

## Niklas Luhmann en México

*Gonzalo Varela Petito*

POCO CONOCIDO y aún menos editado en el ámbito de habla hispana, Niklas Luhmann ha empezado sin embargo a atraer la atención de sociólogos, juristas y expertos en planificación. Su obra, plasmada en un sinnúmero de trabajos, encara como verdadera tarea crítica del sociólogo la descripción realista de la sociedad moderna de este fin de siglo, y no la búsqueda de una utópica sociedad futura que sigue cautivando a otros autores, como su compatriota Jürgen Habermas.

Luhmann piensa que la sociología contemporánea, frustradas las expectativas puestas en ella en los años cincuenta, “ha elegido la postura de la ignorancia”, al centrarse en la revisión de los clásicos y en afirmar su propia tradición. Talcott Parsons, preocupado por leer a Freud o por incorporar a la teoría sociológica los descubrimientos de la cibernética, fue el último autor capaz de rebasar tal frontera. Como resultado de esta situación, los sociólogos no han podido dar una explicación creíble de la actualidad, ni de la sociedad con que vamos a entrar al próximo siglo. Cuando las universidades en plan de reestructuración buscan ahorrar, optan, entre sus primeras medidas, por cortar las plazas para sociólogos. Luhmann no acepta la explicación romántica de que ello se deba a las potencialidades subversivas de la disciplina, sino que lo atribuye a su estancamiento. Su respuesta consiste en hacer avanzar a la sociología, volviéndola a poner en contacto con otras ciencias (biología, cibernética, física, psicología, lógica) prestando especial atención a la teoría de sistemas. En las líneas que siguen veremos cómo lo hace.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Este artículo se basa en las conferencias sobre la teoría general de sistemas sociales que Niklas Luhmann dictó en México en septiembre y octubre de 1991. En ellas siguió con leves variantes el capítulo de su obra teórica más significativa, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general* (traducción de Silvia Pappe y Brunhilde Irker bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrete), Alianza Editorial/Universidad Iberoamericana, México, 1991, que en adelante citamos como *Sistemas sociales*; las men-

### **Función y sistema**

El nombre de Luhmann ha quedado asociado a la idea de que las sociedades modernas se caracterizan por un aumento creciente de complejidad. Complejidad quiere decir fundamentalmente dos cosas: que al incrementarse el número de elementos unidos en un sistema ya no es posible que cada elemento esté permanentemente vinculado a los demás (lo que repercute de modo negativo en la integración), y que el sistema no puede disponer de la información necesaria acerca del entorno y de sí mismo, lo que produce un efecto de indeterminación. La respuesta es reducir la complejidad, o sea que “el complejo de relaciones de un entramado complejo es reconstruido mediante un segundo entramado de relaciones menores”. Es decir, que dentro del sistema se forman otros sistemas y dentro de éstos otros, lo que paradójicamente aumenta la complejidad, dado que “sólo la complejidad puede reducir complejidad” (pp. 46-50).

En la sociedad moderna este fenómeno se ejemplifica por el surgimiento de sistemas sociales diferenciados que asumen funciones específicas, convirtiendo lo indeterminado en determinado: la política, la economía, el derecho, la religión, la ciencia, etc. El interés de Luhmann por la teoría de sistemas no es abstracto, sino aplicado a construir una teoría social que dé cuenta de este fenómeno. Es en tal perspectiva que aborda los conceptos de sistema y función, que pueden adquirir sentidos muy distintos según se hable de funcionalismo sociológico o de teoría de sistemas. En lo primero no ha habido cambios importantes desde los años cincuenta, mientras que en lo segundo se han producido, según nuestro autor, novedades fascinantes.

La sociología se ha encerrado en el funcionalismo considerado como una variante de explicación causal, descuidando la riqueza explicativa del sentido lógico y matemático de función. Esto tiene implicaciones. Para la lógica todo es contingente. Para el funcionalismo, en cambio, todo tiene posibilidades funcionales, las cosas pueden ser distintas de como son pero en una sucesión ordenada y no de cualquier forma. Tal versión deja de lado las realidades de indeterminación, contingencia y necesidad de selección propias de la situación de complejidad. La función —asociada a la idea de contingencia— es en este sentido una “di-

---

ciones de páginas entre paréntesis se refieren a esta edición. Hemos tratado de preservar en lo posible el estilo coloquial propio del curso, los ejemplos con fines didácticos, los resultados de los intercambios de preguntas y respuestas y las reflexiones del autor sobre las revisiones y añadidos a la teoría en los siete años posteriores a la publicación de *Sistemas sociales* en alemán.

rectriz comparativa” o “síntesis de una gran cantidad de posibilidades [...] puntos de vista de la comparación entre posibilidades realizadas y otras” (pp. 75 y 303).

Pero para Luhmann lo más interesante no es el concepto de función, sino los avances recientes en la teoría de sistemas. Ha habido históricamente tres paradigmas para describir a los sistemas: según la tradición filosófica son conjuntos de partes correlacionadas; después surgió la distinción sistema-entorno y más recientemente el concepto de autorreferencia. Éste (que en una formulación primitiva se denominara “autoorganización”) denota la capacidad de algunos sistemas de tomarse a sí mismos como objetos, de entablar relaciones consigo mismos y de distinguir esas relaciones de las que mantienen con el entorno. Por medio de esta distinción los sistemas son capaces de autodeterminarse y por tanto también de hacer autoobservaciones y autodescripciones, dado que toda distinción supone observación. Naturalmente, para aceptar este enfoque es necesario descartar la idea cartesiana de la separación sujeto-objeto y la creencia de que sólo la conciencia es capaz de hacer observaciones (pp. 436-437). Así, cuando decimos “llueve” o cuando hablamos de la información encerrada en el código genético de una célula, no nos preguntamos por el sujeto que produce tales fenómenos.

El punto de partida para este cambio fue, en los años cincuenta, la teoría de los sistemas abiertos. Los sistemas cerrados se suponían entrópicos y susceptibles de desmoronarse, mientras que los abiertos evitaban tal riesgo por el hecho de estar en constante intercambio con el entorno y no ser por tanto causalmente cerrados. El modelo insumo-producto (*input-output*) de base matemática —usado para teorizar sobre la decisión política— ejemplifica la concepción del sistema abierto como una “caja negra” de la que sólo podemos conocer las conexiones que levan al exterior y que cristalizan en regularidades de conducta. Se puede saber cómo va a reaccionar alguien frente a un estímulo, pero no mucho más.

Esto resultó insatisfactorio para autores que rechazaron la visión de los sistemas como objetos y prefirieron hablar de diferencias. Para ellos, la teoría funcionaría con base en observar, distinguir y comparar, o que remite a la distinción fundamental de sistema y entorno y a un complejo debate sobre la forma en que se elabora y a sus consecuencias y paradojas.

¿Cómo puede ser abierto un sistema sin perderse en el entorno? La respuesta pone el acento en la operatividad de los sistemas. Un sistema abierto es operativamente cerrado (*closeness* y *closure*, en inglés, marcan la diferencia), lo que quiere decir que sólo puede operar dentro de sí mismo y de acuerdo con su estructura (pensamos en objetos exteriores,

pero la reflexión se da en nuestro cerebro). El acento teórico puesto en las operaciones determina un cambio con respecto al estructural-funcionalismo, ya que el foco de atención se traslada de la estabilidad del sistema a su dinámica de transformación.

En segundo lugar, la operatividad, y por tanto la existencia misma del sistema, dependen de condiciones ambientales (en el ejemplo del pensamiento, la circulación sanguínea, el ambiente exterior, etc.). Para este paradigma que combina apertura y cierre, el entorno es fundamental y no se concibe como un mero dato exterior y homogéneo para todos los sistemas. Cada sistema tiene su entorno específico y las relaciones se establecen tanto en el interior del sistema como en su vinculación con el entorno.

El tercer punto de la reelaboración de la teoría de sistemas sociales reposa en el concepto de reingreso (*reentry*) de una forma a sí misma, tomado de una formulación lógico-matemática de George Spencer Brown. La lógica y la matemática se describen como secuencia de operaciones cada vez más complejas. Pero sólo se puede operar si se distingue. El enlace de operaciones sucesivas y más complejas determina la reproducción del sistema y, por tanto, la de la distinción sistema-entorno. Esto acarrea la paradoja de que un sistema pueda definirse como una diferencia entre sistema y entorno, dado que sólo puede reproducirse a sí mismo si reproduce esta distinción. De este modo, la diferencia sistema-entorno reingresa a una de las partes de la diferencia.

Los dos componentes de la operación, según Spencer Brown, son la distinción y la indicación o denominación (*distinction e indication*). Se distingue algo (sistema y entorno) y luego se empieza a trabajar con una de las partes distinguidas (sistemas). Pero la diferencia reingresa a la parte con que se está trabajando, lo que quiere decir que la distinción es en sí misma una distinción previa, una paradoja desplegada que ya no es una unidad, porque la operación —y por tanto la distinción sistema-entorno— se realiza dentro del sistema. Luhmann destaca así el momento de la diferencia por encima del de la unidad, lo que (unido al papel que, como luego veremos, asigna a la conciencia) lo aleja de la dialéctica hegeliana.

En este contexto se introduce la noción clave de *autopoiesis* o auto-producción, que es la forma de explicar la autonomía de ciertos sistemas. El término fue acuñado por el biólogo chileno Humberto Maturana, para definir a la vida como algo que se produce a sí mismo en un entorno favorable. No se refiere a la generación de componentes materiales, sino a la reiteración de operaciones, lo que implica una tautología: lo que se reproduce a sí mismo es el resultado de lo que se reproduce a sí mismo. Esto redundante en un concepto de autonomía sistémica definida como

recurrencia del sistema a sus propios logros en forma reiterativa y anticipatoria, lo que al igual que la diferenciación funcional genera una estructura obligante. Algunos autores limitan su uso a la biología, pero Luhmann sostiene que dado lo general del concepto puede aplicarse también a los sistemas sociales, sin necesidad de incurrir en una analogía entre vida y sociedad.

¿Cómo se produce un sistema a sí mismo? Por medio de la selección y reproducción de operaciones clave que determinan la demarcación de sus límites. Los sistemas son cerrados pero no en el sentido tradicional que implicaba aislamiento del entorno, sino cerrados operativamente, lo que les permite contactos más ricos con el exterior. El concepto de *acoplamiento estructural* designa a la relación entre sistema y entorno y a la limitación de las posibilidades del primero por las condiciones que le impone el segundo. En el ejemplo de la gravedad, existe un acoplamiento estructural entre los cuerpos y el entorno para que pueda haber movimiento. Esto es importante para la elección de posibilidades: el acoplamiento estructural es prerequisite del movimiento libre, que convierte a las limitaciones del entorno en estímulos internos. No es una suma de constantes a menor influencia del sistema, sino un concepto de incremento y de mayor complejidad.

La autopoiesis es el concepto de un observador por el que se visualizan ciertos fenómenos. Si se apelara a otros conceptos se verían fenómenos distintos. Pero no se trata de una ficción, sino de la selección de un punto de vista basado en fundamentos empíricos o, para el caso que nos interesa, en el análisis social. Este enfoque lleva a prescindir de la distinción usual entre sistemas analíticos y concretos. El sistema, teórico o no, es algo que se autoproduce y los sistemas llamados analíticos no son menos reales que los otros. Luhmann reemplaza la dualidad sistemas analíticos-sistemas empíricos por la diferencia entre sistemas y referencia sistémica (en el entendido de que la noción de referencia supone aquí algo más amplio que lo científico).

Para ver cómo se rompe la simetría implícita en la circularidad de la autopoiesis, debemos recurrir a la relación entre referencia y autorreferencia, que supone que toda autoobservación puede complementarse por una observación externa. La situación de *feed-back* y su ejemplo prototípico, el termostato, servirá para ilustrarnos. La idea normal asociada al termostato (en inglés, *controller*) es la de que éste controla al clima. Pero igualmente podríamos decir que el clima controla al termostato, pues es el principio que lo activa o desactiva. Tenemos así dos sistemas y una circulación perfecta que mantiene constante ambos estados. ¿Quién controla a quién? Para definirlo se requiere un observador. Si éste se interesa por la técnica, la atención se pondrá en el termostato;

si se interesa por la temperatura, se concentrará en el clima. Para determinar qué regula a qué, para romper la simetría, se necesita un observador externo que observe al observador (sistema) y que a la vez se observe a sí mismo (referencia y autorreferencia) y así se genera un segundo sistema circular, entre observador y observado. Esto lleva a la cibernética de segundo grado de la que hablaremos más adelante. Lo interesante es que la estructura básica es circular y la asimetría se da por una observación del observador. Para ello se requieren estructuras previas. Pero cuando un observador observa puede preguntar por qué se usa una estructura dada y no otra. Y entonces se vuelve a la contingencia.

### Sentido

A diferencia de Habermas, Luhmann no ve contradicción en el uso del concepto de sentido en el marco de una teoría de sistemas. Una teoría del sentido, en no menor medida que una teoría técnica de sistemas basada en la idea de complejidad (como la que se emplea para la planeación) implica selección y opción, riesgo de reducción y de simplificación. Son dos caras de una misma moneda y apelar al sentido es útil para iluminar ciertos aspectos de la teoría.

El concepto de sentido es en gran parte un problema lingüístico (y por tanto de traducción). En alemán, como en inglés o en español, no es clara la diferencia entre sentido y significado. Muchos autores recurren a la idea de algo que se puede o no se puede negar. Coloquialmente decimos "esto no tiene sentido". Lo que tiene sentido, se supone, sería lo comprensible, pero ésta es sólo una de las opciones posibles. Luhmann parte de una concepción más amplia, para la cual una negación también tiene sentido. Si algo se perdió, o alguien no concurrió a una cita, esto tiene sentido, siempre que la expectativa y la denominación sean especificadas dentro de un contexto: quién tenía que venir, adónde, y a qué hora. En términos más generales, Luhmann acota tres posibles definiciones de sentido:

1) En la fenomenología hay un concepto de sentido que es el de un exceso de autorreferencia que abre distintas posibilidades. Un vaso sirve para varias cosas, tiene tal forma o defecto, o se puede dar vuelta. Para esto Husserl desarrolló la idea de *horizonte*. Toda proyección de un objeto o símbolo implica un horizonte de distintas posibilidades y existen horizontes especiales que desembocan en el horizonte universal. Si algo tiene sentido debo tomar una decisión de cómo lo voy a utilizar. Una posibilidad excluye a otra. Esto lleva a una teoría de valores en que todo se vuelve contingente y se orienta a selecciones.

2) Un segundo desarrollo de la misma posición de Husserl define al sentido como distinción entre actualidad y potencialidad. Algo tiene sentido si lo percibimos o sentimos actualmente, pero en un horizonte temporal de otras posibilidades. La actualidad no existe en sí misma, sino como punto de partida para otras posibilidades. Esto, en teoría de sistemas, es una condición de operación del sistema. El sistema siempre se encuentra en un momento determinado: todo ocurre simultáneamente o, de lo contrario, ya ocurrió o está por ocurrir. No podemos detenernos, tenemos recuerdos u opciones de futuro. El sentido sirve para que el ahora sea enriquecido por lo anterior y lo futuro, se da un procesamiento continuo de la actualidad en una dimensión de posibilidades limitadas pero infinitas. El sentido ayuda a adoptar decisiones y selecciones para el próximo momento. Semejante visión concuerda con la de la fenomenología, pero con la diferencia de que ésta sólo considera el momento actual.

3) Otra definición muy abstracta —y completamente distinta a las anteriores— es la que elaboró el psicólogo social Fritz Heider. Se trata de la diferencia entre medio y forma descrita por la percepción. Por ejemplo, el lenguaje es un medio con que se generan determinadas formas: las oraciones. Estas formas son aisladas como cosas, y pasajeras (decimos una oración y luego otra). Siempre ofrecen algo determinado, pero sólo por un momento y cuando se las percibe. A su vez las formas repercuten en el medio: si nadie dijera nada desaparecería el lenguaje. Se da una correlación compleja entre el medio y las formas concretas y pasajeras que se van generando, que sirven para que el medio se renueve. Otros medios, como el dinero o el poder, también pierden sentido si no se usan. Por otra parte, el medio es un acoplamiento suelto de posibilidades (el dinero se usa para comprar esto o lo otro; el lenguaje para decir esto o lo otro). Los medios son indeterminados en cuanto no especifican qué formas pueden surgir, si bien no son ontológicamente indeterminados. En esta formulación el sentido es un medio que usan algunos sistemas para ordenar y limitar su procesamiento temporal.

El sentido es una realidad tanto psíquica como social. Para Luhmann las operaciones psíquicas (conciencia) y sociales (comunicación) son parte de sistemas totalmente distintos, pero tienen en común el medio del sentido que las relaciona.

Sobre el sentido como tal se puede decir poco, pero pueden asignársele tres dimensiones, según la diferenciación que predomine. Hay una dimensión objetiva, otra temporal y otra social, si nos referimos, respectivamente, a los objetos, al tiempo o a los observadores. Nadie ha encontrado una cuarta dimensión, pero no hay razones para negar su posibilidad.

### Doble contingencia

Parsons se preguntaba cómo es posible un orden social entre diferentes intereses y perspectivas. Si cada uno espera que el otro satisfaga sus deseos, cada uno depende de la disposición del otro. Pero con expectativas muy individualizadas, como en la sociedad moderna, esto es cada vez más difícil y no se puede garantizar sólo políticamente, como pensaba Hobbes.

Parsons considera igualmente insatisfactoria la respuesta que el utilitarismo ha dado y busca la solución en la doble contingencia. Cada uno modifica sus deseos según lo que le ofrezca el otro y viceversa, cada quien tiene que manejar la diferencia entre *ego* y *alter* de acuerdo con la lógica del reingreso (*reentry*). Pero dicha situación es tautológica y sólo puede funcionar bajo una estructura normativa vigente para ambas partes: el sistema simbólico compartido u otro prerrequisito estructural como las normas o el lenguaje. Por eso el estructural-funcionalismo presupone un consenso que no se sabe cómo nació, pero sin el cual no existiría el sistema social. También Habermas se interesa por este tema, aunque de forma distinta; para él el problema es cómo llegar al consenso.

Luhmann reformula el problema de la siguiente manera: ¿cómo podemos llegar a un orden social o comunicación si cualquiera puede actuar de otra manera? Como en la especulación bursátil, en principio sólo podemos esperar o pronosticar lo que harán los otros. Pero si la conducta es contingente, también se abre la posibilidad de motivarla o influirla. Esto da la posibilidad de crear un orden social y también de explicar cómo surge un sistema social, apelando al concepto de cierre operativo autorreferencial.

Veamos un ejemplo. Cuando varias personas coinciden en un lugar, hay una adaptación de sus respectivos movimientos a fin de poder desenvolverse. Esto no requiere de un sistema social. Pero cuando se atribuye a los otros contingencia, o sea la posibilidad de que se muevan de manera distinta a lo esperado, se hace necesario un orden para permanecer en el espacio ocupado. Ello marca la transición de lo meramente corporal a lo social. Lo social no deriva de la existencia de los cuerpos, sino de la coordinación de conductas que podrían ser distintas. A su vez, la repetición de las conductas coordinadas produce el cierre operativo del sistema y su reproducción.

La observación del otro en espera de lo que hará se convierte en estímulo para que actúe de forma previsible. Pero este modelo responde a un esquema de sujeto-objeto. Después de publicado el libro, Luhmann agregó a esta reflexión la idea de observación de segundo orden (también importada de la cibernética), lo que implica que al observar perso-

nas vemos a los otros en su condición de sujetos: estamos mirando a quien nos está mirando. Y ésta es la base del funcionamiento de la mayoría de los sistemas funcionales en la sociedad moderna. En la economía no se observa al objeto producido sino al mercado: si el producto es vendible o no, lo que implica conocer las tendencias e intenciones de los consumidores. En esta nueva versión la doble contingencia proporciona una fórmula para la observación de los observadores. El *alter* no sólo observa al *ego* sino también a la forma en que éste lo observa a él y a los objetos, y la conducta del primero ya no se orienta por realidades directamente empíricas, sino por esta contemplación (muchas veces anticipada) de la conducta del segundo. Lo que puede producir inclusive un elemento de enajenación, como cuando al observar un conflicto concluimos que los contendientes han perdido el sentido de realidad, pues ya no se fijan en el contexto ni en el resultado de su comportamiento, sino primordialmente en las intenciones atribuidas al otro.

La ventaja de este punto de vista radica en que permite una observación negativa. Podemos observar incluso lo que el otro no ve, cosa que no estaba contenida en la formulación de Parsons (ni en la primera presentación del tema en el libro de Luhmann). Éste es el sentido de la conocida afirmación de Marx de que los capitalistas cavan su propia tumba; o de Weber, sobre la génesis del capitalismo a partir de la *áscesis* protestante; o de Freud, al descubrir en sus pacientes motivaciones que éstos no perciben; o de la teoría radical de la hegemonía, que analiza el aprovechamiento del "punto ciego" de los dominados por los dominantes.

### Comunicación y acción

El debate sociológico contemporáneo presenta una contraposición entre teoría de sistemas y teoría de la acción. Para Luhmann ello carece de sentido, dado que la acción es sólo una de las operaciones posibles del sistema social. El trasfondo es una modificación de la teoría general de sistemas, que ha trasladado el acento de lo estructural a lo operativo. Un sistema ya no se distingue por sus estructuras, sino por las operaciones que lo producen y reproducen. ¿Y qué operación produce y reproduce a un sistema social? O es la comunicación o es la acción. Tanto Luhmann como Habermas hablan de comunicación, pero mientras Habermas opta por el término de acción comunicativa, Luhmann, que no niega la existencia de acciones, prefiere definir como operación clave del sistema a la comunicación. Hablemos un poco más de esta disyuntiva.

Para Max Weber lo importante era la acción con intención social. De ahí surge una teoría de la acción que con variantes subsiste hoy en

día, para la cual el actor es la sustancia que actúa y la pregunta se centra en la relación individuo-sociedad. Luhmann es más radical, su pregunta es la de cómo un sistema social se puede producir a sí mismo, autopoieticamente, y para eso hay que definir la operación que lo distingue, la que en el caso de la sociedad es la comunicación. Todo lo que quede fuera de esto (como los individuos) se puede obviar. Para Luhmann la teoría de la acción es un compromiso a medias, porque el ser humano queda en parte dentro y fuera de la sociedad. (El cabello de un hombre, por ejemplo, no es parte del sistema social.)

Esto exige cambiar el concepto de comunicación. Habitualmente se le entiende como transferencia de información, lo que supone un portador (o actor). La metáfora es difusa porque el que informa no transfiere, no pierde nada, sólo multiplica el conocimiento. La reformulación del concepto de modo de reintegrarlo a la teoría de sistemas lleva a Luhmann a definir la comunicación como *procesamiento de información*, diferenciando por lo menos tres componentes en dicho proceso:

1) La *información*, que es “un acontecimiento que selecciona estados del sistema [...] mediante estructuras que limitan y preseleccionan las posibilidades” (p. 86; cursivas del original). Para Luhmann siempre debe haber un mínimo de sorpresa en la selección de información. Lo que se repite ya no es información, aunque tenga sentido. La información es algo distinto del sentido. La información, en tanto selección sorpresiva, es siempre interna, porque sólo un sistema se puede sorprender a sí mismo. No hay traslación de información de un sistema a otro; esto contradiría la autopoiesis. El concepto de información tiene que ver con la temporalidad del procesamiento de sistemas. Siempre deben ocurrir eventos nuevos distintos y por tanto discontinuos, y por eso siempre se buscan informaciones nuevas.

2) Luego, un término alemán intraducible, *mitteilung*, de significado similar a comunicación o emisión de información. Una traducción literal daría un resultado absurdo: la comunicación como parte de la comunicación. Los traductores al español optaron por la palabra “notificación”. A diferencia de la información, la notificación es sólo “una propuesta de selección, una sugerencia” (p. 153). En el comportamiento observado, la notificación es lo expresado.

3) La comunicación no existe sin un tercer elemento: el entendimiento o la comprensión (*verstehen*). Ello no se refiere al entender en sentido psíquico, sino en el contexto social. Ésta es una de las dificultades que el texto de Luhmann presenta al lector: comprender algo como función social obliga a independizarse de la idea de exactitud, dado que a veces la comunicación puede darse con base en un malentendido que puede no ser descubierto nunca. Desde el punto de vista social la

comprensión no implica exactitud, sino que la comunicación se continúe, o sea, que el acto aislado sea autopoiético.

La comunicación se dirige en retrospectiva y usa la información o la notificación como referencia para una comunicación ulterior. Hay por tanto un aspecto de *atribución de la acción*: saber quién dijo algo para poderse preguntarlo. Por eso es importante la intencionalidad y el lenguaje de la comunicación. Por este camino Luhmann rescata el concepto de acción, aunque sin prestarle la centralidad que tiene en otras teorías. Las acciones son importantes para que la comunicación continúe y el sistema social se reproduzca, pero a nivel conceptual la acción se subordina al plano de la comunicación.

Los tres componentes de la comunicación son contingentes, dado que suponen de una forma u otra la selección de alternativas. Pero todo esto se produce sin referencia al entorno: las operaciones del sistema son internas y en consecuencia los tres elementos se procesan dentro de la comunicación, que es un evento unitario. Tampoco se toma en cuenta el *éxito* de la comunicación. El que se cree o no información, el que se siga o no una instrucción, no está predeterminado en la comunicación. Ésta termina en una bifurcación: sí o no, fracaso o éxito, aceptación o rechazo (o, en el límite, indefinición). La función de la comunicación no es el consenso, sino el cierre operativo del sistema social y la generación de estas opciones o *códigos binarios*. El sistema genera su dinámica al aceptar o rechazar (sí o no).

A diferencia de Habermas, Luhmann piensa que buscar un consenso razonable es una teoría sin esperanzas. Los críticos siempre podrán decir que algo falta o está mal. Visto a la luz de una teoría de la evolución, si las sociedades son más complejas, por el hecho de la selectividad es más probable que la comunicación sea rechazada. De ahí que en respuesta se generen artificialmente instrumentos de comunicación, medios simbólicos, capaces de hacer más probable el sí, estimular el éxito de la comunicación y la reproducción del sistema social. Son lo que Luhmann llama "medios de comunicación simbólicamente generalizados", como el poder, el amor, el dinero o la fe religiosa. El poder, por medio de la fuerza, descarta la probabilidad del rechazo; el amor lo hace por el afecto; el dinero por la confianza en el símbolo monetario; la fe religiosa por la creencia, etcétera.

La teoría de la evolución que se genera así a partir del concepto de comunicación no afirma que exista una sucesión históricamente obliada de acontecimientos, sino que estudia las probabilidades de bloqueo de la comunicación y también los medios con que se puede salir adelante.

### Sistema y entorno

Todo lo que acontece sucede en el mundo, que no es un sistema, puesto que carece de límites. El mundo no es sistema, sino una unidad sistema-entorno. Por eso no se le puede observar. Para hacerlo habría que distinguirlo de otra cosa. Los teólogos lo hacen recurriendo a lo trascendente, pero para los sociólogos no es posible.

Lo que importa son las consecuencias de esto para una teoría de la sociedad. Algunos teóricos dicen que los sistemas son organizaciones (en sentido formal) y por tanto la sociedad global no es un sistema ella misma. Luhmann, no obstante, defiende la aplicación de la teoría de sistemas a la sociedad, lo que implica la cerradura del sistema por medio de operaciones de comunicación. La sociedad como sistema es comunicación y lo demás es entorno. Pero no existe un entorno *per se*, sino aquello que se considera entorno para cada sistema determinado. La distinción sistema-entorno debe precisar a qué sistema se refiere.

También la existencia de seres humanos junto a fenómenos no humanos crea dificultades si aspiramos a un concepto uniforme de entorno. El concepto actual de entorno ecológico no se refiere a lo humano. Pero para Luhmann los hombres forman parte del entorno, ya que no son parte del sistema social. Ahora bien, esta misma exclusión sirve también de base a la revalorización del entorno, porque aunque la sociedad sea un sistema cerrado que no comprende a los hombres, tampoco puede funcionar sin seres humanos ni conciencia individual. Éstos son parte del ambiente como receptores e interlocutores de la comunicación, y su memoria física también es importante. Distinguimos así el entorno humano del natural, cosa que es importante para diferenciar sujetos y objetos en el contexto de la comunicación.

El contacto entre conciencia y comunicación se da bajo la forma de perturbación (otra idea de H. Maturana). Hay un acoplamiento estructural entre dos sistemas autopoieticos (conciencia y comunicación) y cualquiera de ellos puede provocar, irritar o perturbar al otro, suscitando una reacción.

La sociedad sólo puede ser irritada por la conciencia. Los demás fenómenos del entorno que la afectan lo hacen mediante efectos destructivos de tipo físico o químico. Aniquilando hombres y vida se altera la comunicación, pero sólo en sentido destructivo; por el contrario, la conciencia provoca irritación y reacción, una respuesta dinámica del sistema de comunicación.

También interviene el tiempo. Los sistemas no están sincronizados con el entorno. Todo sucede simultáneamente, pero cada sistema tiene su ritmo o *tempo* propio. La autonomía de los sistemas, la autopoiesis,

tiene un orden interno en que todo funciona al mismo ritmo y la velocidad de operación del sistema sirve para definir qué es estático y qué dinámico. Pero la sincronización no es algo dado, sino un logro específico de cada sistema. Esto se plantea especialmente para el sistema social, cuyas acciones internas no están coordinadas: la coyuntura económica no está sincronizada con la política, ni con la disponibilidad técnica, etc. Y cada sistema funcional debe hallar soluciones para los problemas de descoordinación que le plantean los otros.

Por lo que toca a los subsistemas sociales, debemos distinguir si hablamos de la relación entre sistema y sistema (por ejemplo, economía y política) o de la diferencia entre sistema y todo lo demás (entorno). La sociedad global se diferencia por la distinción entre sistema y subsistemas en su interior. Los subsistemas sociales, dado que se desarrollan en un contexto donde ya hay comunicación, tienen límites tanto sociales como extrasociales. La sociedad global, en cambio, no encuentra en su entorno otros sistemas sociales, por lo que sólo tiene límites no sociales. Pero estos límites son la condición para que en su interior se generen nuevos sistemas sociales.

### Interpenetración

Parsons distinguía cuatro sistemas cuya penetración recíproca creaba la posibilidad de la acción. Eran la sociedad, la cultura y la personalidad, más un organismo capaz de actuar en el sentido de la conducta. Lo interesante de esto para la teoría es la presentación de un concepto básico que explica cómo es posible la acción. Pero en la sociedad moderna esta posibilidad se enfrenta a obstáculos cada vez más complejos. Hay valores no suficientemente institucionalizados y se puede dar en forma creciente una socialización malograda, puesto que hay partes del sistema psíquico que no están sometidas a influencia social. Algo similar sucede con otros sistemas. Para estas eventualidades, el sistema teórico de Parsons no tiene respuestas. Luhmann propone por tanto abandonar el cuadro parsoniano de los cuatro sistemas, reformulando el concepto de interpenetración en el marco de la teoría de los sistemas autopoieticamente cerrados. Para él, hay penetración cuando un sistema pone su complejidad a disposición para construir otro sistema, y hay interpenetración cuando esta situación es recíproca (p. 222).

Limitémonos a la relación entre sistema social y sistema psíquico. *ay que empezar por reconocer que la socialización es autosocialización, porque se da en el interior del sistema psíquico como resultado de la interacción provocada por la comunicación. Por eso la divergencia de los*

patrones establecidos tiene su atractivo. Si la socialización fuera sustancialmente conformidad, el individuo tendría poca posibilidad de distinguirse. Si en cambio diverge y defiende la validez de sus conductas, puede distinguirse de los demás. Una teoría de la socialización basada en la autosocialización ofrece más posibilidades para explicar la conducta que la teoría tradicional de la socialización explicada por la conformidad con valores institucionalizados.

Trasladado a la interpenetración esto quiere decir que la conciencia tiene una realidad compacta que no puede ser totalmente socializada. Nunca toda la sociedad en sus características esenciales se puede llevar a la práctica como estructura de la conciencia individual, sino que ésta se hace una idea de lo que es socialmente posible y adecuado, es decir, se forma su noción de la sociedad, una tarea que es cada vez más difícil en las sociedades modernas complejas.

Veamos ahora cómo se da el proceso inverso a la socialización, es decir, la forma en que la sociedad, en términos de Luhmann, responde a la irritación provocada por la conciencia. Para esto se recurre el concepto de inclusión. Antiguamente, en sociedades menos evolucionadas, la inclusión de las personas se garantizaba por medio de la posición social en que se nacía (el "estatus adscripto" de Parsons). Pero hoy en día el individuo no se puede ubicar en una posición determinada. La inclusión se da distintamente, según los diferentes sistemas funcionales en que se participe. En cada uno de ellos se desarrollan carreras (o trayectorias) en las cuales se puede fracasar o triunfar. Hay un acoplamiento no fijo: si sabemos lo que uno gana, no sabemos si puede votar, o cuál es su situación jurídica, o si es buen padre de familia. Lo normal es que se logre un desempeño desigual en las distintas "carreras" que se realizan en los diferentes sistemas funcionales, porque no hay reglas generales para regular todas estas formas de inclusión y reducirlas a una. Esta realidad es prerequisite para definir la individualidad y también para explicar el descontento crítico en torno a lo que la sociedad, por medio de sus subsistemas, ofrece hoy día al individuo. Pero es necesario distinguir inclusión y proceso psíquico. La inclusión nunca traslada totalmente el proceso psíquico a la sociedad, así como la sociedad no se traslada por entero a la conciencia.

Siempre ha habido en la sociedad inclusión y exclusión (vagos, marginales, etc.). También exclusión formalizada por instituciones (la hija que no se casa va a un convento; el hijo que no hereda hace carrera militar). Sin embargo, en las sociedades modernas hay segmentos que están totalmente excluidos de los sistemas funcionales, como muestra el caso de las favelas que Luhmann, a partir de una experiencia de conocimiento personal, insistió en traer a colación en varias de sus conferencias.

En las favelas (como en todos los agrupamientos de marginales del Tercer Mundo) existe gran cantidad de gente que no ha sido legalmente registrada al nacer, que no sabe leer ni escribir ni tiene trabajo, que padece insuficiencias físicas por desnutrición, etc. Se da una integración por lo negativo: una exclusión lleva a otra. El que no tiene acta de nacimiento no puede casarse ni registrar a sus hijos; el desnutrido no puede trabajar aunque se le ofrezca un empleo. Cristaliza un destino masivo de exclusión de los sistemas funcionales que origina un sistema social peculiar con límites espaciales muy claros (los límites geográficos de la favela) y un orden interno *sui generis*, basado en la corporalidad y la violencia. Haciéndose eco de las discusiones que al respecto se desarrollan en el Tercer Mundo, Luhmann se pregunta si esta realidad responde a una situación transitoria que el desarrollo económico podría abatir, o si, por el contrario, no tiene algo que ver con la existencia y mantenimiento de los sistemas funcionales. (Por ejemplo, con la existencia de un sistema económico basado en la concentración de capital.)

En todo caso surge de este razonamiento que los excluidos, pertenecientes a un solo sistema, estarían más integrados que los que deben repartir su vida social entre varios subsistemas. Es una conclusión sorprendente... pero sólo si se parte de la base de que la integración es algo bueno.

### La individualidad de los sistemas psíquicos

Estrictamente, para Luhmann, este tema no debió incluirse en una obra dedicada a los sistemas sociales. Pero el tratar de sistemas y relaciones lleva inevitablemente a pensar en los individuos, y por otro lado la polémica en torno a su teoría hacía surgir constantemente la pregunta por el hombre.

Distingamos para empezar al hombre empírico —que como verdaderos es un conjunto de sistemas acoplados— de la individualidad psíquica que es un sistema, y como tal comparte con el sistema social dos características: es autopoietico y por tanto la operación que lo reproduce se da en su interior.

Los neurofisiólogos no distinguen claramente conciencia y cerebro. Pero la conciencia tiene un orden y ritmo propios para remplazar una imagen por otra. Nosotros no sabemos cómo funciona nuestro cerebro cuando pensamos, porque pensamos de forma relativamente simple, sin parar en la gran complejidad del funcionamiento simultáneo del cerebro y la conciencia. Pero si suponemos que ambos funcionan dentro de nosotros, ¿cómo es posible que la conciencia nos presente una imagen

del exterior? ¿Cómo se produce la interiorización de procesos externos, como el ver a una persona que está fuera de nuestra cabeza? Luhmann confiesa no tener una respuesta clara para esto, pero acude también aquí a la noción de reingreso, que quiere decir que una distinción interior-exterior se repite en uno de los extremos de esa misma dicotomía. Por lo cual, la distinción que vemos es y no es la misma.

La conciencia sería aquel sistema que a diferencia del cerebro puede llevar a cabo un reingreso de este tipo y por ello desde el inicio de la vida podemos distinguir nuestro cuerpo del exterior. La posibilidad de percibir el mundo exterior es el logro primordial de la conciencia. Por ello ésta reposa en la percepción y no en el lenguaje, porque éste sólo se vuelve relevante para la conciencia a partir de la formación de sonidos.

Husserl fue quien expuso con más claridad esta idea del reingreso sin manejar el concepto como tal. Su fenomenología trascendental se basa en un dualismo: la conciencia funcional en relación con fenómenos externos y a la vez refleja en su interior lo que capta. Husserl distingue por ello entre la percepción del fenómeno y el fenómeno mismo, y resuelve la dualidad por medio de su fenomenología trascendental. La innovación de Luhmann consiste en afirmar que esto mismo puede entenderse si se descarta lo trascendental, con una teoría de sistemas autopoieticos.

Nuestra conciencia está a expensas de un cambio constante de impresiones. La obligación o coerción de cambiar es resultado del proceso de adaptación a un entorno tan complejo que no se puede captar de una sola vez, sino en un proceso temporal. Además, la conciencia sólo puede manejar la diferencia con el exterior si se observa a sí misma, dado que constantemente se encuentra ante ideas o imágenes que ella produce. La imaginación es un proceso constante de atención que procesa los objetos exteriores. Esto nos deja la opción abierta formalmente prevista en el reingreso: problematizar el entorno o a la misma conciencia.

En biología algunos autores niegan la tesis darwinista de que la evolución de las especies sea una función de la adaptación. (Si así fuera, para cada ambiente ecológico existiría una sola especie y no muchas.) Para Maturana la adaptación es algo dado, pero la evolución no es una función de ella sino de la continuación de la autopoiesis. Si trasladamos esta idea al análisis de la conciencia, la pregunta de si la misma está adaptada al entorno pierde importancia. El entorno es exterior y sólo se puede explicar por el reingreso. Mientras mantengamos atención y la procesemos, tendremos una señal de que el entorno tolera a la conciencia. Ésta actúa sobre sí misma y el entorno sólo puede tolerarla o destruirla. Lo mismo vale para los sistemas sociales, porque en una relación de *feed-back* entre sociedad y medio ambiente, si la adaptación fuera

automática no habría problemas ecológicos. Por ello Luhmann propone abandonar la idea de evolución-adaptación. La evolución es un proceso expansivo de futuro no garantizado (y de hecho la teoría de Darwin nació en un momento en que empezaba a flaquear la confianza en el progreso); los sistemas, por su parte, son no adaptados, operan dentro de sí mismos y el ambiente simplemente los tolera o los destruye.

Los sistemas psíquicos son individuos concretos en situaciones concretas; las *personas*, en cambio, son ficciones que se requieren en el proceso de comunicación: alguien a quien alguien se puede dirigir y que puede concretar sus experiencias. Al igual que el ciudadano en la política, la persona (en latín, máscara o personaje teatral) es una ficción como unidad de lo que se tiene que tratar en la comunicación.

El individuo no puede comunicar, sólo la comunicación puede hacerlo. Sin embargo, la individualidad es fundamental para la sociedad. En un mundo sin conciencia no podría haber comunicación. Pero también se acabaría ésta si hubiera mucho frío o mucho calor. La individualidad no es parte del sistema social, sino una condición de su entorno. Del punto de vista de la conciencia la comunicación es algo en que se participa, pero siempre hay un excedente en la conciencia que no se comunica (la mentira, por ejemplo). La distinción de ambos sistemas abre así la óptica a muchos fenómenos que desaparecerían si se viera a los individuos como portadores de la comunicación.

Los sistemas psíquicos y sociales se acoplan por medio del lenguaje, el cual es un transporte de la comunicación; sin él no habría comunicación ni sociedad. Para esta concepción, que no ve al hombre como ser ensante sino como percepción que procesa y grafica datos, la percepción es el único acceso a la conciencia. El lenguaje surge porque el medio general de la percepción —auditivo y visual— es elevado a otro medio comparativamente muy reducido. El complejo de sonidos y signos se reduce a un conjunto menor que tiene calidad de habla.

El reingreso del entorno en la conciencia produce una distinción entre lo percibido y lo exterior. ¿Qué es lo relevante? ¿El entorno “que se ve” o el exterior? Un observador puede ver cosas que no son evidentes para la conciencia (distinción consciente-inconsciente). Podemos distinguir, pues, el entorno general y el entorno social, que es accesible a la comunicación y por medio de ésta afecta a la conciencia. Y así, ciertos temas individuales son más relevantes para la comunicación. Por medio de la diferente relación con personas y objetos se destacan experiencias y personas relevantes o no, familiares o no, y ello contribuye a la individualización de la persona.

En cuanto a la unidad “ser humano”, es problemática. No podemos definir al hombre como un sistema producido por un modo de operar

determinado, sino por el acoplamiento estructural de sistemas muy diversos, cada uno con su propia autopoiesis: organismo, cerebro, conciencia y comunicación. Lo que llamamos hombre es un acoplamiento de diversas autopoiesis. Esta teoría tiene un efecto destructivo de la tradición humanística o antropológica. Luhmann no niega dicha temática; considera que se puede reconstruir pero no en forma psicológica sino sociológica, viendo cómo funciona el hombre con respecto a la comunicación.

### Estructura y tiempo

La discusión sobre procesos y estructuras se ha centrado tradicionalmente en enfoques estáticos y dinámicos. Parsons no trabajaba con estructuras constantes sino con ritmos de cambio lentos, en cuyo contexto se producían a veces aceleraciones (ejemplo, la moda). Pero Luhmann considera que este manejo del tema del tiempo es superficial. Él parte de preguntarse qué es lo que no puede cambiar, un interrogante antipático porque nadie en la sociedad moderna quiere sujetarse a la idea de lo estático. Pero hay algo que evidentemente no cambia: los sucesos. Son tan efímeros que en vez de cambiar son sustituidos inmediatamente por otros.

Esto importa porque hay sistemas como la conciencia y la comunicación que sólo están compuestos de sucesos y en los que la autopoiesis no es una producción de sustancias sino de acontecimientos, estados históricos momentáneos que producen otros estados históricos momentáneos. Para comprender esta discontinuidad necesitamos concebir estructuras que nos permitan ver el antes y el después. Si el énfasis teórico se pone en las operaciones, ello supone selecciones y por tanto estructuras que permiten determinar —en una perspectiva temporal— qué posibilidades futuras y pasadas son importantes.

La comunicación es un acontecimiento que se lleva o no a cabo, que proporciona información y que en el siguiente momento ya se acabó y es sustituido por otro. Lo interesante es que el siguiente suceso tiene que ser distinto. Siempre tiene que haber una continuidad y una discontinuidad procesadas o a la vez. En ello radica la idea de estabilidad dinámica: algo que es estable en una situación no constante. El cambio se da en los acontecimientos, no en la estructura, y por eso para Luhmann el tema del cambio estructural es poco importante.

En un sistema de este tipo las estructuras tienen la función de garantizar que se produzcan acontecimientos nuevos que sean a la vez previsibles y reconocibles. La comunicación emplea estructuras que obtiene

del uso y el reuso y olvida a las que deja de usar. Se produce entonces una reelección continua de estructuras según sean útiles o no, citadas o no, o según se presenten nuevos sucesos o no. El tema del cambio de estructuras es irrelevante excepto en comunicaciones muy específicas, como cuando nos preguntamos: ¿vamos a introducir un nuevo concepto teórico?, o ¿cambiaremos la tasa de interés? Lo que importa es el uso y reuso de las estructuras y no su cambio.

La vivencia del tiempo es variable. La distinción fijo-móvil, propia de la sociedad europea, no tiene vigencia universal, pero incluso ha habido variaciones en ella. En la actualidad se ve al tiempo como una diferencia entre pasado y futuro en función de la cual existe el presente. El tiempo se refleja dentro de sí mismo: hay un presente-futuro y presentes-pasados. Julio César (como cualquier persona) pudo haber tenido un futuro distinto del que ahora le conocemos. Se puede trabajar con futuros, pero también con pasados totalmente distintos.

¿Qué es la memoria? De acuerdo con las discusiones más recientes, Luhmann desecha la idea de que sea un registro de hechos pasados. En la práctica la memoria no se liga al tiempo en su operación. No recuerdo cuándo aprendí a beber y aunque sin ese conocimiento no podría actuar, el registro temporal del mismo es irrelevante. Sólo en pocos casos se necesita una cronología para actuar. Si recuerdo la fecha en que conocí a una persona estructuro mi memoria temporalmente. La mejor teoría adaptable a los sistemas sociales es la que define a la memoria como utilización. La memoria psíquica permite volver a usar más tarde lo que hoy se utiliza, si bien el reuso no es un revivir algo del pasado sino un acontecimiento que, como todos, sólo sucede en el momento presente. La escritura sería la forma por excelencia del reuso: se escribe algo para luego volverlo a utilizar.

Un sistema genera identidades reproducibles por medio de estructuras. La sociología clásica veía a la estructura como algo más o menos constante. Pero el concepto se aplica en esta nueva formulación a operaciones y no se supone que las estructuras sean algo permanente, sino que sólo existen cuando se usan para seleccionar la próxima operación. El problema del ajuste de estructuras se presenta así también por el olvido. En este modo la relación de estructura y norma se anula mutuamente. Para Parsons las instituciones eran las estructuras que prometían cierta permanencia. Luhmann no niega que las estructuras tengan valor normativo, pero no dependen de ello.

Los sistemas crean sus propias estructuras mediante sus propias operaciones, y lo que los determina es la estructura y no el entorno. Sus relaciones con el entorno son de destrucción o perturbación, no de determinación.

## Conflicto<sup>2</sup>

Para Luhmann el conflicto no es una contradicción de la estructura, sino un comportamiento operativo actual. Surge cuando se contradice una expectativa. Dijimos que en el proceso de la comunicación se materializan códigos binarios que ofrecen alternativas positivas o negativas para la continuación de la comunicación. Pero es ambiguo hablar de “negar la comunicación”. Hay que distinguir rechazo, silencio y abstención. Éstos son sucesos a la vez comunicativos y psíquicos.

Se requiere a veces valor para decir “no”. Es más fácil guardar silencio, reacción psíquica que trata de evitar las consecuencias sociales del rechazo. Si el “no” se eleva a la comunicación, es probable el conflicto. El “no” es una reacción cotidiana, típica, trivial: “no quiero ir al cine”. Pero en ciertas condiciones sociales puede producir una secuencia: “¿por qué no?”, “porque no quiero”, “¿y no la harías por mí?”, “no”, etcétera.

Así se puede generar un conflicto, que es una consecuencia no sólo psíquica sino también social, que justifica que el conflicto se incluya en la teoría de la comunicación. El rechazo, la reacción al rechazo y la repetición del rechazo, llevan a una restricción de posibilidades, a un conflicto en el sistema y a la degradación del sistema. Al conflicto sólo se le puede contestar con más conflicto. Por eso Luhmann no ve en el conflicto, como es usual, sólo un factor de desintegración, *sino un tipo de sistema específico, altamente integrado*. La probabilidad del rechazo aumenta en la medida en que aumenta el conflicto, y esto asegura la integración y reproducción del sistema-conflicto.

Si el conflicto no se da, el “no” permanece como un factor puramente psíquico. Pero aun en este caso tiene consecuencia sobre la socialización. Como señalamos, para Luhmann un individuo también se puede perfilar como tal al decir que no. Esta función psíquica del “no” no está, sin embargo, bien coordinada con sus consecuencias sociales. En el ejemplo más elemental, la madre tiene que ver qué hace para educar al niño que dice no. Por tanto, las consecuencias son distintas según se examinen desde el punto de vista de la conciencia o de la comunicación.

Por su parte, los sistemas funcionales se organizan para convertir un posible “no” en un “sí”, elaborando sus propias formas de solucionar conflictos. En la política democrática, por ejemplo, el principio de mayoría sirve para transar diferendos. Existe además un sistema funcional —el sistema jurídico— especializado en la resolución de conflictos. Cuan-

<sup>2</sup> Luhmann no dedicó una sesión especial de su curso de México al conflicto, pese a que éste ocupa un capítulo en el libro. Las siguientes reflexiones provienen de puntualizaciones secundarias que hizo al respecto.

do los otros sistemas funcionales no resuelven un litigio éste se juridifica, y si tal expediente falla no queda más que la violencia. Como reza una vieja máxima, la guerra es el supremo tribunal.

### Sociedad e interacción

La sociedad puede ser vista por medio de tres modelos: 1) la sociedad propiamente dicha, delimitada por la comunicación; 2) la interacción, que en la concepción de Luhmann consiste en un sistema de presencia con límites relativamente abiertos; 3) la organización, regulada por normas de membrecía, papeles (roles) definidos y reglas de funcionamiento.

Luhmann piensa que es necesario construir una teoría de los sistemas sociales al nivel más global, sin referencia a lo individual, ni a la interacción ni a la organización. No logró este radicalismo en su libro *Sistemas sociales*, porque se vio obligado a manejar una perspectiva histórica al asumir la hipótesis de que la peculiaridad de los sistemas sociales deriva de la evolución. Por eso incluyó un capítulo sobre sociedad e interacción.

Comúnmente se entiende la interacción como un término aplicable a cualquier acción social. El mismo concepto de sistema social de Parsons (así como el de doble contingencia) reposa en la interacción. Para Luhmann, en cambio, la interacción es sin duda comunicación, pero designa sólo a sistemas de relaciones entre personas presentes: es el actuar en relación con quien uno ve y que lo está viendo a uno.<sup>3</sup> Quien no está presente es en este caso parte del entorno y no del sistema. Tampoco todos los visibles pueden considerarse presentes. (En el café la interacción se da entre los comensales y no con el mesero, a menos que éste se integre a la conversación.)

Así, una sociedad tiene una masa de interacciones entre presentes, pero también están los ausentes, los no presentes, que pueden ser muy relevantes. Por eso la sociedad no es sólo interacción. ¿Cómo se vuelve ella observable dentro de la interacción? En primer lugar están la moral y el derecho, que rigen muchas interacciones. Porque las normas jurídico-morales no se pueden inventar en cada interacción. La sociedad las

<sup>3</sup> A pesar de la relevancia de las personas en los sistemas de interacción, el que ésta sea categorizada como una variante de comunicación debe hacernos recordar que, de acuerdo con la teoría de Luhmann, las personas mismas no son parte del sistema social. Así como en la comunicación sólo existe la comunicación, en la interacción sólo existe la interacción.

hace patentes por medio de estructuras que rebasan ciertas barreras, como diría Durkheim. Por otro lado, hay rangos y funciones que se manifiestan en la interacción pero que no se generan en ella, sino que dependen de experiencias y relaciones hechas afuera.

No obstante, si cristaliza en la interacción una complementariedad de papeles marcada por la asimetría (del tipo médico-paciente, político-asamblea, comprador-vendedor, etc.) los otros papeles pueden perder importancia. Por ejemplo, en la relación médico-paciente pierden sentido las ideas de los participantes, si son casados o solteros, etc. Y si se presenta la influencia de eso que teóricamente no debería incidir, lo vemos como corrupción (si el médico trata mejor a los pacientes ricos que a los pobres). Los contextos son, por tanto, muy distintos según que las funciones profesionales se estructuren o no.

Así, las sociedades modernas se vuelven más complejas. Por eso en la práctica solemos manejarnos con una diferencia entre interacción y sociedad que la confusión teórica de ambos términos nos lleva a malentender. En la sociedad la interacción se genera espontáneamente, marcando una diferencia entre presentes y ausentes, así como las organizaciones determinan por su lado otro límite social entre afiliados y no afiliados.

La interacción tiene un límite temporal: comienza y termina. Es un episodio que puede ampliarse por la concatenación de muchas interacciones (combinamos encontrarnos todas las semanas para jugar ajedrez). Pero sólo por el hecho de empezar y acabar se regulan las concatenaciones. El principio y el fin suponen una sociedad englobante que garantiza los límites temporales y la posibilidad del rencuentro. Esto se hace generalmente por rituales: la comunicación marca el final con un saludo de despedida, o en la escuela suena el timbre. La dependencia de interacción y sociedad se hace patente en comienzos y finales estandarizados que indican que antes del inicio hubo algo que después del final continuará. ¿Quiere decir que las interacciones son sistemas autopoieticos? La tesis de Luhmann es que todos los sistemas sociales lo son, y que aun los grupos informales y transitorios establecen y reconocen estructuras que los determinan.

En la sociedad moderna los medios de comunicación masiva están tomando el lugar de aquello que antes se controlaba por interacción. Nos formamos por noticias que no expresan nuestra experiencia de vida y no nos sirven para la interacción. (Existe una diferencia entre conocer la guerra por televisión o por haberla vivido.) Los medios nos presentan un mundo que ya no se conoce por experiencia propia. Y en una sociedad que hace esta diferencia no es raro que surjan movimientos sociales (especialmente en Alemania) que se basan en la inconformidad con los

acontecimientos, pero que no reflejan un conocimiento propio y por eso son efímeros y en todo caso dependen, para su información o para su éxito, de los medios masivos. Esto se comprueba, según Luhmann, en el agotamiento de temas sucesivos: paz, Tercer Mundo, mujer, pobreza, etcétera.

Una sociología que hiciera justicia a estos fenómenos debería empezar por distinguir entre sociedad e interacción.

### Autorreferencia y racionalidad

¿Existe una racionalidad específicamente europea que, como dice Weber, se distingue de la de otras culturas? Para Luhmann la respuesta está en un plano muy abstracto, en la relación entre autorreferencia y racionalidad. Si queremos distinguir algo necesitamos un sistema autorreferente, y ello produce cierta similitud entre distinción y circularidad. Esto se usa en matemáticas, pero no tiene que ver con números sino con temporalidad: el infinito se describe como repetición de estructuras circulares. A partir de tal formulación podemos contradecir las concepciones radicales de racionalidad, dado que no descansan en una idea de circularidad sino de asimetría, fundamentalmente de fines y medios que se seleccionan.

La misma crítica vale para la filosofía trascendental, que afirmaba que las condiciones de experiencia no se pueden experimentar a sí mismas, dado que esto sólo desplazaría la pregunta por la posibilidad de la experiencia, en una remisión al infinito que horrorizaba a Kant y a sus seguidores. Pero en una estructura como la propuesta por Luhmann lo infinito no se teme sino que se deriva de la autorreferencia que conduce a un círculo del cual no se pasa, con lo que se rompe la asimetría.

De aquí surge un nuevo concepto de racionalidad. Lo veremos en los niveles. En primer lugar, la idea autorreferencial circular disuelve las premisas básicas, especialmente europeas, sobre las que reposa la diferencia entre fin y medio. En la tradición aristotélica se distinguía la reacción (poiesis) de la práctica (praxis). Pero incluso la praxis se definía como su propio fin. En el idealismo europeo, principalmente, el arte, también se habla del arte o de la educación como un fin en sí mismo. De modo que la distinción fin-medio lleva a la formulación del fin en sí mismo. De allí surgen muchas suposiciones, según Luhmann cuestionables, como la de que el aprender es bueno en sí mismo. El porqué no se argumenta. Hay algunos objetivos o bienes a los que se da una connotación positiva, y a partir de ello surgen organizaciones que los instrumentan (como la escuela). Lo mismo sucede con la afirmación

de las bondades de la comunicación, de donde se deriva la defensa de la cultura de la participación, bajo el supuesto de un logro de mayor consenso e integración (Habermas). ¿Pero por qué así? Luhmann se pregunta si no debería haber términos para distinguir cuándo conviene o no la comunicación, y con qué intensidad, en vez de atribuirle efectos en todo caso positivos. Y otro tanto podría decirse de todos los fines o bienes morales reputados como “buenos en sí mismos”.

¿Qué sucede si desafiando la tradición europea de la asimetría y de los bienes “buenos en sí mismos” introducimos la noción de circularidad autorreferencial y afirmamos que no hay operaciones buenas en sí, sino dependientes de códigos autorreferentes? Toda racionalidad, europea o no, se desarrolla según Luhmann por medio de sistemas codificados que valoran negativa o positivamente los resultados. La tradición suele destacar lo positivo, lo cierto, lo bueno, o lo hermoso, como centro de la racionalidad. Pero se olvida que si algo se define como bueno lo contrario automáticamente es malo, aunque para otras personas pudiera ser bueno, lo que implica la responsabilidad del rechazo del otro.

Si tomamos distancia de esta perspectiva y nos preguntamos por el código binario subyacente, veremos que cada término tiene su lado negativo: lo cierto supone lo incierto, lo bueno lo malo. Con esto llegamos a una fundamentación paradójica de todos los juicios de racionalidad. ¿El código mismo está sujeto a sus valores? ¿Es cierto o incierto el criterio de cierto-incierto? ¿Es justa en derecho la distinción justo-injusto o su imposición es un acto de violencia o *puissance*, como diría Michel Foucault?

Visto con la lógica del código no se sabe si este mismo es válido. Si no queremos depender de esta paradoja debemos aceptar otra: la de la autorreferencia de los códigos. La última razón de toda acción o reflexión es la paradoja de la autodistinción. En lo social esto quiere decir que no hay un fundamento válido único de la comunicación, sino que nos podemos remontar a la paradoja y preguntar: ¿por qué hacer esta distinción y no otra? Y esto no se puede contestar a ciencia cierta, porque no hay una última seguridad de la comunicación, sino una disolución provisoria de la paradoja en la distinción.

Podemos así aceptar que siempre se requiere un paso para disolver paradojas que sólo es convincente en ciertos contextos: una solución pragmática y provisional. Sin embargo, para la ética esto es escandaloso, puesto que se basa en la idea de que lo bueno es bueno, sin admitir un cuestionamiento de la pertinencia del código bueno-malo. No obstante, algunos autores sostienen que debería haber un plano en que se pudiera rechazar o aceptar la distinción bueno-malo, lo que desde el punto de vista lógico no sería una operación de conjunción o disyunción, sino

transversal o de “transyucción”. Esto resultaría de observarnos a nosotros mismos o a otros como observadores y de preguntarnos qué distinción se está usando en la comunicación, reservándonos el rechazarla.

Volvemos pues a la discusión sobre la observación de segundo orden, según la cual no existen criterios fijos sino aceptabilidad en contextos determinados. En la sociedad moderna las decisiones se toman con esta perspectiva. En la economía, para definir mi intervención observo al mercado en función de como lo hacen otros observadores (consumidores, inversionistas, etc.). Y esto atenta contra la idea de que existe una racionalidad económica global; la racionalidad radica en la posibilidad de hacer estos ajustes. Lo mismo puede decirse de otros sistemas sociales: en la política es el peso de la opinión pública a lo que son sensibles los políticos; en la ciencia o el arte, a la necesidad de publicar o de exhibir obras para ponerlas a consideración de los otros; en la familia, al sabernos constantemente observados en un contexto en que toda nuestra vida es tematizable y todos los papeles negociables. Por eso Luhmann concluye que la racionalidad europea se debería refundamentar en una observación de segundo orden, descartando los valores unívocos.

Una segunda cuestión —expuesta más brevemente— tiene que ver con el concepto tantas veces comentado de *reentry*. Se trata de una paradoja disimulada: la distinción reintroducida es y no es lo mismo que la distinción original. Desde el punto de vista de la teoría de sistemas sirve para ver cómo maneja un sistema internamente la distinción sistema-entorno. El siguiente paso consiste en preguntarse cuán complejo puede ser este reingreso, o sea, cuántas variables existen a disposición para representar al entorno en el sistema. Se supone una mayor racionalidad, cuantos más aspectos del entorno se manejen en el sistema. Pero ésta es una idea utópica y contradictoria, porque la distinción sistema-entorno implica que nunca se puede representar todo el entorno en el sistema, porque se disolvería la misma distinción. La solución paradójica consistiría en poder manejar a la vez la distinción y determinados aspectos del entorno, a fin de obtener cierta sensibilidad del sistema por el entorno, y una respuesta al incremento de la complejidad.

Este enfoque, basado en la codificación binaria y el *reentry*, da una posibilidad de manejar la racionalidad de tradición europea en forma moderna y distinta, sin necesidad de recurrir a la búsqueda de alternativas en tradiciones místicas orientales como el budismo. Según Luhmann, en el próximo siglo lo fundamental será saber cómo encarar las distinciones morales o de otro tipo: si disolviéndolas como postulan las corrientes místicas, o formulando una técnica para manejarlas.

### La diferenciación de la sociedad<sup>4</sup>

Para Luhmann la forma de la diferenciación es el concepto decisivo para entender la formación histórica de la sociedad. La sociedad, en tanto resultado de una distinción entre sistema y entorno es ella misma una diferenciación, pero además la sociedad moderna está funcionalmente diferenciada en su interior. Su teoría de la diferenciación social no depende, pues, de la división del trabajo sino de la complejidad creciente de la sociedad, que implica que dentro de un sistema se forman otros y dentro de éstos otros. La condición de la diferenciación es que cada sistema posea una forma específica de operar. Inductivamente Luhmann distingue cuatro formas de diferenciación, en una procesión histórica.<sup>5</sup>

1) Igualdad: segmentación de la sociedad en sistemas similares (familias, tribus, clanes).

2) Centro-periferia: ya no hay homogeneidad sino desigualdad, en el centro hay otras posibilidades que en la periferia, como sucede con la diferencia ciudad-campo.

3) Jerárquica o en estratos: es una diferencia binaria que responde a la idea de que hay gente que por nacimiento tiene dignidad y gente que carece de ella.

4) Poco a poco empieza a darse la diferenciación funcional, que es una forma totalmente distinta. Es difícil fijar una fecha de su comienzo, pero hay hechos que lo señalan, como la aparición del Estado y de la economía monetaria a fines de la Edad Media. El nuevo orden no es claro hasta la Revolución francesa. Se pensaba que el orden jerárquico era aún indispensable, pero a la vez surgía la *commercial society* de Adam Smith y el mundo de los estados modernos en Alemania, con la idea de separación entre Estado y sociedad pregonada por Hegel, Lorenz von Stein y otros.

Lo sorprendente es que de forma paralela no haya nacido una teoría de la diferenciación funcional, como si ésta se realizara a ciegas. Desde la segunda mitad del siglo XVIII la estratificación se concibe como estructura de clases sociales. Marx parte de la esencia de la economía que explicaría a los demás sistemas funcionales, y a la vez se afilia a la filosofía tradicional de las clases. Pero no ofrece una teoría para explicar lo que sucedería luego del milagro antropológico de la abolición de las clases. Es de suponer que toda sociedad compleja tendría algún tipo de diferenciación, aunque Marx no lo aclara.

<sup>4</sup> Este tema se aborda en *Sistemas sociales*, pero no ocupa un capítulo específico.

<sup>5</sup> En su obra Luhmann distingue (p. 200) una quinta forma: "la diferenciación conforme/discrepante (oficial/no oficial, formal/informal)".

Luhmann sostiene que una sociedad funcionalmente diferenciada no excluye otras formas de diferenciación, pero la determinación concreta de éstas depende de cada sistema funcional específico. (En el sistema político internacional, por ejemplo, la segmentación en estados permite a los más débiles reclamar al menos formalmente igualdad de condiciones.)

El siguiente paso es más arriesgado. Luhmann afirma que los sistemas funcionales son también autopoieticos, lo que supone cierre operativo, autorreferencia y autoproducción por las operaciones definidas por una propia estructura, todo lo cual se resume en el concepto de autonomía.

Pero el hecho es que estos sistemas también dependen entre sí. La política necesita los recursos financieros que extrae de la economía, la economía requiere de la ciencia y de las decisiones de la política, etc. Ésta es una objeción central por la cual se suele negar que los sistemas funcionales sean autopoieticos. La respuesta de Luhmann es que en esas discusiones se suele identificar a la causalidad con la influencia del entorno, cuyos efectos provocarían la disolución del cierre operativo de los sistemas. Pero en cibernética la causalidad es el cierre operativo que explica la autonomía de los sistemas. Los sistemas cibernéticos dependen del entorno en cuanto a la energía, pero en cuanto a la información son independientes. Las relaciones entre sistemas funcionales más que de dependencia son de acoplamiento estructural, por medio de canales de irritación entre sistemas.

La existencia de sistemas funcionales autónomos lleva a una de las observaciones más polémicas de Luhmann, la de que —a diferencia de antes— ningún sistema puede arrogarse ahora la representación de la sociedad. No hay una cúpula ni un centro, sino un gran número de sistemas que se perturban recíprocamente pero conservando su autonomía. Si es así, no hay tampoco una autoridad, porque ésta supone un vocero de todos. La misma existiría en las organizaciones, pero no en cada uno de los sistemas funcionales y menos aún en toda la sociedad. Véase si no la ambigüedad que suscita el Estado, que ora es saludado como representante de todos, ora es denunciado como instrumento de una minoría privilegiada, tanto por marxistas como por neoliberales.

También se hace difícil distinguir igualdad y desigualdad, lo que abatea la idea de un orden justo. Los sistemas funcionales son desiguales porque cumplen funciones distintas, pero son iguales en el sentido de que todos son sistemas funcionales. Curiosa ambivalencia: la concepción que tenemos de la sociedad depende de que se vea la singularidad de cada sistema o la pluralidad de ellos, la igualdad o la desigualdad. Luhmann pretende construir una teoría de la sociedad que comprenda los dos planos, tarea balzaciana que, como él mismo confiesa, no tiene

prácticamente fin, puesto que obliga a identificar y estudiar pormenorizadamente a todos los sistemas funcionales.

De lo anterior se desprende que la idea que Luhmann se hace de la modernidad es la de un sistema social funcionalmente diferenciado, un orden global que puede integrar un sinnúmero de singularidades. En la discusión sobre modernidad y posmodernidad se suele definir lo moderno por lo semántico: ideas de la Ilustración o de la Revolución francesa. Pero la semántica de esa época nació en una situación de indefinición acerca de lo que sería la nueva sociedad. Por eso se trata de conceptos anacrónicos: vivimos en una sociedad que sabe más sobre sí misma que hace 120 años. Tampoco podemos decir que la modernidad llegó a su fin y que pasamos a la posmodernidad o al fin de la historia. Seguimos teniendo educación, investigación, política organizada en estados, arte, familia basada en la lógica de la intimidad, etc. No hay ruptura sino una mayor percepción de los problemas en la psicología, en la problemática del humanismo, en la demanda de que la sociedad haga justicia al individuo, o en la apreciación de los riesgos implícitos en toda decisión.

En este debate, la izquierda, con Habermas a la cabeza, esgrime una concepción afirmativa: la sociedad como consenso. Para Luhmann tal enfoque es equivocado, porque refiere la problemática de la sociedad moderna a la estructura y no al funcionamiento. Para él, en cambio, la sociedad depende de que funcionen los sistemas funcionales (de que la gente acepte nuestro dinero, por ejemplo). En la sociedad moderna hay muchas oportunidades desaprovechadas, pero no la oportunidad de desear algo más allá. No podemos vivir en otra sociedad que en la que estamos y desde ella no tenemos la posibilidad de pensar en una transición hacia otra distinta.

## Epílogo

El experimento inconcluso (y quizá interminable) de Luhmann consiste en reformular la teoría social a partir de una descripción de la sociedad tanto en su totalidad como en su diferenciación. Sus principales herramientas analíticas son la distinción sistema-entorno, la definición de las operaciones clave de cada sistema social, la cerradura operativa, la autopoiesis, la codificación, la programación,<sup>6</sup> y el estudio de las teorías

<sup>6</sup> Un programa es una expectativa de conducta que rebasa el nivel de los papeles personales. "El nivel del programa se autonomiza del nivel del rol [...] cuando debe ser regulada y hecha esperable la conducta de más de una persona. Por ejemplo, una operación quirúrgica no es tan sólo mérito de un rol, sino de un programa..." (p. 32).

como autodescripción de los sistemas. Su talón de Aquiles radica en el futuro del concepto de autopoiesis, que el incesante avance de la teoría de sistemas puede llegar a descartar por completo. De hecho, como el mismo Luhmann señala, el debate actual sobre este tema apunta en dos direcciones: o bien se rechaza el concepto de autopoiesis y se busca otra orientación, o bien se lo acepta, pero sólo para la biología y no para la sociedad. También hemos visto que existe un debate subsidiario planteado por quienes admiten el carácter autopoietico de la sociedad global pero no el de los sistemas funcionales, debido a que la interdependencia de éstos impediría su cierre operativo.

Queda en todo caso planteado el duro ataque de Luhmann a las tendencias actualmente dominantes en la sociología, así como su desafiante escate de una perspectiva teórica que enfrentada al individualismo metodológico autoriza a volver a hablar de "la" sociedad en su conjunto.

Otra cuestión es la de si Luhmann —como a veces se ha sugerido— es un epígono de Parsons. Ha quedado claro a lo largo de este artículo que Parsons es, junto con Husserl y Habermas (aunque este último por razones polémicas) el autor que con más frecuencia cita. Tampoco faltó un toque emotivo en la relación de sus encuentros personales con el famoso sociólogo estadounidense. En contraste, no son menos evidentes sus severas críticas y constantes reelaboraciones de las teorizaciones de Parsons. Una manifestación tajante de tales diferencias (y nueva expresión de disidencia respecto de la sociología convencional) es el lugar secundario que Luhmann asigna a los conceptos de norma e integración, que no haya elaborado una noción de cultura ni vea ninguna utilidad especial en hacerlo. Acude a recoger la antorcha donde la dejó su maestro, pero no por epigonismo sino por considerar que éste es el punto en que se estancó la sociología contemporánea.

Recibido en febrero de 1992

Correspondencia: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Departamento de Política y Cultura, Calzada del Hueso 1100, Col. Villa Quietud, 04960 México, D.F.

