

## Entrevista a Niklas Luhmann<sup>1</sup>

*Javier Torres Nafarrete  
Guillermo Zermeño Padilla*

1. PROFESOR LUHMANN, aunque conocemos algunos datos biográficos de usted por la obra de Izuzquiza (*La sociedad sin hombres*), ¿qué acontecimientos de su vida quisiera usted subrayar para esta entrevista?

Mi infancia transcurrió en condiciones muy particulares: el régimen nazi y la guerra. Estudié derecho sin ninguna intención de hacer carrera universitaria y luego entré a trabajar en la administración pública. Durante seis años me desempeñé en el Ministerio de Educación y Ciencia. Allí desarrollé actividades que se hallaban en el límite entre política y administración, es decir, tareas delicadas en el contexto de la reparación de daños del régimen nazi. Pero también participé en los preparativos de las sesiones parlamentarias (a nivel de los estados federativos), del Consejo de Ministros y de las conferencias de los ministerios de Educación y de Ciencia. Sobreviví a un cambio de gobierno, sin que me corrieran.

Poco a poco, el trabajo se volvió aburrido, sobre todo porque no existían posibilidades de ascenso, a no ser por medio de la afiliación a un partido político.

Entre tanto había leído mucho, hecho apuntes, pero no publiqué nada excepto un ensayo. Me puse a pensar si no debería probar qué posibilidades profesionales podría tener en el campo universitario. Entonces me fui un año a Harvard. Allí trabajé con Talcott Parsons y aproveché a

<sup>1</sup> Niklas Luhmann, sociólogo de la Universidad alemana de Bielefeld, visitó México en ocasión de la publicación en castellano de su libro *Sistemas sociales*. En esta entrevista se busca ante todo recoger aspectos del itinerario intelectual del autor que ayuden a una mejor comprensión de su planteamiento teórico. Tuvo lugar en el hotel en el que se hospedaba, el 4 de octubre de 1991, poco antes de que retornara a su país. Brunhilde Krker tomó parte en la traducción simultánea y en la elaboración de la primera versión de esta entrevista.

primera oportunidad que se me presentó para entrar a la investigación. Sin embargo, no me pasé directamente a la universidad sino a un centro de investigación en Spira (Alemania Federal), en donde asumí un puesto administrativo. Allí estuve tres años. Conocí a Schelsky, quien en aquel entonces planeaba fundar una universidad. Él logró convencerme de que hiciera carrera universitaria. Hasta entonces había conocido a la universidad sólo desde la administración general y mi impresión no era nada buena, sobre todo en lo que concernía a su comportamiento durante el régimen nazi. Finalmente cedí. Cumplí entonces con los requisitos académicos y me hice cargo de una cátedra en la nueva Universidad de Bielefeld.

Sólo hasta ese momento decidí volverme sociólogo, en primer lugar porque me veía con muchos años de vida por delante y no me podía imaginar estar trabajando toda la vida en un campo tan limitado como es la administración.

Al mismo tiempo en aquella época se llevaba a cabo, por un lado, el asesoramiento político por medio de las ciencias sociales; y, por otro, surgía un mayor interés socioteórico por el marxismo, el neomarxismo. De manera que por lo pronto me dediqué, todavía, a problemas administrativos relativamente concretos, pues seguí trabajando en el asesoramiento político en cuestiones de derecho, pero sólo bajo aspectos socialmente críticos. Y a la vez me sumergí en la reflexión de qué instrumento conceptual se necesitaría para poder enfrentar esta situación social completamente nueva.

## 2. ¿Cómo nace el interés por la teoría general de la sociedad?

Es difícil decirlo exactamente. Parsons, en cierto sentido, resultó un modelo para mí de una teoría general. No es que haya tomado muchas cosas de él, pero sí este interés por los temas y las preguntas universales. Y esto me condujo al interés por la teoría de los sistemas sociales. En Parsons mismo el sistema social no está bien diferenciado de la sociedad. Sus libros sobre la sociedad no tienen un fundamento muy teórico que digamos.

De esta experiencia resultó para mí la necesidad de una teoría de la sociedad teóricamente fundada. Sobre todo frente a los análisis marxistas que desde un principio me parecieron insuficientes. Todo era muy simple; el instrumento de la teoría de clases me pareció viejo. De manera que, sobre este fondo, vi la necesidad de concentrarme más en la sociología, lo que significó que debí retirarme del asesoramiento de problemas políticos concretos.

El último trabajo más amplio en este campo fue cuando participé en

una comisión de funcionarios que sesionó entre 1970-1973 para proponer una reforma del servicio público. Se trataba de una comisión convocada por el Parlamento alemán que debía asesorar al gobierno federal y al mismo Parlamento. Pero fue mi última actividad de este tipo. Más tarde sólo de vez en cuando asesoré a los partidos en el campo de programas políticos, la mayoría de las veces a la CDU (Unión Cristiana-Demócrata). Desde entonces ya no tengo casi ningún contacto con los partidos políticos; sólo con políticos que expresamente me solicitan puntos de vista sobre aspectos socialmente críticos.

3. ¿Por qué considera usted la necesidad de elaborar una teoría general, cuando la tendencia general es abandonar tal posibilidad?

Creo que la sociedad moderna de alguna manera tiene que producir una descripción convincente de las realidades en las que nos encontramos hoy en día. La resignación en este aspecto tiene que ver con que esta tarea pertenece a un umbral muy distinto de la preparación conceptual y de la complejidad con la que la enfrentaron los clásicos. Se requieren preparativos inmensos para elaborar una teoría de la sociedad moderna. Se necesitan además contactos interdisciplinarios, desarrollos fuera de la sociología, como por ejemplo los de la teoría general de sistemas, de la cibernética, de la teoría de la comunicación o la teoría de la evolución, o los análisis muy generales de las relaciones autorreferenciales en general.

Me parece que muchos sociólogos simplemente no pueden o no quieren hacer este esfuerzo preparatorio. Por otro lado, veo en esto precisamente una oportunidad que no se ha aprovechado hasta ahora.

4. ¿Cuál es para usted la misión de la teoría en la sociedad moderna?

Primero, pienso que la teoría debe verse como algo meramente científico. Se tiene que ofrecer una teoría de la sociedad que sea justificable en primer término para la ciencia.

El significado que eso pudiera tener para otros campos de la sociedad tiene que quedar, en gran parte, en suspenso. Se trata, antes que nada, de una ciencia mejor. Pero la ciencia pertenece a la sociedad, no es algo que se encuentre fuera de la sociedad, sino [que] ocurre dentro de la sociedad misma.

En segundo lugar, nuestra imagen de la sociedad en general está determinada por los medios masivos de comunicación, es decir, vemos acontecimientos diariamente distintos, pero no observamos la continuidad. Si acaso llegamos a percibir difusamente esta continuidad, no hay

comunicación al respecto. Disponemos de informaciones con intereses locales: en México se escribe sobre México, en Tailandia sobre Tailandia. Tenemos una imagen turbulenta y fácil de entender, pero ésta resalta determinados aspectos de la sociedad y descuida otros. No creo que la sociología pueda entrar en competencia con los medios masivos de comunicación. Ni creo tampoco que la sociología sea capaz de contener la influencia que los medios masivos de comunicación tienen sobre el pensamiento de la vida cotidiana, sobre los políticos por ejemplo. Pero por lo menos hay que ofrecer algo, hay que hacer plausibles las posibilidades de las descripciones más complejas, que luego se pueden utilizar o dejarse de lado.

5. Su teoría tiene muchos paralelismos con el desarrollo actual de la física. ¿Considera usted que con su teoría la ciencia social se pone a la par de las teorías de la física?

Normalmente los sociólogos tienen la ambición de trabajar cuando menos la mitad de bien de lo que lo hacen los físicos. Las ciencias como la química o la física tienen reputación social y la sociología trata de aprovecharse de ello, sobre todo en lo que respecta a los métodos estadísticos.

A mí, en cambio, me parece que los desarrollos actuales en la física y también en las matemáticas paulatinamente están haciendo suyos problemas que ya eran conocidos desde hace mucho tiempo en la sociología. Esto vale sobre todo para las matemáticas, con respecto a la teoría de los saltos inesperados, de las discontinuidades, de las catástrofes, del caos, etc. Problemas de los que la sociología se había ocupado desde hace mucho.

Dudo, sin embargo, que la sociología pueda aprender mucho de ello, mientras no logre crear en concreto la base cualitativa para semejantes análisis. Reflexiones similares, dependiendo de la fase en que se encuentre el análisis sociológico, podrían hacerse en relación con la teoría de las estructuras participativas, la teoría de la bifurcación y del desarrollo histórico de los sistemas químicos. De igual modo, entonces, se introducen en la química aspectos con los que la sociología de hecho ya está familiarizada desde hace tiempo. Por supuesto hay intentos entre los sociólogos de trabajar ahora con estos conceptos, es decir, de aplicar la teoría del caos, pero esto típicamente es mera metáfora. Las matemáticas mismas son extraordinariamente complejas y no creo que sea importante introducir estos conceptos, que sólo son específicos de la reflexión matemática, en una nueva teoría del conocimiento. Pero esto, finalmente, es una respuesta muy provisional e imagino que podría ha-

ber aproximaciones, sobre todo en lo que respecta al desarrollo de los preparativos para nuevas técnicas de medición. Sin embargo, esto no constituye un punto esencial de mi teoría.

Más bien veo mi tarea en darle una orientación social a los conceptos de la cibernética, de la teoría de los sistemas y de la teoría de evolución que sociológicamente son más fáciles de captar. Y desde allí se debería penetrar verdaderamente en los estados de cosas concretamente históricos o funcionalmente específicos.

Tengo la impresión de que mis herramientas teóricas a nivel de la teoría por lo pronto tienen suficiente valor informativo y que en este momento no pueden sustituirse por estudios cuantitativos sobre el sistema bancario de la economía o sobre determinados problemas del sistema moderno del derecho o sobre el significado de la política de la oposición, etc. A este respecto, intento crear la base teórica que haga posible una comparación entre lo que ocurre en la política y fenómenos semejantes en la economía; es decir, crear un marco de referencia abstracto para después aplicarlo a un medio relativamente concreto.

6. ¿Por qué eligió usted el paradigma “sistema” para construir su teoría, qué razones especiales hay para ello?

De la bibliografía que conozco, la teoría de sistemas es el desarrollo científico más elaborado. Esto implica la capacidad de desarrollar la teoría de la evolución desde aquella de los sistemas, porque la misma teoría de la evolución está trabajando cada vez más con medios sistémico-teóricos.

Algo parecido vale para la cibernética, en la que el circuito regulador no sólo es un instrumento técnico, sino también un factor estabilizador. Al plantearse la pregunta por la perpetuación de las regularizaciones, el sistema introduce semejantes regularizaciones y se mantiene estable.

Para la teoría de la comunicación vale lo mismo, si uno aborda la pregunta no sólo lingüísticamente —es decir, no se limita al planteamiento lingüístico de Chomsky o a análisis semejantes— sino que reflexiona cómo una comunicación se enlaza para unirse con otra y de cómo en la realidad se producen las diferencias, por un lado entre lo que se dice, se dijo, lo que podría decirse y, por otro, entre lo que no se dijo y lo que simplemente existe: los seres vivos, las materias o los aparatos técnicos. En este caso, en comparación con los acostumbrados análisis lingüísticos o semióticos, la teoría de la comunicación puede aportar también nuevos aspectos sobre la teoría de sistemas.

En resumen, por el momento la teoría de sistemas, me parece, es el aparato más capaz de ser integrado científicamente a la sociología. Por otra parte, con el metaconcepto de observación veo también abrirse, en

forma creciente, otras posibilidades. Si se parte de la operación del observador, la teoría de sistemas resulta un instrumento plausible entre otros.

De hecho, en dos o tres ocasiones sostuve seminarios en los que se intentó desarrollar diferenciaciones alternativas al complejo sistema/entorno, por ejemplo la diferenciación medio/forma o también la diferenciación evolutivo-teórica de la variación/selección. Entonces, se vuelve más claro que no todo puede deducirse de determinados axiomas de la teoría sistémica. Creo que cada paso concreto debe exigir también la introducción de otras diferenciaciones de un origen distinto.

De allí se podría decir que se empieza con una teoría de la observación y se decide entonces, en un segundo paso, si uno quiere trabajar con ayuda del esquema sistema/entorno o bien del esquema medio/forma, etcétera.

Por otro lado, la observación nunca es, por supuesto, un acontecimiento aislado, sino siempre un entrelazamiento recursivo de acontecimientos aislados. De manera que la forma teórica más abstracta que tengo presente es un acoplamiento circular de la teoría de sistemas con el concepto de la observación, o con el concepto de la comunicación o también con el concepto medio/forma.

Pero sí quiero recalcar que este esfuerzo lo seguiré marginalmente, porque mi verdadero interés está en aprovechar el nivel ya alcanzado en la investigación, para la teoría general de la sociedad.

7. ¿Cuáles son las aportaciones específicas, las más importantes, de su teoría social en el libro *Sistemas sociales*?

Sobre todo que no existe un centro. En mi teoría hay, por así decirlo, una serie de distinciones o de diferenciaciones conceptuales que deben combinarse. No hay por tanto una disposición jerárquica. El libro *Sistemas sociales* está, naturalmente, escrito en una secuencia de capítulos muy deliberada, pero pude haberlo escrito con una secuencia distinta. A la pregunta puedo contestar de una manera abrupta e indicar ciertos conceptos centrales, por ejemplo, el concepto de sentido que en lo esencial tiene la función de unir la tradición hermenéutica del acto y comprender la sociología, con la conceptualización sistémico-teórica. Justamente este manejo del sentido sorprendió a Habermas, porque para él parecía incomprendible que los sistemas operaran en un medio como el sentido. Por lo tanto, es central la idea del sistema social como sistema que opera en un medio de sentido. Esto supone, por supuesto, una consideración especial sobre el concepto de sentido que está desarrollado en el libro.

Luego podría enumerar el concepto de proceso de diferenciación de los sistemas, lo que significa que el mundo pleno de sentido se encuen-

tra entrecortado por sistemas; lo que quiere decir, también, que todo análisis social debe partir de la consideración de cuál es el sistema del que se parte.

Después vendría un entendimiento muy específico, operativo, en relación con la teoría clásica de los sistemas. Aquí, en esta relación, queda insertada una comprensión del tiempo más profunda que la usual. Un sistema está integrado de acontecimientos que se esfuman de inmediato. Entonces la pregunta directriz no es si las estructuras deben conservarse o cambiarse, sino que el sistema ya se encuentra previamente notificado acerca de que todos sus elementos convergen en un momento determinado y luego desaparecen.

De esta manera el concepto de la estructura adquiere una función, al quedar encadenada a los acontecimientos. Las estructuras, en general, cobran realidad en el momento en que se las utiliza. Por eso las estructuras las defino desde el concepto de expectativa. Esto permite conectar la teoría del entramado recursivo de acontecimientos con otros acontecimientos, que sería la autopoiesis. Para la teoría sociológica es fundamental cómo se define la operación de un sistema social, es decir, la operación mediante la cual el sistema social se produce, y esto a diferencia de un sistema orgánico y de un sistema psíquico. En este contexto, es a teoría de la comunicación la que adquiere importancia. La operación social es comunicación y no acción. La acción puede efectuarse fuera de un contexto social, pero los sistemas sociales se constituyen por un acto de entendimiento, incluso sin acción. El proceso de notificar algo es una acción, pero la comunicación no es la notificación, sino que sólo se lleva a cabo cuando la información que se notifica es entendida plenamente.

Como se puede observar, es posible partir de la comunicación o de la operación del sistema; no hay una conexión lógico-deductiva, sino una experimentación constante entre conceptos y distinciones apropiadas para cada caso.

¿Cuáles serían las aportaciones más importantes de su teoría social respecto a la discusión sociológica actual?

Creo que mis esfuerzos se distinguen de todos los demás en el sentido de que pretenden tener un alcance universal. Tengo la convicción de que todos los estados de cosas sociales pueden describirse con ayuda de esta teoría, naturalmente desde una perspectiva específica. Hay teóricos de la acción que tienen también la pretensión de universalidad, pero no creo que la teoría de la acción tenga posibilidades de pasar del nivel micro al macro. Tomemos por ejemplo el caso de Max Weber: puede explicar los motivos (puritanos o de cualquier otro orden) que mueven a

un capitalista para constituirse en capitalista y así poder legitimarse. Pero una vez que se tienen localizados estos motivos ¿qué pasa? Weber no puede aclararlo. La teoría de sistemas, en cambio, goza de una mejor posición para establecer la conexión entre el nivel macro y el micro. Incluso el modelo del *rational choice* no puede resolver este problema. Esto por lo que respecta a las condiciones de posibilidad de una verdadera teoría universal.

Otro punto que creo es una aportación de mi teoría es una sensibilidad más aguda por la precisión conceptual. A los teóricos de la acción les pregunto siempre, ¿qué es en realidad una acción?, ¿qué se entiende por comunicación? ¿Cómo es posible combinar en esta teoría la información, la notificación, el entendimiento y los problemas de sincronización? Los teóricos de la acción trabajan con el esquema fin-medios. Pero allí surge la pregunta: ¿las consecuencias no previstas, son parte de la acción? En términos generales, ¿las consecuencias de la acción son también parte de la acción?, ¿qué es, por ejemplo, lo que actúa cuando un ser humano actúa?: ¿las piernas, la edad, las orejas, la lengua? La teoría de la acción, de manera distinta a la teoría de sistemas, no se encuentra en posición de aprehender con exactitud a los sistemas psíquicos y a los orgánicos. Opera con cortes segmentarios extraídos de algunos sistemas que convergen en la acción, pero que no son precisados con exactitud cuando se traspasan de un segmento a otro. De mi experiencia subjetiva de lector de estos teóricos mi principal irritación proviene de que no sé de qué hablan. Algo parecido me pasa (y me cuesta cada vez más encontrar algo útil) cuando leo a los clásicos o las investigaciones empíricas normales de los sociólogos, en las que la conceptualización se disuelve o la exactitud se remite, en todo caso, a la estadística o al procesamiento de datos.

Por tanto, precisión en el concepto de la complejidad de los sistemas, y pretensión de universalidad son los aspectos bajo los cuales he pretendido guiar mi producción intelectual, y no tanto bajo el aspecto de un descubrimiento espectacular en los contenidos. Es evidente que en todos los campos tengo algo que decir. Mi perspectiva de la economía es distinta de la perspectiva de las ciencias económicas.

9. Un concepto central de su teoría, la autopoiesis, se tomó de Maturana, un biólogo: ¿Esto haría pensar que usted está estableciendo una relación analógica con las ciencias biológicas, o una relación de analogía entre máquina, organismo y sociedad?

Con frecuencia se me hace esta pregunta, la mayoría de las veces como reproche, ya que los sociólogos siempre esgrimen que la analogía bioló-

gica, o todavía mejor, que la analogía del organismo ya ha sido rechazada por inoperante desde hace mucho en la sociología.

Quisiera, en primer lugar, precisar lo que significa la analogía. En la tradición europea antigua toda analogía estuvo basada en la analogía del ser; esto es, el mundo creado por Dios o por la naturaleza, de tal suerte que en los distintos órdenes podrían encontrarse igualdades o semejanzas básicas. La comprobación de tales semejanzas fue el logro fundamental de este tipo de pensamiento. Hoy nadie piensa en este antiguo sentido ontológico. Si se argumentara analógicamente se tendría que pensar que si algo sucede en el nivel biológico, entonces también tendría que suceder en el nivel social de esta u otra manera. Pero yo no argumento así. Mis argumentos no parten de la analogía del ente, ya que con respecto a la teoría del conocimiento sigo más bien al constructivismo. Pienso más bien que existen estructuras típicas muy generales que permiten entablar comparaciones, o que posibilitan también un complejo intercambio de conocimientos científicos. La autopoiesis es un ejemplo. Si uno separa este concepto del contexto bioquímico de las células, y se entiende, como el propio Maturana lo hace, como un sistema cuyos elementos se reproducen a partir del entramado mismo de los elementos, entonces uno sólo tiene que introducir en la palabra elemento conceptos físicos, psíquicos o sociales y se tendrá por resultado una diversidad de sistemas autopoéticos. Esto no constituye ninguna analogía, sino una operación de alta abstracción que permite formular con exactitud la distinción entre sistemas biológicos y sociales. Pienso, por tanto, que la autopoiesis del sistema biológico no se constituye sobre la base de acontecimientos, sino sobre la base de estados de duración estable que, a su vez, son componentes químicos sólo momentáneamente estables. La célula produce moléculas que son inestables, pero que disponen de un determinado tiempo de estabilidad, de tal suerte que son las responsables de la producción de enzimas. En cambio, las teorías sociológicas se construyen sobre la base de acontecimientos, los cuales en el momento mismo en que suceden, desaparecen. La cuestión de qué es el acontecimiento sólo se puede responder desde dentro del sistema. Si el golpe de estado de Moscú es un acontecimiento, o si más bien es una multiplicidad de pequeños acontecimientos, hasta la pregunta de cuánto vodka beben los golpistas, en la noche, durante las sesiones en las que perpetúan el golpe, son preguntas que se resuelven sin ninguna jerarquía establecida, dependiendo sólo de la perspectiva del sistema que quiere analizarse. Y este estado de cosas no puede suceder en sistemas que se reproducen en un medio como el sentido, como son los sistemas biológicos. El mismo argumento es válido para el nivel de la teoría de la comunicación con respecto al análisis del dinero. Habermas le echa en

cara a Parsons que la analogía del dinero tiene muchas y muy ricas aplicaciones con respecto al poder, pero que no se puede extender a otros acontecimientos sociales. Estamos ante el mismo problema: se puede hacer una teoría abstracta de la comunicación, pero con aplicaciones realmente diversas, sin tener que argumentar analógicamente.

10. Usted utiliza conceptos de la fenomenología de Husserl. ¿Qué valor le concede a Husserl en el marco de su teoría?

Hay por lo menos dos respuestas. Primero experimenté fascinación por el planteo que hace Husserl de la relación entre sentido y horizonte. Desde la descripción fenomenológica tomé, primariamente, el concepto de sentido como un concepto que tiene su núcleo en la actualización que fija la atención y desde allí abre un especto de remisiones hacia otras posibilidades, y luego estas posibilidades, a su vez, pueden utilizarse de manera selectiva.

Esto que estoy describiendo es ya una estilización de lo pensado por Husserl. Una vez que escogí ese punto de partida ya no seguí pensando más fenomenológicamente, sino teóricamente, mediante diferencias. Pienso que lo fundamental del sentido está en la precisión de que el sentido constituye una unidad en la diferencia de actualidad y potencialidad. Por tanto, todo lo que se habla o se piensa, o lo que se percibe, debe estar considerado como unidad en diferencia entre actualidad y posibilidad, y con esto surge la coacción a la decisión sobre lo que debe verse, lo que se vio, o lo que se está viendo. Pero esto no constituye, a fin de cuentas, un encuentro fundamental para la sociología.

Lo realmente importante es algo que hasta hoy no he podido sacar a la luz en mis publicaciones, a saber: la convicción de que el verdadero descubrimiento de Husserl estriba en que toda conciencia está orientada a los fenómenos.

La conciencia pura es al mismo tiempo autorreflexión y orientación hacia algo, por tanto noesis y neuma. No hay conciencia que se pueda aprehender separada de los fenómenos. Cuando se aísla la autorreflexión, entonces el yo o la conciencia misma es un fenómeno. Al efectuar esta operación Husserl pudo deducir de allí una teoría trascendental, pero yo pienso que una teoría de la conciencia, incluso empírica, podría considerar que la conciencia, recursiva y reflejamente, repite en sí misma una relación de dentro/fuera. Yo describo esto con un concepto de Spencer Brown: *re-entry* (re-entrada). El *re-entry* de la distinción entre entorno y sistema dentro del sistema mismo. El sistema produce la diferencia y deja que ésta penetre al mismo sistema. Esto podría sorprender a los fenomenólogos estándar: el hecho de que para mí el verdadero descubrí-

nimiento de Husserl pueda describirse en términos teóricos-sistémicos del *e-entry* y justamente de una manera empírica, es decir, con posibilidad de comprobación en cada una de las conciencias. De esta manera ya no necesita recurrir a las condiciones de posibilidad fenomenológicas.

1. ¿En la teoría general de la sociedad que usted está trabajando actualmente hay nuevos conceptos aparte de los sistemas sociales?

í, por ejemplo la teoría de la evolución.

Quiero, primero, aclarar que el trabajo de mi teoría general de la sociedad lo estoy desarrollando en cinco bloques. El primero es la teoría general de la sociedad como sistema, que actualmente la he nombrado a sociedad mundial como sistema”.

El segundo bloque es la comunicación, es decir, qué operaciones produce un sistema tal y por consecuencia qué es lo que es entorno. Ante complejo pertenece la teoría de la comunicación, la codificación del lenguaje según el sí y el no, el aumento de probabilidad de aceptación o chazo dentro de una complejidad cada vez mayor. Todo esto está acomañado de perspectivas históricas.

Luego viene una teoría de la evolución, es decir, una teoría que se construye en un esquema de diferenciación entre variación, selección y estabilización.

Toda la investigación se lleva a cabo dentro de estos ejes en la medida en que la variación hace cambiar a los elementos, la selección construye estructuras y la estabilización produce sistemas. En lo esencial se trata de un aparato conceptual de corte darwinista pero adaptado a los temas sociales.

Luego viene un capítulo (o un libro) sobre la teoría de la diferenciación. Se trata de cómo dentro de los sistemas se construyen de nuevo otros sistemas y esta distinción gruesa retorna a las formas de la teoría, decir, a la segmentación, a la diferenciación centro/periferia, ciudad/ campo, la división de rangos, la sociedad noble, hasta llegar a la sociedad moderna funcionalmente diferenciada. De esta manera la teoría de la evolución se inserta en la teoría de sistemas. Cómo es posible que estas formas cambien de una a otra es de nuevo un problema de la evolución.

Finalmente un apartado sobre la reflexión, sobre la autodescripción de la sociedad. Por tanto, qué modelos reductivos, qué autoidentificaciones simplificadas se producen en la sociedad y cómo esto depende, de nuevo, las formas de diferenciación que se han llevado a cabo socialmente.

Esta estructura es la que se desarrolla en el libro *Teoría de la sociedad* que aparecerá en octubre [de 1991] en italiano y que lo escribí junto con

un italiano para que sirva de texto en las universidades que incluyeron la teoría de sistemas en su programa de estudios. Sin embargo, el texto no se ha traducido al alemán.

12. ¿Considera que su pensamiento es un nuevo paradigma?

Ciertamente mi teoría constituye un nuevo paradigma, si paradigma se define como la elección de una distinción directriz. El concepto de paradigma no es claro y se discute mucho sobre él. Por esto es necesario, primero, aclarar el concepto de paradigma con los medios propios de mi teoría, antes de subordinar mis esfuerzos a un determinado concepto.

En la introducción al libro *Sistemas sociales* pongo de manifiesto que el cambio de paradigma se está efectuando ya, que en la interdisciplinariedad de la teoría sistémica se está señalando de manera muy marcada la diferencia entre sistemas y entorno. Los sistemas no son simplemente objetos, sino diferencias; límites, formas que representan las dos partes del sistema, el lado interno y el lado externo.

Este tipo de consideraciones están diseminadas por todos lados, por ejemplo en el concepto de forma de Spencer Brown. De igual manera el paradigma de la autorreferencia está unido a la representación de que toda teoría tiene que empezar con un círculo y que la reproducción del círculo avanza hacia infinitudes, hacia representaciones directrices y procesos que indican alguna dirección. Esto no necesariamente tiene que desembocar en una tautología. En las matemáticas, por ejemplo, no se empieza con una asimetría preestablecida, digamos supra/infra, sino precisamente con un círculo que hay que interrumpir, o repetir una y otra vez hasta que aparezca una espiral o una flecha. Pienso que este cambio de paradigma se ha consumado ya fuera de la sociología; por tanto, que la sociología no tiene que inventarlo sino encontrarlo. Mi tarea ha consistido precisamente en hacer fértil para el análisis social estos dispositivos; lo que naturalmente presupone adaptar y hasta cambiar de modo radical las conceptualizaciones y estar al pendiente de otros desarrollos que en algunos casos no tienen mucha conexión entre sí. Sobre todo es necesario, en esta tarea, discernir lo que verdaderamente es importante. Con respecto al libro *Sistemas sociales* muchas veces se lee de tal manera que se concluye que yo he operado ese cambio de paradigma; en cambio, un lector cuidadoso podrá ver que lo que afirmo es un cambio ya realizado, que sólo tenemos que encontrarlo.

13. ¿Dónde están las dificultades principales para aceptar su teoría?

Sin duda un problema principal está en el tiempo tan largo que se necesi-

ta para acostumbrarse a ese tipo de conceptualizaciones. No se trata de una teoría jerárquica, en la que los principios fundamentales se perciben de inmediato y todo puede sacarse de la manga. Yo pienso más bien en una multiplicidad de distinciones en las que el significado de cada una se comprende a la luz de su conexión con las otras. Los estudiantes se quejan del tiempo tan prolongado que se necesita sólo para entender, o del efecto de extrañamiento ante el lenguaje. Los libros normales están escritos de tal manera que el 90% es conocido y un 10% ofrece algo nuevo. Entonces el lector se complace en la medida en que al estar leyendo algo conocido, puede aparecer allí algo nuevo. Para los sociólogos, en el libro *Sistemas sociales* hay mucho de nuevo que está importado de otras disciplinas. Cito con frecuencia literatura desconocida que no se refiere a Max Weber ni a Karl Marx. Ésta es otra de las razones.

Después, cuando uno observa la resonancia en el efecto de la teoría, se da cuenta que se produce una división: o se sienten inclinados a pensar como la teoría lo propone, o se rechaza radicalmente, bajo los puntos de vista de que no hay lugar para el hombre, que no se habla para nada de los seres humanos, que no se valoran los preceptos humanitarios o morales. Cuando la reacción toma por estos caminos entonces es mucho más fácil ponerse al lado de los humanistas y no preocuparse más por la teoría.

Cuando pienso en cómo se ha recibido mi postura encuentro, pues, diversos tipos de reacciones. Una dice, por ejemplo: "Siempre el mismo aparato, deslizándose en círculos; lo que se dice en la economía ya se ha dicho en la política; una repetición interminable y aburrida". Otros se quejan del grado de abstracción, que nunca digo algo concreto; o, cuando lo señalo, que son de tal manera sorprendentes los ejemplos que adivinan, sí, como ejemplos, pero que no esclarecen el contexto total. Algunas veces parece que todo se ha introducido sin preceder ningún análisis empírico (lo cual en principio es correcto). No puedo imaginar que la totalidad de la teoría pudiera ponerse a prueba mediante una investigación empírica, por más compleja que fuera. Sí hay, por supuesto, aspectos en los que se puede ver con claridad qué hipótesis podrían aplicarse en ciertos casos concretos.

Éstas son, a mi manera de ver, las formas de reacción principales. Es difícil describir la plasticidad general que mi teoría ha suscitado. Esto depende, sobre todo, de que yo compruebo las formas en que la sociedad moderna se describe y no propongo de una manera literaria a la sociedad como posmoderna, o la sociedad de riesgo, o la sociedad informática.

14. En México se piensa que Habermas es su interlocutor principal. ¿Qué relación hay, o qué puntos de divergencia existen entre su pensamiento y el de Habermas?

Al emprender Habermas y yo la empresa de escribir un libro juntos (*Teoría de la sociedad o Tecnología social*) en ese mismo momento decidimos que eso sólo sucedería una vez. En Frankfurt los estudiantes le hicieron ver a Habermas la necesidad de prestar más atención a los trabajos de Parsons y a los míos.

Como es usual en Habermas, empezó a estudiar con mucho detenimiento nuestros escritos, no para hacer un juicio superficial sino para penetrarlos profundamente y después dejarlos de lado. El efecto fue que en la obra de Habermas algo quedó de la teoría de sistemas. A mi manera de ver, el interés capital de Habermas estriba en el concepto normativo de racionalidad. La racionalidad no como criterio técnico para la elección de las mejores posibilidades en la solución de problemas, sino la norma que está anclada en el lenguaje mismo, en la comunicación. Ésta es una posición sumamente inusual. No creo que haya nadie, aparte de Habermas, que sostenga incondicionalmente tal punto de vista, incluyendo a los autores estadounidenses de los análisis lingüísticos en los que él se basa. La norma de la racionalidad es, pues, una posición clave en Habermas que tiene sus raíces, aunque las trasciende, en Adorno y Horkheimer con la *Dialéctica de la Ilustración*. Se trata de la pregunta horadante de si la sociedad, en las operaciones que utiliza para reproducirse, conduce a un entendimiento mutuo de los seres humanos, y si esto es así, entonces si este entendimiento podría fundamentarse como normativo, como racional...

Habermas no tiene, como yo, el interés por lograr una descripción compleja de la sociedad y luego situarse ante este hecho al decir: ¿qué se puede hacer, ahora, con esto, en el orden político, en el económico, en la evolución, en el derecho? Habermas tiene un interés excepcional de carácter utópico y práctico, de tal manera que acepta las descripciones sistémicas como algo meramente informativo, pero sigue subrayando el otro aspecto de las cosas. Esto se ha puesto de manifiesto con la diferencia no madura que él introdujo entre sistemas y mundo de vida que incluso sus seguidores rechazan.

Yo mismo no he podido sacar provecho de las aportaciones de Habermas para mis trabajos. No he podido integrar ningún punto capital de su teoría en la mía. Me he limitado a poner de manifiesto que Habermas entiende de otro modo las cosas; en mis libros, cuando se espera que haga mención de él, lo he hecho, pero indicando en qué consisten las diferencias, o mediante la utilización de la ironía. El que se haya esce-

nificado una gran controversia entre nosotros no es más que una exageración que habría que adjudicar a los medios de comunicación.

Pienso que sería más consecuente si Habermas se dedicara más a la explicitación de su teoría en lugar de perderse continuamente en la polémica; si Habermas se esforzara en una mayor precisión conceptual en el sentido de mayores posibilidades de realización de su teoría. Desde hace diez años Habermas se ha dedicado a brincar de un enemigo al otro para llevar adelante la polémica; aunque esto, claro, con una conciencia de valía muy alta y con un tratamiento muy profundo de los otros pensamientos. Pero con respecto a la teoría, no veo un sólo avance desde hace diez años. Puede ser que los estudios que actualmente está realizando sobre el derecho puedan traer innovaciones; pero esto no lo puedo evaluar ahora. En cambio, desde hace diez años he venido introduciendo en el instrumental conceptual de mi teoría una serie de cambios que, sin proponer un rompimiento radical con mi pensamiento anterior, iluminan aspectos que habían quedado en la sombra. Esto es válido sobre todo para los problemas de la autorreferencialidad y para la observación.

5. ¿Significa esto que usted abandona el concepto de racionalidad ilustrada (*Aufklärung*) en su teoría?

Desde el inicio de mi trabajo sociológico he propuesto la distinción entre Ilustración racional e Ilustración sociológica. La Ilustración racional debe proponer un autoesclarecimiento, por así decir, de la razón: los criterios immanentes o las condiciones de posibilidad de la experiencia o el pensar que como siempre, aludiendo a Kant, deben a su vez encontrarse en la razón. Esto, se supone, es algo común a todos los seres humanos. En lugar de tomar ese camino de análisis, yo pensé más bien en ilustrar, mediante conceptualizaciones científicas de la sociología, estas cosas que la ilustración se ha dejado de lado y que podrían ser decisivos. Esto ha tenido que ver con la transición de los procesos teórico-transcendentales hacia procesos empíricos y con la convicción de que la teoría trascendental tendría que referirse a procesos que deben comprenderse empíricamente. En qué medida se tendría que preservar el concepto de ilustración o subrayar las continuidades o discontinuidades es una pregunta que siempre queda pendiente. En todo caso se trata de algo distinto a la dialéctica de la Ilustración en la dirección de Adorno y Horkheimer, que en cierto modo ya tenían la autodesesperación de la Ilustración a la vista, al poner junto a los tratados de Kant un capítulo de estrofe del marqués de Sade.

A este respecto no soy crítico, ni resignado, ni escéptico, ni utopista. Lo que veo es simplemente buenas posibilidades de extraer de lo que

diariamente observamos indicaciones para obtener un conocimiento mejor, más integrado, más abstracto; por ejemplo, de la observación del sistema bancario, o del sistema internacional monetario, o de la orientación de las decisiones jurídicas mediante las consecuencias empíricas, o de miles de cosas semejantes...

16. ¿Una teoría producida en Europa, como la suya, tendría algún obstáculo para ser traducida y aplicada en América Latina, por ejemplo?

Ciertamente yo parto del supuesto de que este esfuerzo teórico tiene un contexto europeo. Acabo de estar en Melbourne para dictar una conferencia sobre racionalidad europea, en la que el punto central fue la observación de segundo orden. La observación de la observación, en lugar de una descripción directa del mundo supuestamente tal como es. Para mí es muy claro que esta manera de pensar sólo es posible a consecuencia de una historia europea, a pesar de las rupturas que haya tenido la propia tradición.

Esto tiene que ver con el supuesto, que acepto, de que la sociedad moderna mundial ha surgido de Europa. Allí se creó y se puso en marcha. Esto no quiere decir que los componentes europeos puedan desarrollarse como especificidades regionales en otros lados, pero sí que determinados aspectos, sobre todo la fuerte acentuación en la capacidad de rendimiento de la diferenciación funcional (estados territoriales, economía monetaria, investigación científica, la intimidad de la vida de familia) sólo pueden entenderse desde un contexto de experiencia europeo.

Si esto es así, entonces surge la pregunta: ¿de qué manera podrían participar en ello las demás regiones del mundo? No quiere decir esto que las formas de diferenciación que expongo en mi teoría tendrían que efectuarse en todas partes, sin ningún tipo de problema.

Existen naturalmente las tradiciones, como por ejemplo la meditación del Lejano Oriente, que guarda distancia frente la diferenciación, en la que se prefiere la conciliación en vez de la disputa, en la que la meditación está orientada a la unidad y no a la diferencia del mundo. Esto no pertenece a la tradición europea, pero está allí, presente como fascinación esotérica.

Otro nivel de pregunta consistiría en problematizar si aquello que es necesario para la inclusión de las personas a los procesos sociales podría llevarse a cabo universalmente bajo el régimen de la diferenciación funcional.

La economía decide sobre las posibilidades económicas de cada hombre: el acceso o no acceso al dinero. El derecho decide si el individuo tiene capacidad jurídica para efectuar contratos, si tiene capacidad, po

edad y por disposiciones mentales, para lograr la ciudadanía de un país. La política decide qué peso tiene el voto del ciudadano en una campaña electoral, si es o no necesaria la corrupción, qué espectáculo habrá que poner en escena en la campaña. Y finalmente el sistema de las relaciones íntimas de alguna manera orienta las representaciones mediante las cuales uno escoge pareja, o mediante las cuales uno determina que ya no se entiende. Esto quiere decir que el individuo es requerido de distinta manera por diferentes sistemas funcionales. Justamente su característica de individuo, en el sentido europeo, la obtiene porque para cada quien existe una carrera específica como destino. Esto significa en última instancia que las condiciones sociales están preestructuradas de tal manera que en el transcurso del tiempo el individuo tiene dinero o no lo tiene; o puede vivir de las rentas, o tiene que trabajar. La pregunta es, pues, si la economía puede producir suficiente trabajo como para que todos tengan acceso al dinero; si la política tiene la capacidad de organización del registro electoral como para que todos puedan votar. Y una vez que sí, habría que asegurar si el elector es capaz de leer y escribir como condición de selección para escoger lo que se considera relevante políticamente.

Pienso que en las regiones que no alcanzan todavía el desarrollo estas condiciones no están suficientemente instaladas. Y esto establece una brecha entre los que participan de la inclusión funcional (que algo tienen, que pueden ejercer cierta influencia) y los que quedan excluidos de todo. Esto, creo, se puede describir todavía con ayuda de la teoría de sistemas. Y me parece que esta teoría podría explicar mejor ese fenómeno que las teorías que trabajan con el concepto de explotación. ¿Qué habría que explotar en las personas que viven en las favelas (Brasil), por ejemplo? Ni siquiera tienen la salud suficiente como para tener capacidad de trabajo.

La teoría de sistemas debería ofrecer también la posibilidad de aclarar, con sus medios específicos, los límites que están presupuestos en el fenómeno de la diferenciación funcional. Por supuesto, un desarrollo teórico en esta dirección se debe impulsar con las pruebas empíricas: si uno de hecho entra a una favela y logra salir vivo de allí, lo que se ha hecho lleva necesariamente a la reflexión. Hay que agregar algo nuevo a la teoría. No se puede operar más con la teoría de la división del trabajo con conceptos del rendimiento, con la democracia y su oposición, con la economía de mercado o con la economía de planificación. De repente tiene la impresión de que la teoría debería intentar, en cualquier lugar, a nueva manera de percibir la diferenciación. Y a mí, en este momento me parece que la diferencia directriz de inclusión/exclusión puede ofrecer una posibilidad de explicación, sin que necesariamente conduzca a un pronóstico. No es posible saber si llegará un momento en que

esta diferenciación se aminore y toda la población mundial (con una tasa de crecimiento en aumento) pueda quedar inserta en la inclusión funcional. Si alguna vez será posible proveer toda la sociedad con oportunidades de inclusión —lo que tradicionalmente ha sido expresado por los términos libertad e igualdad—; o si finalmente tendremos siempre que contar con un resto de cuerpos en estado de supervivencia que según nuestros criterios casi no pueden denominarse seres humanos.

17. ¿Qué significa para usted que se haya traducido al español su libro *Sistemas sociales*?

Esta pregunta, en verdad, sólo se puede contestar con generalidades. Los libros se escriben para que se lean. Y si la gente no puede leer en alemán, entonces hay que traducirlos al español. Por supuesto, tengo interés en la resonancia de mi teoría en personas que verdaderamente la entiendan. Entre tanto, sin embargo, ya existen muchos comentarios sobre mí de los que no tomo nota, que jamás llego a conocer, porque son boicoteados por grupos sectarios de cualquier índole. La lectura y el entendimiento de las afirmaciones centrales de una teoría es condición previa, naturalmente, para una crítica que a mí me podría resultar útil y que, en dado caso, me obligaría a resaltar otros aspectos o corregir completamente la teoría. Para ello el alcance de la lengua alemana seguramente es demasiado limitado. ¿Cuánta gente habla alemán?

18. Una última pregunta: ¿Qué piensa usted que es lo específico del posmodernismo francés?

La renuncia a una fórmula de enlace, a una unidad última o a una narración obligatoria —Lyotard habla del metaconocimiento— de lo que es el mundo o la sociedad. Los alemanes en repetidas ocasiones han dicho que la renuncia a una metanarración es ya una narración. El posmodernismo es de hecho el modernismo, pero en su versión negativa; por supuesto que se trata de un típico juego de palabras filosófico.

Lo que me atrae y me distancia a la vez de los franceses es que se enamoran muy rápido de sus propios pensamientos, sin llevarlos hasta el final. Esto lleva, entonces, a un juego retórico, a una inexactitud elegante de la expresión que a su vez se utiliza como medio estilístico para decir lo que no se puede decir.

Y de repente veo en eso sólo un síntoma de una situación social, un síntoma que existe en la sociedad misma, pero que ya no tiene calidad científica y que de alguna manera bloquea el camino hacia un futuro análisis más exacto.

Es característico de los franceses que no vean cómo en mucho están superados por determinadas investigaciones matemáticas, psicológicas o también sistémico-teóricas. En particular, pienso en *Laws of Form* de Spencer Brown. Si conociendo a Spencer Brown, leo, por ejemplo, los escritos póstumos de Merleau Ponty, encuentro coincidencias punto por punto entre ambos, pero más exactitud del lado inglés. La *Grammatologie* de Derrida y sus escritos tempranos los consideré todavía como instructivos, pero sus últimas publicaciones las veo, para decirlo con claridad, como un juego de metáforas, como la escenificación de una retórica sobre un fondo que se quiere hacer comprensible pero que, de hecho, no está aprovechado. En este sentido creo que mi interés por la exactitud en la conceptualización, por la exactitud en el reconocimiento de las consecuencias de la teoría, finalmente es una herencia alemana y que como tal es más importante de lo que es actualmente en París. Pero eso, naturalmente, sólo es en referencia a algunos autores franceses.

No se puede hablar así de Edgar Morín, de Jean Pierre Dupuis o de otros con una orientación sistémico-teórica o autorreferencial.

Recibido en abril de 1992

Correspondencia: Javier Torres Nafarrete, Universidad Iberoamericana, Departamento de Educación y Desarrollo Humano; Guillermo Zermeño Padilla, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Prolongación Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, 01219 México, D.F.

