a lo sumo logra que no afecte al patrimonio del afectado. Esta previsión de Luhmann es demasiado optimista. Hoy sabemos que no es así y esa es una de las razones más básicas de la crisis actual. La posibilidad de emitir seguros contra la ruina de muchos inversores, hizo más probable esa misma ruina. La catástrofe de unos fue la riqueza de otros, pero curiosamente lo que se aseguró fue que la ruina patrimonial iba a suceder. La propia decisión contra el riesgo, lo aumentó. Los seguros, para hacerse efectivos, pasaron así por la necesidad de que los patrimonios de muchos afectados se volatilizaran. Luhmann confesó que el problema del riesgo es en última instancia político. Pero insistió en que no hay un observador de todos los riesgos ni una matemática universal para observarlos<sup>36</sup>. Parece que el capitalismo financiero no lo necesita. Pero si es así, ¿cómo podemos dar por sentado que no habrá una catástrofe que amenace a todos? Si el sistema político se identifica por su capacidad de “motivar a aceptar decisiones vinculantes”<sup>37</sup>, esta catástrofe, sostenida por una amenaza general, dejaría sin capacidad de motivar a la aceptación. De nuevo, elementos psíquicos:

36 N. Luhmann, *Observaciones sobre la modernidad...*, p. 135.

37 G. Corsi, E. Esposito y C. Baraldi, *Glosario...*, p. 128.

inexistencia de motivación para aceptar y compartir decisiones. Y esto significa pérdida radical de legitimación<sup>38</sup>. Y esto ya supone un fracaso radical en la comunicación lingüística.

La crisis podría tener que ver con la catástrofe psíquica que concierne a todos. Se presentaría por la pérdida de legitimación de las decisiones políticas, incapaces de controlar el riesgo ante las elecciones críticas a su disposición e incapaces de generar comunicación. La motivación es un elemento central en el proceso evolutivo del sistema psíquico, pues no se puede mantener la identidad de un organismo que no está motivado por la supervivencia. En términos de Kant: la motivación es esencial a un organismo que debe hacerse fin en sí mismo. La coexistencia de falta de motivación con preocupación, riesgo, indisponibilidad, desgracias patrimoniales y catástrofe comunicativa, nos sitúa ante la escena evolutiva originaria de urgencia, en la que se pone de nuevo en tensión la función de emergencia de la reflexión, pero atravesada por una pérdida de intercambios y acuerdos. Justo el momento en que más necesitamos de la reflexión, es el momento en que son más improbables los entendimientos. En ese momento, reflexión es soledad. Con ello, la razón regresa a la propia contingencia de su origen. Y esto corresponde a la zona de evolución que tiene que ver con el inicio, con la máxima improbabilidad de la existencia. Quizá esa sea la forma de entender la crisis: un regreso a la situación originaria de la razón en la que la evolución psíquica está en juego. Visto desde el punto de vista objetivo, Luhmann puede tener razón: “los problemas urgentes de la sociedad actual están conectados con la simultánea necesidad e imposibilidad de una racionalidad social global”<sup>39</sup>. Pero si el riesgo es la forma en que una sociedad controla su propia renovación, al menos con los seres psíquicos no basta con dejar los riesgos en elementos parciales, pues pueden afectar a los elementos globales de comunicación y de supervivencia psíquica. Visto desde el sistema psíquico, esta situación puede ser la experiencia de la crisis. El riesgo como elemento central de la sociedad no sólo prepara ya la crisis, sino que es ya la crisis cuando los umbrales de riesgo afectan a la urgencia y a la incapacidad de mantener viva la comunicación. Pues hay una comunicación improbable cuando la catástrofe de uno es la dicha de otro. Entonces lo único que podría disminuir ese final, el aumento de información, no hace sino aumentarlo. En efecto, “la ciencia no puede constituirse en soporte frente a las sorpresas que se puedan presentar en el futuro”<sup>40</sup>.

Pero entonces, la debilidad de todos los elementos que Koselleck ha presentado en su entrada “Crisis” en el *Geschichtliche Grundbegriffe*, y que han constituido la base de la época histórica, residen en que intentan afrontar la crisis desde el lado de la racionalización objetiva y la historia, mientras que la índole de esta experiencia concierne al sistema psíquico y la racionalización subjetiva. La proliferación en las definiciones de crisis, de la que su entrada ofrece una inmensa prueba, se torna exclusivamente sintomática. Ninguna de ellas logra autoridad, ninguna parece vinculante, ninguna produce motivaciones, ninguna favorece los acuerdos ni los entendimientos. Forma verbal específica de experimentar la soledad, viene alentada por el anhelo de compañía, y por eso siente la necesidad urgente de ofrecer diagnósticos continuos, tanto más estériles cuanto más frecuentes. Definir la crisis rebaja la tensión de la experiencia de la crisis. Nos mantiene en el habla aunque no comunique nada. Al fin de cuentas, se trata de intercambios comunicativos sin entendimientos. La abundancia de definiciones sugiere que cuanto más se habla de ella menos se sabe en qué consiste. Pero mientras tanto, sabemos que los intercambios comunicativos fallidos,

38 *Ibid.*, p. 129.

39 *Ibid.*, p. 134.

40 *Ibid.*, p. 143.

que ya han escapado a las elecciones críticamente asentadas, se encargan sobre todo de mostrar que la catástrofe de unos es ya también la catástrofe de otros. La competencia liberal entonces ya está entregada a la pulsión, no al sistema psíquico reflexivo. Sin duda, esta es la impresión que se tiene cuanto todo lo que podría mejorar la suerte de alguien ha de empeorar la suerte de los demás. Son dinámicas de *tu quoque*, de culpa recíproca que se lanzan no sólo los directores de las agencias institucionales, sino los grupos sociales entre sí y los actores en el intercambio comunicativo, en tanto este pueda tornarse reflexivo. El sistema psíquico del otro no es una caja negra, productora de riesgo, sino una fuente de desgracias seguras<sup>41</sup>.

Cuando esto sucede, ya no hablamos sólo de la indisponibilidad del tiempo histórico, sino de una indisponibilidad particular. Aquella que nos lanza a situaciones de urgencia en medio de ofertas de intercambio imposibles de seguir y acordar. Entonces la urgencia es acompañada por la involución del aparato psíquico hacia la histeria. Esta se podría definir como la cesión a la pulsión de la desbandada del grupo, punto cero de la reflexión. La percepción básica reside en la imposibilidad del entendimiento y en la ciega búsqueda del contacto físico de la manada. Con todo ello, la indisponibilidad es acerca del presente, y tiene que ver con la fragilidad del tiempo histórico acumulado, con la dificultad de expresarlo, de narrarlo. Nada de lo que pueda decirse evita la catástrofe comunicativa. Con ello se produce una especie de regreso al instante en el que el riesgo evolutivo estuvo en su grado cero, con la regresión al punto de partida. En suma, la crisis tiene que ver con la falta de estabilización de la historia en un presente, con su capacidad de sufrir una recaída regresiva. Algo de ello estaba presente en la metáfora de la revolución, que no sugería sino justo este cierre de una órbita circular que regresa a su punto de partida porque sólo allí se obtienen ilusiones de éxitos comunicativos. Si se obtiene éxito evolutivo, el tiempo histórico quedará medido, estabilizado, variado. ¿Pero qué significaría aquí tener éxito?

Aquí es donde las descripciones de algunas crisis podrían mostrar su operatividad más intensa. J. Burckhardt dijo que la única verdadera crisis, la importante y auténtica fue la de la invasión de los pueblos germánicos. Para él no tenía parangón con ninguna otra. Era única en su género. Sin embargo, lo más interesante apunta al éxito que produjo: la formación de una gran iglesia históricamente poderosa. La crisis, como regresión, no regresa a cualquier sitio. Pone de nuevo encima de la mesa lo que constituía la premisa más oculta de lo que se hunde, aquello que estaba en el origen, lo que vinculaba a los seres humanos con su sistema, y justo ofrece a eso mismo una nueva solución. La crisis en este sentido se parece a la experiencia de lo siniestro de Freud. Hace surgir aquello que estaba en el origen, pero que se tendía a ocultar, olvidar, reprimir, porque estaba más allá de las estabilizaciones, fundándolas, demasiado estructural como para ser sometido a una decisión reflexiva cargada de riesgos. Lo indisponible ahora en la historia es la imposibilidad de garantizar la irreversibilidad. La crisis psíquica muestra lo reversible del tiempo histórico como fenómeno que regresa en un tiempo vital demasiado corto como para innovar de forma adecuada. Pasada cierta línea, ya es demasiado tarde para impedir la regresión. Podemos definir la regresión como el bloqueo de la innovación frente a la indisponibilidad histórica. Algo que parecía sólido, una subjetividad racionalizada, se vuelve flexible y regresa a lo primitivo; el pozo que estaba seco rezuma agua de nuevo; la casa que parecía albergarme y protegerme se torna una amenaza, la diferencia entre ellos y nosotros que parecía estable nos hace regresar a la antigua indiferencia, el grupo aparece como un conjunto de soledades. Todos estos fenómenos de lo siniestro tienen en común que nos permiten mostrar la transformación de lo familiar en extraño, de lo protector en hostil, de

41 *Ibid.*, p. 151.

lo estable en lo pulsional. De ahí la urgencia y de ahí la pregunta: ¿cómo librarnos de un peligro que ya somos nosotros mismos? Una catástrofe psíquica se convierte así en un trauma compartido, el lugar de las mimesis regresivas.

Pero aquello a lo que se regresa está inscrito en el punto de partida. En la prehistoria de la crisis siempre hay una creencia en la disponibilidad de la historia que es sintomática de la propia improbabilidad de que lo sea. Cuando se decreta el fin de la historia, la estabilidad plena, la eternidad de un orden, en el fondo se anhela lo que no se tiene a la mano: convertir el tiempo en naturaleza estable. Pero naturalizar el tiempo es inviable. Así, cuando emerge la catástrofe psíquica lo que se verifica es la existencia en medio de un orden social que ya se ha tornado naturaleza, pero no por la estabilidad y la regularidad, sino por su extrañeza, inhumanidad, omnipotencia, capacidad coactiva. Entonces los seres humanos se relacionan con ese orden ya autónomo, independiente e inhumano como se relacionaron con el primer entorno hostil del que procedemos. La evolución objetiva nos coloca en el origen mismo de las funciones de adaptación, que han de ser renovadas con urgencia para evitar el trauma. Pero aquí la vida es demasiado breve para lograr otra cosa que el regreso al involutivo. Entonces se vuelve a los sentimientos dominantes en la escena originaria de la fundación, los que tuvieron que ser olvidados para estabilizar el sistema psíquico, todo eso que, en Freud, se concentra en la amenaza de la castración paterna y que simboliza la omnipotencia de lo real frente a un ego todavía inexistente. Con la desestabilización radical de la catástrofe psíquica, en un medio social ya completamente extraño, esa escena es lo que vuelve a ser evidente. Se podrían poner ejemplos históricos. Así, la evolución romana imperial, consciente de lo inmanejable de su propio cosmos histórico, inclinó a los espíritus rectores a repetir el acto de la fundación de la ciudad y la entrega a un dios protector de Roma, un dios secreto desconocido a los oídos de los enemigos. Sobre el Puente Milvio se regresó con urgencia a un símbolo impronunciado, poseedor de un *arcanum*, que no podía ser manipulado por el enemigo, pero podía ser temido. Sin embargo, esa, como otras crisis, mostró que el regreso a lo originario no repite jamás lo originario. Se regresa a una escena que estaba en el origen, pero se sale de otra manera. El nombre de Cristo fue más fuerte, a fin de cuentas, que el nombre de Roma, y por mucho que se intentara identificar en una sola herencia, jamás se logró.

De la misma manera, como pusieron de manifiesto los libelistas de la Revolución Francesa, en la víspera de los dramáticos acontecimientos se regresó a la escena originaria de un rey electivo de los francos en medio de las asambleas de los claros del bosque de una Galia todavía sin roturar del todo. Se pensó regresar a lo que durante más de un milenio se había intentado olvidar, desde que el descenso de la paloma con el óleo sagrado en Reims intentó configurar reyes por la gracia de Dios. A la hora de regresar a la escena originaria que constituía la prehistoria del grupo, la *revolutio* francesa usó la violencia que rodea y amenaza a todo rey mítico, ya por completo ajeno a la sublimación teocrática. Por eso lo que emergió de esa violencia contra un rey puramente mítico fue algo que ya jamás pudo ocultarse bajo la forma de la gracia de Dios. Vemos que la crisis, siempre, desde el punto de vista psíquico, implica el desmontaje vertiginoso de lo que permitía entendimientos concretos capaces de superar riesgos objetivos, para hacer emerger de nuevo lo oculto, lo que se quería olvidar, lo que fue necesario reprimir para estabilizar, la prehistoria más allá de las estructuras de motivación superficiales. Como suele suceder, en estos lugares arcaicos la motivación ya se deja en manos de la pulsión. El entendimiento también se entrega a esa misma pulsión asentada en una mimesis extralingüística que se conoce como acción afectiva, contagio, o, en lenguaje de Canetti, muta de masa.

## 6. Conclusión

Para hablar hoy de capitalismo no disponemos de las suficientes certezas reflexivas. En cierto modo, capitalismo hoy se ha convertido en una misma palabra para crisis y para catástrofe y las vincula a ambas como la única palabra con pretensiones de totalidad. Las evidencias de las que partía Foucault en los años 80 para describir el neoliberalismo ya no son tan nítidas. Hoy la expresión “libertad natural” nos parece un *oximoron*. Lo *natural* en el capitalismo nos coacciona y la experiencia de la libertad se ha reducido a la constatación de un sufrimiento que quiere otra cosa al parecer tan imposible como querer otra Tierra. Pero si con estas nuevas experiencias regresamos a nuestro presente, entonces nos damos cuenta de que el diagnóstico de Schumpeter sobre la estructura histórica del capitalismo no es lo suficientemente profunda. Pues “destrucción creadora” es una expresión demasiado sumaria para ese regreso a la escena originaria plagada de traumas. No es que el capitalismo tenga que destruir para crear. Es que entregado a sus motivaciones objetivas ha desembocado no sólo en riesgos sistémicos, que erosionan la autonomía de los demás sistemas sociales, sino en catástrofes psíquicas, urgencias y experiencias que destruyen y hacen regresar a los seres humanos a sus pulsiones últimas y a sus escenas originarias. Sabemos que la escena originaria del capitalismo se llama acumulación originaria. Sabemos que el riesgo sistemático bajo el sistema capitalista es regresar a ella. A esta naturaleza lábil de la acumulación hacía referencia Marx con la expresión de “plusvalía”. Pero la destrucción de plusvalía y el regreso a la acumulación originaria no se hace siempre de la misma manera. La crisis que produjo el capitalismo imperialista europeo tras la Primera Guerra Mundial, condujo a una nueva acumulación originaria, pero bajo la forma de estados totalitarios que protagonizaron el mayor esfuerzo productivo de la historia y ofrecieron motivación suficiente como para que muchos se enrolaran en él, para evadir la catástrofe psíquica que produjo. Fue la época caracterizada por E. Jünger como la dominada por la *Gestalt* del Trabajador. La crisis clásica del capitalismo, como crisis de superproducción y de bajo consumo, estudiada por la economía clásica, desde Marx a Roscher, había quedado atrás. Por eso la previsión marxista de que este “general glut” produzca una revolución social no goza de evidencias. Al contrario, al producir catástrofe psíquica compartida hace más improbable una salida controlada. Así, todas las evidencias muestran que la acumulación originaria regresa sobre un nuevo suelo psíquico, aprovechando de pulsiones liberadas en la catástrofe, orientadas hacia un sadismo y un masoquismo ingente, como sucedió en la URSS.

Pero hoy las cosas no son así y por eso los análisis de Foucault en *El nacimiento de la biopolítica* han quedado tan anticuados. La crisis que actualmente padece Europa y Estados Unidos no es una crisis de superproducción, sino posiblemente de un superconsumo producido por la generalización de crédito como forma última distributiva del estado de bienestar. Sólo ese superconsumo basado no en la producción, sino en la deuda, ha llevado a una superproducción cuando el crédito ha colapsado, como consecuencia de los incentivos financieros para que colapsara. Como tal, se trata de una crisis producida por el capital financiero que intentó burlar la ley de la tasa decreciente de beneficios del capital industrial, y que llevará a los países que la han padecido a una acumulación originaria en la que se dan cita los dos modelos clásicos: una sobreexplotación de mano de obra barata y psíquicamente desarbolada, y una intensificación de la subjetividad puritana ascética y culpabilizadora, todo ello entregado a dimensiones pulsionales irreflexivas. Sin duda, nada está asegurado en una acumulación originaria, pues es el momento en que se exigen mayores sacrificios con menores contrapartidas. Ahí las sociedades regresan a lo que tienen reprimido y ocultado y nada permite hablar de que el éxito evolutivo esté garantizado, pues en esas condiciones las catástrofes comunicativas son inevitables.

El desencuentro entre la historia de la racionalización objetiva y el propio curso de la racionalización subjetiva nos presenta un futuro tan ignoto como el primer desencuentro del ser humano con un hábitat desconocido. Pero en todo caso, si se sale, lo que no es seguro, se saldrá de otra manera y si la acumulación originaria es lo que está en juego, quizá avanzamos hacia una acumulación cuasioriginaria de dimensiones europeas que va a destruir todas las élites económicas y políticas formadas hasta ahora bajo el paraguas del Estado nación, con todas sus pulsiones y repeticiones convertidas ya en rituales muertos. Frente a ello, las élites bien aposentadas en los aparatos de Estados Unidos, China y Rusia muestran con claridad que Europa está cogida a contrapié, como suele pasarle a las potencias derrotadas. Aquí, de nuevo, todo está entregado al aspecto abierto de la evolución, pero la evolución no produce elefantes de moscas. Hace regresar a lo originario de una formación histórica, pero sólo puede salir adelante con una variación de lo que ya tuvo. Esto requiere su tiempo, pues la variación está entregada a sistemas psíquicos que habitan la catástrofe, la carencia de parámetros comunicativos. Cómo reaccione esta subjetividad al nuevo escenario tiene todos los aspectos de una mutación incontrolada. Pues lo que ya tuvo no es sólo lo que se ha conquistado en el proceso de estabilización histórica, sino lo que la crisis revela de nuevo, los elementos pulsionales que fueron provisionalmente estabilizados, pero que no se han dejado del todo atrás. De ahí que las crisis resulten más visibles en los sueños y en el arte, porque esos terrenos están más cerca de las pulsiones y son muy sensibles como sismógrafos de las catástrofes psíquicas. En este sentido, resulta fascinante el trabajo de Koselleck sobre los sueños de los judíos que entrevieron escenas del Holocausto con años de anticipación<sup>42</sup>.

Pero incluso en estos casos, los sueños eficaces son los que elaboran el material de la realidad. La crisis es una urgencia evolutiva psíquica, improbable en una *vita brevis*, pero como le sucede a toda evolución humana, es desde luego una urgencia evolutiva con materiales históricos. Aquí, por fin, la historia natural y la historia social se dan la mano en una misma orientación, aunque completamente lejana de la marxista. Pues si Marx hablaba de una humanización plena de la naturaleza, ahora tenemos más bien una naturalización plena de la historia. Esto es así porque la evolución del ser humano se juega en lo que se llama la historia. Ahora, cuando la comunicación basada en los entendimientos estatales y económicos ya es una pura catástrofe, todavía nos queda por saber qué pulsiones pondrá en circulación la catástrofe y qué evolución psíquica conformará la base reflexiva de una nueva identidad. Todo lo que sabemos es que el riesgo sistémico objetivo se multiplica con la crisis de la subjetividad, pero que esta también simplifica las posibles soluciones en la medida en que las pulsiones son más genéricas que singulares, más naturaleza que humanidad. En todo caso, sistema social y sistema psíquico, racionalización objetiva y subjetiva, gozan de su autonomía y su peculiar lógica y están tan desajustados de entrada como un organismo en un cambio de mundo. El destino de Europa reside en que ya ha experimentado hasta la saciedad con esas simplificaciones pulsionales del irracionalismo, el carisma y el populismo. Podemos ser infieles a lo que sabemos: que la confianza en las pulsiones genéricas nos ha llevado a la derrota como continente por dos ocasiones, que son el resumen de muchas más guerras civiles anteriores. Superar la catástrofe psíquica generalizada con sistemas de muta de masas tiene costes en el medio plazo. El único camino que podemos emprender con plena confianza pasa por dotar al sistema psíquico de herramientas para superar la propia catástrofe, y al sistema social de la capacidad de observar los efectos que su racionalización produce sobre los sistemas psíquicos. De nuevo,

42 Cf. *Sentido y sin sentido de la historia*, ahora en versión castellana con introducción de J. L. Villacañas en la editorial Escolar y Mayo, Madrid, 2013.

pasa por continuar la historia de la especie reflexionando sobre la racionalización objetiva, la subjetiva y su relación dialéctica y abierta entre ambas. Y esto pasa por introducir la democracia social y política como elemento imprescindible en el camino evolutivo de la humanidad europea.