

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos

**La distinción analítica entre sociedad y sentimiento.
Una aproximación sociológica desde el constructivismo sistémico.**

T E S I S

Para obtener el grado de licenciada en Sociología

Presenta
Carolina López Pérez

Directora de Tesis
Dra. Olga Alejandra Sabido Ramos

Ciudad Universitaria.

México D.F.

2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Por el apoyo que amablemente me concedió cuando comencé a escribir este trabajo, expreso mi agradecimiento a la Dra. Brígida García Guzmán.

En lo que corresponde a la revisión de este documento, agradezco la lectura atenta y agudas observaciones de la Dra. Laura Hernández, Dra. Mónica Guitián y Dra. Adriana García.

Asimismo, agradezco mucho al Dr. Jorge Galindo Monteagudo por las varias revisiones que minuciosamente realizó a este trabajo, así como por su amable y estimulante disposición para establecer diversas retroalimentaciones que fueron clave en su desarrollo y conclusión.

Por otra parte, la influencia y el constante estímulo intelectual de la Dra. Olga Sabido Ramos han sido fundamentales en mi formación sociológica. Su compromiso y rigurosa dirección fueron imprescindibles para que pudiera madurar los razonamientos que componen esta Tesis. Por ello, por todo el apoyo que sin reserva alguna me ha otorgado desde que nos conocimos y, sobre todo, por compartir generosamente conmigo su apasionada visión de la Sociología, le expreso mi más profundo agradecimiento.

Agradezco también a todos mis pares, *legos* y sociólogos, por el tiempo compartido y las diferentes e involuntarias maneras en las que intervinieron para que concluyera este ejercicio. Especialmente, por las muchas caminatas, charlas y discusiones sostenidas a lo largo de los años, muchas gracias a Brian Federico Reyes Ramírez y a Jorge Enrique Ruíz López, porque con sus diversas *comunicaciones* me ayudaron a construir y a mantener vivo un *habitus* de pensamiento sociológico.

Finalmente, de la multiplicidad de sucesos que agradezco a Victoria Pérez Pineda, destaco aquí el absoluto respaldo que siempre ha concedido a cada una de mis elecciones profesionales, incluida la Sociología. Muchas gracias por tu valiente ejemplo, por el apoyo incondicional que a cada momento me has dado y, especialmente, gracias, muchas gracias por toda la fe que amorosamente has depositado en mí.

A Victoria, por tu presencia...

Índice

Introducción	1
Capítulo 1. Semánticas sociológico-afectivas.	5
1.1 Modelo construccionista radical.	15
1.2 Modelo interactivo o construccionista no radical.	27
Capítulo 2. Trazos sistémico-constructivistas.	42
2.1 Diseño teórico-epistemológico.	42
2.2 Presupuestos teórico-metodológicos.	53
2.2.1 Sistemas sociales y sistemas psíquicos.	56
2.2.2 Comunicación y conciencia.	59
2.2.3 Acoplamiento estructural: Interpenetración sistémica.	65
Capítulo 3. El sistema de la interacción y la habilitación social afectiva.	71
3.1 Operaciones conscientes: sentimientos.	71
3.2 Interacciones habilitadoras.	80
3.2.1 Lenguaje.	93
3.2.2 Cultura como semántica.	98
Capítulo 4. El sistema de la interacción amorosa: el amor como comunicación afectiva.	106
4.1 Condiciones de posibilidad del amor.	107
4.2 Atipicidad del código.	112
4.3 El lenguaje del amor.	118
4.4 Evoluciones socioculturales del amor.	129
Conclusiones.	138
Bibliografía.	144

Introducción.

El presente trabajo se propone trazar las líneas generales de una propuesta explicativa respecto al problema de cómo la *sociedad* interviene en la emergencia del *sentimiento* humano. Para ello se parte de un ángulo de observación sociológica sistémico constructivista que, específicamente, intenta visibilizar la *habilitación*¹ que la *sociedad*, entendida como *comunicación*, ejerce en la constitución del *sentimiento*.

En términos generales, se pretende establecer un vínculo problemático entre *sociedad* y *sentimiento* que se sustente en la comprensión respecto a cuál es la relación que se genera entre ambos planos, a partir de la *autonomía operacional* que caracteriza a cada uno. El núcleo en el que se soporta el trabajo se concentra en la conceptualización del individuo que *siente* como un *sistema psíquico* que se encuentra *estructuralmente acoplado* a otro *sistema* de orden diferenciado: la *sociedad*. El punto de observación primario siempre se concentra mayormente en un lado de esa *distinción*, el que se refiere a la *sociedad* y a los plexos de *comunicaciones* que a través del *lenguaje* y la *cultura* irritan a la *conciencia humana* sintiente, incluyendo entonces la problematización y resolución de una cuestión a saber, ¿de qué manera la *conciencia* requiere de la *comunicación* para *sentir*?

Específicamente, se ofrece la observación de la *habilitación social* del *amor* en las *interacciones* sostenidas cara a cara o bien en cierto tipo de *versiones reducidas de interacción* que se generan en el espacio virtual que posibilita internet² y de las que hablaré más adelante.

¹ Más adelante, en el capítulo primero, desarrollo con detalle qué entiendo por *habilitación* en este contexto de discusión. Por ahora, baste señalar que aludo a una cualidad que posee la *sociedad*, entendida como *sistema de comunicación*.

² Cuando se emplean algunos medios para la mutua *percepción* de los interactuantes y consecuentemente,

Como puede verse, se trata de trabajar sociológicamente un problema que involucra un lado social y uno individual, según la variación de la mirada que distinga entre el punto de observación foco y el contexto que lo circunda. En la tesis se aborda el primero de ellos, con el examen de las *formas de habilitación social (comunicativas)* que hacen probable la emergencia, persistencia y evolución de *sentimientos* en el plano individual.

Con ese fin, se emplea la premisa epistemológica de que para reparar en un proceso de esa naturaleza, en principio es necesario observar el *sentir* a partir de la comprensión de *cómo se observa al sentir*, para después utilizar un conjunto de conceptos provenientes del enfoque sociológico sistémico-constructivista, que permitan dar cuenta sobre cómo se realiza esa *habilitación*.

La propuesta teórica que ofrece Niklas Luhmann es quizás la oferta más acabada que se inscribe en esta mirada, por lo que en los razonamientos expuestos permanentemente se emplea como norte teórico-metodológico su *Teoría de los Sistemas Sociales*, así como algunos insumos de otras ofertas teóricas que son tamizados desde esa arquitectura conceptual.

En el primer capítulo, se realiza un recorrido exploratorio de diversas propuestas e insumos teóricos que desde la Ciencia Social en general y, particularmente, desde la Sociología, se han desarrollado para inteligir un vínculo problemático entre *sociedad* y *sentimiento*, o bien, que en ejercicios interpretativos sirven a ese propósito. Así, se exponen muy sucintamente algunas aristas de las propuestas de la denominada Sociología de las emociones que data de los años

setenta, con autores como Theodore D. Kemper, Arlie R. Hochschild y Thomas J. Scheff. Igualmente, se retoman sólo algunos de los vastos insumos sociológicos desarrollados por Erving Goffman, Norbert Elías, George Simmel, Max Weber y Emile Durkheim, asociados al problema de la constitución de la afectividad. Finalmente, se realiza lo propio con ofertas explicativas de sociólogos más contemporáneos como Anthony Giddens, Zygmunt Bauman, Pierre Bourdieu, Eva Illouz y Randall Collins. El tránsito rápido por estas teorías no pretende más que el establecimiento de un modesto estado del arte así como la advertencia de las novedades explicativas que una mirada constructivista sistémica puede aportar.

En el segundo capítulo se profundiza acerca de los postulados teórico epistemológicos que la mirada constructivista sistémica aporta en razón de las novedades en el tratamiento del tema en cuestión. Igualmente, se enuncian 3 líneas problemáticas que, con base en la propuesta sociológica de Luhmann, posibilitan inteligir y abordar la *habilitación social* del *sentimiento*. En este mismo capítulo se desarrolla la primera de éstas, que versa sobre la tesis de que la *sociedad* no determina la constitución del *sentimiento*, toda vez que éste se genera en un ámbito de operación distinto e independiente. Sin embargo, también se sustenta que justo por esa diferenciación ambos planos se encuentran estrechamente vinculados, es decir, recíprocamente orientados.

El núcleo fuerte del tercer capítulo aborda una segunda línea problemática que versa en la intelección del proceso mediante el cual la mutua vinculación entre *sociedad* y *sentimiento* se realiza. El principal argumento se concentra en la observación sobre cómo la *sociedad* habilita la constitución de *sentimientos* en el espacio que se despliega en las *interacciones* íntimas. Asimismo, se realiza una somera propuesta acerca de cómo los *sentimientos* se configuran en su propio ámbito de operación que no es social sino *psíquico*.

Finalmente, el cuarto capítulo apuesta por constituirse en el ejercicio exploratorio de una tercera línea problemática abocada al examen detallado de la *interacción* amorosa, a partir de la aplicación de los recursos teóricos recabados en los capítulos previos.

Semánticas sociológico-afectivas

¿Cómo se genera un *sentimiento*³? ¿De qué forma se advierte su presencia o su ausencia? O antes bien ¿cómo es posible *sentir*? Éstas preguntas tal vez no debieran formularse impersonalmente y cabría mejor preguntar ¿cómo somos capaces de generar un *sentimiento* y advertirlo como tal?

Como lo refiere Marina y Penas (Cf.2001:431) *sentir* parece referirse a un modo básico de ser consciente, que no está claramente calificado ni como cognitivo ni como afectivo. Procede del latín clásico *sentire*, que se vincula con el percibir por los sentidos o ser afectado por algo. En ese contexto, cuando hablo de *sentir*, me refiero a la acción humana de percibir a través de los sentidos y de que a partir de ello sospechamos o damos por sentada la existencia de ciertas cosas en el mundo. En un sentido más acotado, un *sentimiento* puede definirse como un estado que deriva del *sentir*.

Evidentemente los *sentimientos* no competen a unidades indiferenciadas ni se materializan en un espacio indeterminado, únicamente atañen a personas, hombres y mujeres capaces de mantener

³ La elección para emplear la noción de *sentimiento* a pesar de que en la disciplina sociológica se suele aludir más a las *emociones*, radica en que, partiendo de la obra de Niklas Luhmann, conceptúo al primero como un proceso que forma parte de la operación del *sistema psíquico* que se encuentra estructuralmente acoplado al *sistema social*. En ese contexto, asumo que la *emoción* constituye un proceso mayormente vinculado a un tercer sistema, el *biológico* que se encuentra en el *entorno* de los dos primeros sistemas referidos. No obstante, es importante precisar que a lo largo de este capítulo y a fin de retomar diversos insumos respecto a la relación entre *sentimientos* y *sociedad*, si recupero una serie de explicaciones de diversos autores que frecuentemente se refieren a las *emociones* y no así a los *sentimientos*, lo cual no se traduce en la presencia de diferencias conceptuales inconmensurables entre sus propuestas y la que retomo, sino más bien, en diferencias respecto a las terminologías empleadas.

un crisol de tonos sentimentales hacia otros con quienes entablen relaciones de proximidad o alejamiento. Prácticamente nadie puede quedar exento de este “influjo”.

Recuperando de nuevo a Marina y Penas (Op.cit:431), los *sentimientos* son las experiencias que integran múltiples informaciones y evaluaciones positivas o negativas, implican al sujeto, le proporcionan un balance de su situación y provocan una predisposición a actuar. Castilla del Pino (2000:46) señala que con los *sentimientos* cada sujeto ordena los objetos que componen su realidad y la relación que establece con ellos depende tanto del *sentimiento* que les profesa como de los *sentimientos* que creó que le profesan a él.

Desde la sociología, para Niklas Luhmann (Cf.1998:247) un *sentimiento* constituye una *adaptación* interna a la situación de problemas internos que presentan los *sistemas psíquicos*, específicamente, cuando se enfrentan a un proceso de *adaptación* a la *satisfacción* o *desilusión* de *expectativas*. Más adelante volveré sobre esta definición, por ahora lo que interesa resaltar es que cualquier *sentimiento* involucra una particular ordenación de la realidad por parte del individuo que *siente*.

Tal pareciera que no es necesario reparar mucho en ese proceso ya que desde la más temprana infancia comenzamos a ponerlo en práctica, sin ninguna instrucción, de una manera inmediata y desapercibida que incluso puede ser paralela a la de la adquisición del habla: todos *sentimos* constantemente sin llegar a percibir ese proceso con detenimiento.

Como lo refiere Choza (2003:17) ya desde la Filosofía Scheler y Heidegger anotaron que los *sentimientos* constituyen una de las primeras formas de la conciencia y la autoconciencia humana, porque nos permiten constituir una ordenación del mundo que transitamos. En suma, como atinadamente refiere Sabido (Cf.2012:163) *sentir* es atribuir significados al mundo y a las personas en el marco de una situación determinada.

Explicitando la adopción del punto de vista respecto a que los *sentimientos* son procesos personales, la pertinencia de su análisis sociológico tiene fundamento en la plausibilidad de advertir y sobre todo dar cuenta acerca de cómo las condiciones sociales los habilitan y son así imprescindibles para que aquellos puedan constituirse y subsistir como procesos personales.

Este razonamiento se inscribe en parte, valga señalar, en los análisis que desde hace más o menos tres décadas vienen gestándose en relación al estudio de la afectividad en las Ciencias Sociales, concentrados frecuentemente en la denominada Sociología y/o Antropología de las emociones. En este ámbito de análisis existe un importante énfasis por resaltar los vínculos explicativos entre sociedad y afectividad, poniendo también de relieve la escasa dedicación a profundidad que la disciplina sociológica ha prestado a este problema desde los trabajos precursores de los clásicos (Durkheim, Weber, Marx y Parsons).

Sobre ello Bericat (2000:147) expone que los sociólogos clásicos no dejaron de tener en cuenta las emociones en sus teorías pero dado el estado marginal que les otorgaron, su trabajo no

servió al desarrollo de una explícita Sociología de las emociones. En eso también coincide Collins (2009:142) cuando señala que las teorías sociológicas clásicas tienen en cuenta implícitamente las emociones, pero no suelen referirse a éstas explícitamente debido a la primacía que en ellas tiene lo macro o, cuando menos, a su preferencia por tratar la vida social a un considerable nivel de agregación y abstracción.

En ese contexto campal, hasta hace algunas décadas la atención disciplinar se concentró sobre la emergencia del orden social relegándose otra clase de problemas acerca de las repercusiones de la sociedad en el individuo. Ello ocurrió no sólo con el caso de los *sentimientos* sino también con el del *cuerpo*⁴, ambos en su calidad de objetos sociológicos legítimos que durante mucho tiempo permanecieron confinados evasivamente en las rinconeras de la Teoría social.

Así las cosas, los fenómenos afectivos para los clásicos de la Sociología representaron una especie de sedimento implícito en la arena de las instituciones y los cambios globales de la sociedad y no ocuparon un espacio sociológico por derecho propio. Sin embargo, existen atisbos importantes en varias teorías sociológicas clásicas, que *a posteriori* están siendo revalorados a fin de constituir espacios orientados por principio al análisis sociológico del *sentir*. Con ello, paulatinamente el examen de los *sentimientos* ha transitado de una concepción centrada en su naturaleza subjetiva, etérea, imprevisible y por tanto inexplicable a otra que apuesta por su entendimiento como procesos constructivos en los que interviene una enorme racionalidad

⁴ Para una reflexión extensa de este "olvido" sociológico véase: Turner, Bryan. El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social. FCE. México 1989.

con orígenes sociales. Desde ese nivel, no solamente se trata de observar al individuo sino también los grandes dispositivos ideológicos e institucionales, en los que descansa el orden social (Cf.Luna:2000).

Ante ese panorama, en este trabajo también intento establecer un vínculo problemático entre *sociedad* y *sentimiento*. Sin embargo, pretendo constituir un foco de atención sociológica que verse en comprender cuál es la relación que se establece entre ambos planos a partir de la *autonomía operacional* que caracteriza a cada uno de los *sistemas* en los que operan. Para ello, adopto el supuesto de que justamente la naturaleza y eficacia de su vínculo radica en su *diferenciación operativa*, de manera que para comprender la forma en que la *sociedad* interviene en la configuración de los *sentimientos* no supedito el desarrollo de éstos a aquella. Inteligo a la *sociedad* como un nivel emergente que se constituye en condición de posibilidad para la composición de otro, es decir, aquel que involucra a un *sentimiento*. En el capítulo segundo explico con minucia cuáles son y de qué forma me apropio de los argumentos que sirven de soporte para el desarrollo de este planteamiento.

Por ahora, puedo referir que un *sentimiento* se genera a partir de la síntesis de información que un individuo aprehende sobre un objeto determinado, es decir, sobre todo aquello que puede ser materia de su sensibilidad o conocimiento, incluido el mismo⁵. *Sentir* implica el establecimiento de un vínculo entre el individuo y los objetos, la acción de apropiárselos, de

⁵ Definición de "objeto" de la Real Academia de la Lengua Española, disponible en: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=objeto

aprehenderlos de manera tal que se vuelvan elementos integrantes de un mundo personal. Castilla del Pino (2000:19) lo explica mejor cuando señala que los *sentimientos* son algo de que se vale el sujeto, merced a lo cual apetece de los objetos y de sí mismo o se interesa por ellos para hacerlos suyos o distanciarlos. Por ello, en el universo sentimental no existe lugar para la indiferencia ya que justamente eso entraña insensibilidad que se traduce en distancia, apatía y desinterés, como cuando lo que más severamente daña e incluso rompe una relación afectiva no son los *sentimientos* “positivos o negativos” sino el desapego y la inatención.

En ese sentido, los *sentimientos* nos conducen hacia los objetos situándolos en un campo preferencial de nuestra experiencia perceptual, constituyendo una ordenación personal del mundo que nos rodea (Ídem:21). Adopto así el axioma respecto a que un *sentimiento* aparece (se *siente*) vinculado a una estructura de pensamiento, de lo cual se deduce que los procesos sentimentales se encuentran estrechamente relacionados con los cognitivos⁶.

Los *sentimientos* intervienen fuertemente en la forma de percibir y actuar en el mundo, con ellos siempre se modula el desarrollo de una situación cualquiera que aun cuando contenga exactamente los mismos elementos una y otra vez repetidamente, puede llegar a ser enteramente diferente cuando se vive al amparo de un *sentimiento* distinto. En ese sentido, en las múltiples tramas de acciones humanas persiste un equilibrio dinámico entre *sentir* y *conocer* que

⁶ Esta tesis es aun enteramente vigente gozando de un amplio desarrollo temático en distintas áreas del conocimiento como Filosofía, Psicología, Antropología y muy recientemente en las denominadas Neurociencias. Algunas ideas esenciales al respecto se resumen en que la forma cómo aprehendemos el mundo y sus objetos a través de la cognición definen la forma en que nos encontramos sentimentalmente orientados hacia ellos.

los conjuga en una unidad homogénea no dissociativa, perceptible a partir de la simultaneidad con que ambos procesos se registran en el individuo y que le posibilitan *conocer* y *sentir* los objetos sincrónicamente.

En esos términos, *sentir* y *conocer* operan mediante un bucle de retroalimentación, un juego recursivo que los determina e implica mutuamente desdibujando los bordes y fronteras entre ambos. Así cualquier *sentimiento* contribuye determinadamente a la constitución de la realidad que los individuos viven, construyen y comparten socialmente de manera ordinaria e irreflexiva.

Sobre este punto es oportuno referir el concepto del *yo sensible* desarrollado por la socióloga estadounidense Arlie Hochschild (2009:114-116), que entiende como:

(...)un yo que tiene *capacidad de sentir y conciencia de tal característica*. Lejos de calcular con frialdad o expresar ciegamente emociones incontroladas, el yo sensible es consciente de sus sentimientos(...) si partimos de la idea de un yo capaz de sentir-de un yo sensible-, nos interesamos en la definición *propia* que la persona tiene de ese sentimiento.

En ese sentido, advierto por una parte una condición recursiva entre *conocer* y *sentir*, que se manifiesta en la simultaneidad con que ambos procesos suceden, y por otra, la necesidad de abordar sociológicamente la relación entre estos dos procesos y la realidad constituida socialmente o, dicho de manera más precisa, *comunicativamente* construida. Siguiendo a Luhmann, el planteamiento básico que sostengo al respecto es que un *sentimiento* no se constituye como resultado de una imposición enternal sino como un complejo proceso

autoconstructivo por parte del *sistema psíquico*. Dicho proceso implica la ocurrencia de sucesos psíquicos no determinados por el exterior (particularmente por el entorno social) sino por lógicas internas del operar de la *conciencia* que se encuentran habilitadas *comunicativamente* por los *sistemas sociales* para poder ocurrir en el plano individual.

Cuando hablo de *habilitación social* me refiero a un tipo de aptitud u habilidad de los *sistemas sociales* para ofrecer sus condiciones de operación a los *sistemas psíquicos* a fin de que éstos las traduzcan y utilicen en la propia. En esos términos, la *habilitación social* consiste en observar una cualidad que poseen los *sistemas sociales* para poner a disposición de los *sistemas psíquicos* su propia *organización*. Como resultado de ese proceso y considerando la estrecha vinculación generada entre ambos tipos de sistemas, es posible que los *psíquicos* se “apropien” de los elementos que los *sociales* les ofrecen, incluyéndolos a su propia *organización* mediante la modificación de su composición *comunicativa* en composición *psíquica*.⁷

Al observar *sentimientos* desde este ángulo pretendo resaltar los conceptos de realidad que gracias al empleo de la *comunicación* prevalecen socialmente al momento de generarlos. Es necesario explicitar una vez más que abordo las condiciones sociales de posibilidad para la

⁷ De acuerdo a la Real Academia de la lengua, habilitar se refiere a 1) Hacer a alguien o algo hábil, apto o capaz para una cosa determinada. 2) Dar a alguien el capital necesario para que pueda negociar por sí. (Disponible en <http://lema.rae.es/drae/?val=habilitar>). El concepto de *habilitación social* al que aludo, también comprende, en cierto sentido, las nociones de volver “capaz” y/o otorgar “capital” a algo, específicamente a los *sistemas psíquicos*, para que lo empleen por sí mismos. Un antecedente sociológico importante que me motivó para utilizar en esta acepción el concepto de *habilitación*, se encuentra en la *Teoría de la Estructuración* de Anthony Giddens, particularmente, en su teorema sobre *la dualidad de la estructura*, aunque por supuesto dicho planteamiento se sustenta en razonamientos teóricos distintos a los empleados por la *Teoría de los Sistemas Sociales* luhmanniana. Por ejemplo, Giddens (2006:61) señala: “Estructura no se debe asimilar a constreñimiento sino que es a la vez constrictiva y habilitante.”

constitución de los *sentimientos* utilizando como referente sociológico base el trabajo desarrollado por Niklas Luhmann, el cual se desprende de una veta *constructivista-sistémica* al tiempo que nutre de diversas formas este paradigma, mediante el establecimiento de lo que algunos proponen entender como una Sociología primera⁸.

Sin embargo, antes de desarrollar en el siguiente capítulo este planteamiento debo exponer parte del estado del arte existente sobre el vínculo problemático establecido entre *sociedad* y estados afectivos, para luego referir los elementos que tamizo a la luz de la propuesta que sostengo. En lo que sigue expongo someramente una selección de argumentos teórico-metodológicos pertenecientes a diversas propuestas desarrolladas desde el ámbito de la Ciencia Social. Cabe señalar que esta revisión no pretende ser total sino que atiende únicamente a un fin particular, es decir, recabar elementos que permitan comprender cuál es y en qué consiste la relación susceptible de establecerse entre *sociedad* y *sentimientos*.

Para ordenar los enfoques de los diferentes autores revisados, utilizo una clasificación expuesta por Luna (Cf.2010:20,21y28) que, según refiere, fue planteada originalmente por Hochschild. Recupero dos de los tres modelos⁹ que constituyen esta clasificación y en los que pueden inscribirse, en términos generales, las propuestas examinadas.

⁸ Véase Torres Nafarrate Javier. La sociología de Luhmann como sociología primera. Ibero Fórum. Notas para el debate. Primavera número I, año I, 2006. Disponible en: <http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/1/pdf/torres.pdf>.

⁹ Considerando que concentré la revisión en el ámbito social, excluyo de esta clasificación el Modelo denominado Orgánico o Naturalista que, según refiere el propio Luna (2010:20), “considera que la influencia sociocultural en las emociones es periférica...los estudios aquí inscritos subrayan la relación entre la emoción y lo que ocurre a nivel corporal, y sus manifestaciones expresivas, típicamente observables...”. Etólogos y psicólogos evolutivos como Paul Ekman, se inscriben en esta veta.

El primero se denomina modelo *interactivo* o *construccionista no radical*. Considera que el objeto de estudio de la Sociología debe ir dirigido a los factores sociales (normas, valores, costumbres, tradiciones, creencias, ideologías y prácticas culturales) que son los que han dado forma y significación a las emociones, especialmente en lo que concierne a su manejo y control. Sin embargo, también invita a no sobredeterminar la influencia cultural sobre el individuo, ya que sostiene que la experiencia personal también juega su papel en el *sentir* y expresar de las emociones, por socializadas que éstas sean.

El segundo modelo se considera de corte *construccionista radical* ya que otorga mayor peso a lo sociocultural en la determinación de las emociones. Se interesa por comprender hasta qué punto *sentir* determinadas emociones y expresarlas de un modo u otro, está estrechamente relacionado con la clase social, con el lenguaje y los referentes aprendidos, con las nociones de qué es lo apropiado a cada género y edad.

Ambos modelos comparten la noción de que las emociones son producto de la interiorización de valores, constituyendo conductas aprendidas y entendidas como respuestas adecuadas y típicamente esperadas dentro de entornos culturales. En consecuencia, la clasificación de los enfoques revisados en uno u otro bando no pretende ser definitiva sino sólo expositiva ya que, casi en todos los casos, las propuestas pueden inscribirse en ambos frentes.

1.1 Modelo construccionista radical

Esta perspectiva sostiene que las experiencias emocionales conservan un patrón *sociocomunicacional*, como una especie de *script* cultural y socialmente aprendido que frecuentemente se manifiesta cuando la respuesta emocional no es la esperada y transgrede lo prescrito. Las emociones son concebidas entonces como una especie de *textos lingüísticos* que encierran un concepto del cual hacemos uso para dar sentido a lo que sentimos y justificar el por qué actuamos como actuamos.(Ibíd;cf:21).

En esa frecuencia, un primer dispositivo que cobra importancia para comprender la constitución de los *sentimientos* es el *lenguaje*. Hay que recalcar que el estudio de éste constituye un campo de análisis por sí mismo, extenso y compuesto de muchas propuestas frecuentemente divergentes entre sí, por lo que no pretendo en modo alguno abarcar ese amplio universo sino sólo exponer algunos elementos que permitan dimensionar someramente cuál es el papel que desempeña como dispositivo social en la conformación de *sentimientos*.

De manera sencilla, cuando hablo de *lenguaje* en este punto me refiero a todos aquellos principios que devienen del uso experiencial de las palabras o como el conjunto de todos los recursos semánticos, es decir, los recursos de significación que los términos condensan y potencializan. Precisamente tal como Marina y Penas (Op.cit:18) señalan al explicar que las palabras son como hologramas que suman gigantescas cantidades de información.

Siempre que articulamos una idea recurrimos al *lenguaje*, echando mano de los bagajes

conceptuales que mediante las palabras y la forma en que las relacionamos nos permiten revestir de *sentido* a la infinidad de posibles referencias o datos que configuran nuestros pensamientos. En esa medida, el *lenguaje* se encuentra invariablemente involucrado en la organización del pensamiento humano. Peter Winch (1990:18) en este sentido resalta la importancia del problema sobre cómo las expresiones lingüísticas contribuyen sustantivamente a hacer inteligible la realidad en la se vive, cuando señala que:

Considerar la naturaleza del pensamiento nos lleva también a considerar la naturaleza del lenguaje. Por tanto la pregunta acerca de la inteligibilidad de la realidad está inseparablemente ligada a esta otra: cómo se conecta el lenguaje con la realidad(...)

Así por ejemplo gracias al empleo del *lenguaje*, la actividad mental que se concretiza en pensamientos, toma forma y adquiere *sentido* al precisarse en una variedad finita de referencias concretas posibles. Con la implementación del *lenguaje* las experiencias adquieren significado y asimismo determina la forma en que cada evento es significado y procesado por quien lo vive. El *lenguaje* contiene, por decirlo así, todos los colores con los que resulta posible dibujar un cuadro de realidad.

Así la idea de lo que pertenece a nuestro dominio de realidad nos es dada en el lenguaje que usamos; mediante los conceptos que van estableciendo para nosotros la forma de la experiencia que tenemos del mundo(...)De tal manera que el mundo "es" según lo pautado por esos conceptos, lo cual también significa que cuando nuestros conceptos cambian, lo hace también nuestro concepto de mundo (Winch,1990:20 y 21).

Aludo al papel del *lenguaje* como potencializador de determinados cuadros de realidad según el empleo de los conceptos que subyacen en los circuitos de la *comunicación*, específicamente, aquella que interviene en la configuración de realidades sentimentales. Mediante el *lenguaje* se otorga significación a las múltiples tramas de acontecimientos personales que puede llegar a

experimentar un *yo sensible*, cuando distingue entre uno y otro estado emocional según el vocabulario que tenga a mano para definir sus emociones (Hochschild;2009:114).

Por ejemplo, una mirada puede ser interpretada como amorosa, alegre o dolorosa de acuerdo a las pautas que establezcan las lógicas lingüísticas como moduladores de lo que Winch denomina “la comprensión de la situación en la cual se vive la propia vida”.

Simplemente el hecho de reconocer lo que supone el contenido de los *sentimientos* se logra por la mediación del *lenguaje*, que al darle continuidad a los significados previamente incorporados por el uso experiencial de las palabras, va formalizando y significando un mundo sentimental en particular.

El universo afectivo está formado por un sistema de representaciones semánticas básicas, que son el resultado de la experiencia. El léxico expresa, analiza, subraya determinados aspectos de esa base experiencial, a la que ayuda, a organizarse, configurarse y, establecerse(...)Un hablante tiene unos planos del mundo, una teoría general de la realidad (sentimental) cifrada en su lenguaje (Marina,2001:18 y 20).

De esa manera, no es posible presentar un determinado *sentimiento* cuando no se conoce su antecedente semántico, es decir, cuando se ignora su esquema de significado. Por ejemplo, somos capaces de *sentir* envidia porque la naturaleza del *lenguaje* al que nos exponemos desde niños involucra y se vale de sus recursos de significación. Los pronombres posesivos son sumamente ilustrativos al respecto con las expresiones a la vez denotativas, imperativas, interrogativas y hasta exclamativas que pueden adoptar simultáneamente las partículas *mío, tuyo, nuestro y suyo*.

Seguramente alguna vez ha sido protagonista o espectador de las curiosas peleas infantiles por la posesión de ciertos objetos que ponen de manifiesto este mecanismo, cuando los pequeños ganan o pierden no sólo una cosa cualquiera en cuestión sino sobre todo un *bien simbólico* que la palabra *mío*, por poner un caso, confiere a un objeto. Me atrevo en ese sentido a conjeturar que si no existieran dichas formas posesivas en nuestro *lenguaje*, muy probablemente el *sentimiento* envidia como la conocemos tampoco.

Otra contribución importante y fundamental para el entendimiento de cómo el *lenguaje* modela el plano de la experiencia sentimental proviene de los estudios etnometodológicos desarrollados a partir del trabajo de Harold Garfinkel. Para este autor la realidad social que requiere ser observada y analizada es aquella donde los *hechos sociales* son un logro continuo de las actividades concertadas de la vida diaria, cuyas comunes e ingeniosas formas son conocidas, usadas y dadas por sentadas por sus miembros (Garfinkel;2006:1). Es decir, aquellos planos de *interacción* fundados en los intercambios verbales y no verbales como son los gestos, actitudes, posiciones corporales y sobre todo conversaciones; a todo lo cual Garfinkel engloba bajo el término de *expresiones* y/o *acciones contextuales*.

En su propuesta, el método de explicación de los usos del *lenguaje* se concentra en la cuestión de observar cómo se habla para poder reconocer con ello qué se está diciendo. De manera que cualquier conversación tiene lugar en un marco de sentido "dado por sentido" constituido por *expectativas de trasfondo*, útiles para la interpretación de la *interacción lingüística*, tanto para quienes

construyen en tiempo real los significados que emplean en ella como para el estudioso que los observa. Los *sentimientos* en este contexto están inscritos en la comprensión del trasfondo de una conversación; como cuando los estados anímicos de los miembros de una pareja van presentando cambios conforme se va desarrollando una charla entre ambos, transitando por ejemplo del desconcierto a la ternura para luego desembocar en el enojo. Tomemos un fragmento de una conversación entre los protagonistas de *Un mundo Feliz* (Huxley;1969:82) que discuten sobre como pasar el tiempo juntos:

- Pues, ¿para qué es el tiempo, si no?_ Preguntó Lenina, un tanto asombrada.
Por lo visto para pasear por el distrito de los lagos; porque esto fue lo que Bernard propuso. Aterrizar en la cumbre de Skiddaw y pasear un par de horas por los brezales.
- Solo contigo Lenina.
- Pero Bernard estaremos solos toda la noche.
Bernard se sonrojo y desvió la mirada.
- Quiero decir solos para poder hablar- murmuró.
- ¿Hablar? Pero ¿de qué?
- ¡Andar y hablar! ¡Vaya extraña manera de pasar una tarde!

Como se puede observar, el marco de *sentido* dado por sentido se encuentra más bien en disputa o dicho en términos etnometodológicos, está siendo producido por los propios participantes de la *interacción* que se debaten en pasar o no el tiempo solos. En este sentido, el propio Garfinkel reconoce que el papel que juega el trasfondo de la comprensión común entre los miembros interactuantes, es un "caldo de cultivo" para la producción de afectos. Resalta al respecto (Op.cit:62):

A pesar del interés en torno a los afectos sociales que prevalece en las ciencias sociales y a pesar del interés que les presta la psiquiatría clínica, sorprende que se haya escrito tan poco sobre las condiciones socialmente estructuradas de su producción.

Para verificar estas condiciones la Etnometodología propone la modificación de las expresiones desarrolladas en el contexto interactivo con el fin de generar muestras deliberadas de desconfianza que alteren los marcos reglamentados del *sentido* familiar, para poner en evidencia el mecanismo subyacente de construcción del orden social y por lo tanto a su vez del orden sentimental. Esta técnica consiste en una serie de *demonstraciones disruptivas* en las que el *lenguaje* desempeña un papel fundamental; aquí una de ellas:

La víctima saluda amistosamente con la mano.

(S) ¿Cómo estás?

(F) ¿Cómo estoy en referencia a qué? ¿Mi salud, mis finanzas, mi trabajo escolar, mi paz mental, mi...?

(S) (Rostro enrojecido y súbitamente fuera de control) ¡Mira! Sólo trataba de ser educado. Sinceramente, me importa un pepino cómo estés. (Garfinkel, 2006:56)

Aquí se aprecia el vínculo entre *lenguaje* y estado emocional, ya que cuando las interrupciones etnometodológicas introducen el elemento del desconcierto, es decir, lo no esperado convencionalmente, resaltan la importancia de lo dicho pero también y especialmente del cómo se está diciendo. Ello permite modular afectivamente y en términos prácticos una situación de *interacción*, por ejemplo cuando alguien recién llegado se esfuerza por hacer amigos, si un vendedor hace uso de su excesiva amabilidad para ofertar un producto, al momento que alguien realiza proposiciones amorosas o simplemente cuando se entabla conversación amigable con desconocidos en un elevador. En suma, en todas estas situaciones se emplea un tono afectivo particular, asociado al orden de la interacción que se desarrolla y a los motivos que la impulsan.

En esos mismos términos, otro elemento a considerar es la *cultura* entendida como un conjunto

de referentes de comportamiento aprendidos y compartidos socialmente. En este plano se trata de observar una serie de creencias y prácticas concretas que se asumen con distintos grados de consenso, aceptación, reconocimiento y compromiso (Rodríguez;2008:146) en el plano de la *interacción*. Una multiplicidad de “formas de ser con los otros”, caracterizadas por el empleo comunitario y diseñadas desde y para la significación de las actividades de individuos posicionados regionalmente.

Pierre Bourdieu vincula al *lenguaje* y la *cultura* cuando llama la atención sobre la existencia de una relación mutuodeterminante entre un *habitus lingüístico*, que implica una cierta propensión a hablar y decir cosas según la adecuación del *lenguaje* al contexto de determinadas situaciones, y las estructuras del *mercado lingüístico* que se imponen como un sistema de sanciones y censuras específicas (Bourdieu;1985:11y12).

Un ejemplo de ello puede ser el caso de las declaraciones amorosas en las que se presenta un amplio margen de libertad para expresar “palabreando” las intenciones y razones del interés sobre una persona en especial, que sin embargo requieren ser formuladas según las imposiciones del *sentido* de una lengua común socialmente caracterizada. Es difícil imaginar el desempeño lingüístico eficaz de cualquier individuo que no posea el conocimiento de estos significados, no limitados a la formalidad de las definiciones de diccionario sino más bien adquiridos por la vía de la *interacción* recurrente con los otros, es decir, por el uso social del *lenguaje*.

Por poner otro caso, cuando referimos al carácter de lenguas distintas a la propia se puede percibir un “color”, un matiz muy particular de las palabras. Así, el alemán puede parecer muy imperativo o el francés muy suave, gracias a los referentes que estos lenguajes actualizan o debido a las formas que a través del *habitus lingüístico* de nuestra lengua materna nos permite observarlos de esa forma. Como bien lo señala Bourdieu:

Lo que seguramente da ese poder de evocación práctica a ciertas palabras es el hecho de que, vinculadas a una postura corporal, a una atmosfera afectiva, resucitan toda una versión del mundo; todo un mundo; y también el apego afectivo a la “lengua materna”, cuyas palabras, giros y expresiones parece como si encerraran un excedente de sentido (1985:55).

En suma, estos referentes de *sentido* sirven para configurar y sobre todo para significar las *interacciones, comunicaciones* y por supuesto también los *sentimientos*, de modo que éstos necesariamente se encuentran acotados regionalmente por los entramados y bagajes semánticos comunitarios.

El sociólogo y antropólogo francés David Le Breton (1999:140) alude por ejemplo a cierto tipo de *culturas afectivas* que disponen con propiedad de su vocabulario y su sintaxis, sus expresiones mímicas y gestuales, sus posturas y sus modalidades de desplazamiento. Igualmente, de acuerdo con Maurice Halbwachs (1947:37) la expresión emotiva sería transmitida como la lengua, después de todo se asemeja a ella en la medida en que pone en juego toda una mímica, una especie de *lenguaje* de gestos y facciones.

(...) no sólo la expresión de las emociones, sino a través de ella las emociones mismas se pliegan a las costumbres y a las tradiciones, y se inspiran en un conformismo a la vez exterior e interior: Amor, odio, alegría, dolor, temor y cólera han sido primeramente experimentados y manifestados en común, bajo la forma de reacciones colectivas. Es en

los grupos de los que formamos parte donde hemos aprendido a expresarlas, pero también sentir las vivamente. (Idem:42)

No obstante, la *cultura* afectiva no es una tapa de plomo que pesa sobre el actor; es un modo de uso, una sugerencia a responder (Le Breton;1999:130) que el individuo *sintiente* se apropia y amolda a las necesidades de su propia experiencia. Un suceso que puede llegar a condensar algunas de estas nociones son las canciones, cuando intervienen fuertemente en la institución o, en su caso, actualización de configuraciones sentimentales mediante la narración musicalizada de experiencias significadas culturalmente.

Aquí se presenta una especie de amalgama entre *lenguaje* y *cultura* que se materializa en un tipo de "educación sentimental", sobre todo en canciones desarrolladas a propósito de temas recurrentes como el enamoramiento, abandono, infidelidad, rebeldía, amistad, soledad, etc. Al respecto conviene recuperar lo referido por María del Carmen de la Peza (1994:11) acerca del bolero en México:

El bolero ofrece un repertorio de frases y comportamientos, abre espacio para los rituales y las formas de intercambio amoroso. Dedicarle una canción a alguien puede ser una declaración de amor o de despecho, ya sea a través de la radio o al pie de una ventana, códigos y rituales que abren y restringen las posibilidades del decir. (...) como acto de enunciación, permite la producción de nuevos sentidos; por ejemplo, con el uso de las reglas del género, como reglas sociales y de la lengua, no es lo mismo que un intérprete masculino cante "Mujer, si puedes tú con Dios hablar, pregúntale si yo alguna vez te he dejado de adorar..." a que una mujer tome el lugar del yo. Este juego con el género, correctamente utilizado en términos lingüísticos, en el momento de la enunciación, trastoca y subvierte las reglas sociales de la pareja heterosexual.

En general este artilugio musical es susceptible de asociarse a lo que Bourdieu denomina los *actos performativos* del *lenguaje* o los *actos de nominación lingüística*, que se encuentran vinculados a la

institucionalización que cierto tipo de *comunicación* desarrolla cuando tiende a producir lo que designa (1985:81).

Anthony Giddens ofrece otro ejemplo, no con la música sino con el caso de la influencia que la escritura de la novela romántica ejerció en el surgimiento y difusión de las historias amorosas en la Europa moderna. En ese sentido, da cuenta del surgimiento del principio de la elección del amante como una persona única y especial, lo que también desencadenó el surgimiento de ciertas instituciones semánticas que afectaron notablemente el tipo de relaciones sociales entre los sexos. Por ejemplo, ese proceso pudo visibilizarse mediante el establecimiento de cierto grado de auto-interrogación que el amor romántico presupuso:

¿Qué siento hacia el otro? ¿Qué siente el otro hacia mí? ¿Son nuestros sentimientos lo bastante “profundos” como para sustentar un compromiso a largo plazo?...la captura del corazón del otro es de hecho el proceso de la creación de una biografía narrativa mutua (Giddens,2000:49 y 51).

En esos términos, el reconocimiento de que la *cultura* y el *lenguaje* condicionan el desarrollo y naturaleza de los *sentimientos* refiere implícitamente al hecho de la relatividad emocional según las orientaciones colectivas que varían en tiempo y espacio. Ello entraña la imposibilidad de definir los *sentimientos* en términos absolutos o generales, ya que esto equivaldría a caer en una forma más o menos clara de etnocentrismo, al postular tácitamente una significación común a diferentes *culturas* (Le Breton;Op.cit:142).

Desde otra arista, una posibilidad distinta para comprender la influencia de la *cultura* en las formas sentimentales está relacionada con el análisis de los procesos de *internalización simbólica*

que tienen lugar en el plano de las *estructuras psicológicas*. Talcott Parsons (1999:50 y 46) en la exposición de su *Teoría General de la Acción* hace referencia a ello, resaltando que los *sentimientos* pueden definirse como *modos* o *pautas* de *orientación catética*¹⁰ y *evaluativa* culturalmente organizados hacia objetos particulares o clases de objetos; concluyendo que cualquier *sentimiento* implica la internalización de pautas culturales.

Desde la mirada de este sociólogo estadounidense, los elementos de *simbolización* que constituyen la materia prima de la *cultura* se traducen en criterios de *valor* que son internalizados. Actuar de conformidad con éstos llega a ser una disposición de necesidad en la propia estructura de la personalidad del actor, de modo que existe un acoplamiento entre esos *criterios de valor culturales* y la *orientación* de la *acción* que siempre está permeada por el elemento *catético* (emocional). Asimismo, aunque el acoplamiento nunca es explícito a conformidad, se vuelve necesario para el óptimo funcionamiento social y psicológico del individuo.

Considerando un ejemplo concreto, el propio Parsons (Silva;2000:12) refiere que un actor socializado no puede violar una regla moral sin intenso *sentimiento* de culpa porque dicha regla está funcionando como una parte constitutiva de su *sistema de orientación*, o en otras palabras, es una parte de su *personalidad*.

En esta misma lógica (Rodríguez;2008:145-146), los *sentimientos* también pueden considerarse

¹⁰ El término refiere a la significación afectiva otorgada a un objeto determinado ya sea positiva o negativa, tanto para aceptarlo y llegar a necesitarlo como para rechazarlo.

como indicadores de la relevancia o de la indiferencia, del grado de *interiorización* del compromiso o del rechazo con que los contenidos culturales son asimilados por grupos e individuos dentro de una misma comunidad. Así, bajo razonamientos de este tipo resulta plausible, por ejemplo, hablar sobre culturas de vergüenza y culturas de culpabilidad, como lo hace la antropóloga Ruth Benedict según lo refiere Josep Ma. Ferigcla:

Los griegos clásicos y la mayoría de los pueblos indígenas americanos son ejemplos de culturas de la vergüenza. En ellas, todo lo que expone a un hombre al desprecio o a la burla de los demás es vivido como algo insoportable, llegando incluso a propiciar el suicidio. Justo lo contrario de lo que sucede hoy, por ejemplo, con la mayoría de nuestros políticos quienes sobreviven impermeables al desprecio y a las burlas de sus ciudadanos. No sienten vergüenza de sus actos a pesar de que puedan ser objeto de la repulsa de muchos de sus conciudadanos.¹¹

Por otra parte, compartiendo el mismo interés por la caracterización de la situación sentimental, Agnes Heller (1999:71) recalca lo determinante del proceso de aprendizaje y la asimilación de normas para la producción y expresión del *sentimiento*. Señala:

La diferenciación de tipos de sentimiento(...)se relaciona con la diferenciación cognoscitiva y situacional(...)De otro modo no se habría producido el hecho comúnmente conocido de que la mayor parte de las expresiones de sentimientos(...)difieran según las sociedades, las naciones, y, lo que es más, según las clases y los estratos sociales.

En síntesis, con todo lo anterior es posible observar que las emociones no son un estado interno del individuo ni producto de sus acciones, sino que están directamente causadas por la interacción y el aprendizaje social de referentes de *sentido*, que se vuelven condicionantes de la forma en que aparecen y se expresan los *sentimientos* (Cf.Luna:2010;21).

¹¹ Texto en línea sin año de referencia. Disponible en: <http://josepmfericgla.org/2011/cultura-y-emociones>. Última consulta, 31 de marzo 2014.

1.2 Modelo interactivo o construccionista no radical.

Como lo señala Luna (Cf.2010:20), este es un modelo intermedio que reconoce la base o sustrato neurofisiológico en que descansa nuestra capacidad de *sentir*, asumiendo que la emoción tiene dos dimensiones, una neurofisiológica y otra sociocultural.

La mayoría de las propuestas que inscribo en este modelo se concentran en la indagación de la emergencia y desarrollos de la *interacción* social, abocándose a comprender cómo se configuran y reconfiguran situacional y afectivamente. Desde la *Teoría de los sistemas sociales* propuesta por Luhmann:

Los sistemas-de-interacción se forman cuando se utiliza la presencia de personas para resolver el problema de la doble contingencia a través de la comunicación. La presencia trae consigo la perceptibilidad y, en esta medida, el acoplamiento estructural con procesos de conciencia no controlables por medio de la comunicación. A la comunicación misma, sin embargo, le basta el presupuesto de que participantes-perceptibles perciban que son percibidos. En el terreno de las percepciones perceptibles se puede y se debe trabajar con presupuestos; por ejemplo, debe presuponerse que se escucha lo que se dice con voz suficientemente alta. Indudablemente es posible que surjan dudas, aunque —como sucede siempre con los problemas límite de los sistemas autopoieticos— estas pueden esclarecerse con los medios de que disponen dichos sistemas; es decir, las dudas se esclarecen entre presentes. (Luhmann;2007:645)

Adoptando ese planteamiento, cuando hablo de *interacción* me refiero a un *sistema social* cuya especificidad se da por la presencia física de los interlocutores de la *comunicación*, cuando los individuos presentes *perciben* que se *perciben* mutuamente (Cf. GLU;1996:96).

Más adelante tendré ocasión de puntualizar ese razonamiento, en este momento me interesa

establecer que la *interacción* como *sistema social* prácticamente nunca se problematiza por sus participantes sino que generalmente se despliega de acuerdo al espacio y el “protocolo” de los tipos de relación, activando o inhibiendo la emergencia de *sentimientos* particulares.

El trabajo desarrollado por Norbert Elías es sumamente representativo por lo que concierne a lo anterior. Para este sociólogo el sistema emotivo del individuo se genera y puede llegar a transformarse de acuerdo a las relaciones registradas en una sociedad, especialmente en lo que toca a las formas de expresión y control de las emociones. Desde su perspectiva éstas se originan y dotan de significado en grupos sociales determinados que comparten y elaboran códigos y maneras de significatividad afectivas, las cuales además de procesos personales son principalmente acontecimientos relacionales. En esos términos, las emociones resultan de un proceso que combina elementos aprendidos y no aprendidos, como en el caso de la expresión facial. (Cf; Elías;1998:314)

Un camino útil para la aproximación al problema de las emociones humanas (...) es observar de cerca el rostro humano. (...) es uno de los instrumentos claves para indicar los sentimientos (...) Además la comunicación rostro a rostro genéticamente fijada o no-aprendida fue (y todavía es) más extendida que la comunicación por medio del lenguaje, y ahora puede ser modificada ampliamente por los significados o el uso deliberado de las señales no-aprendidas (Op.cit:321,322,323)

Justo por ello, Elías (Cf. Ídem:328) sugiere que la tarea sociológica debe consistir en una observación más detenida de las manifestaciones de esta extensión evolutiva, a las consecuencias del vuelco en el balance en favor de las formas aprendidas sobre las no-aprendidas, en relación con el control de la conducta.

Ejemplo de ello son el pudor y la vergüenza que nacen y se consolidan en Francia durante el siglo XVI como *sentimientos* derivados del recato y la culpabilidad en el marco más amplio que comprendió el *proceso* de la *civilización* en Occidente. Se podría decir que la definición de qué son y cómo funcionan los *sentimientos* desde una mirada elisiana no puede responderse cabalmente sin la alusión a su desarrollo socio-psico-genético-histórico. De manera similar, Le Breton (Op.cit:123) hace hincapié en que en una misma sociedad la *cultura* afectiva no es inmutable sino que está en contacto con la historicidad.

En el mismo plano de análisis de las *interacciones* mediadas por afectos, Bericat (2000:147) expone que es posible resemantizar parte de la obra de Max Weber, quien definió un tipo de *acción social* como "afectiva" y de la cual por desgracia poco desarrolló. En *la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, el problema de la orientación social de los *sentimientos* está presente subterráneamente en su análisis en torno a los elementos ideológicos de la religión protestante.

Así, un valor supremo, la búsqueda de la salvación en el otro mundo, condicionado por un sistema de ideas, el dogma de la predestinación, crea en los sujetos unos estados afectivos que impulsan la conducta práctica en una determinada dirección. Éste es el circuito complejo mediante el que hay que explicar el enigma del origen del capitalismo, el doble sacrificio de la actividad y la renuncia, así como la paradoja de convertir el amor simbólico a Dios en un amor práctico al Dinero. (Bericat;2001:17)

Asimismo, según este mismo autor (2000:147) esta problematización interactiva-afectiva también puede observarse, aunque no explícitamente, en otro de los clásicos de la Sociología, Emile Durkheim, sobre todo en los trabajos donde desarrolló las condiciones de posibilidad del orden moral, específicamente, en *El suicidio* y *Las formas elementales de la vida religiosa*.

E. Durkheim también tiene en cuenta el componente afectivo en su estudio del suicidio, en las respuestas colectivas a fenómenos de desviación social, o en las prácticas rituales. Una sociología del ritual y de la sacralidad que sólo puede entenderse cabalmente atendiendo a los vínculos afectivos que constituyen la esencia de lo social. En Durkheim conviven las ideas acerca de la naturaleza fundamentalmente afectiva del orden social (objeto), con las ideas que prevalecieron en la sociología posterior acerca de la necesidad de tratar los fenómenos sociales en tanto cosas (método).

Sobre ello, Randall Collins también ha observado que en la obra Durkheim pueden recuperarse dimensiones afectivas para entender el orden social. Una de éstas está asociada a la categoría de *efervescencia colectiva* que se manifiesta cuando una *interacción* muy centrada y emocionalmente energizante perfunde a los individuos, que salen de la situación llevando en sus cuerpos, por un tiempo, esa emoción generada en grupo. (Cf.Collins;2009:3). De esa manera, este autor también señala que Durkheim apuntaba a una intersubjetividad intensificada desplegada ritualmente. Por ejemplo, hoy en día en cuanto a rituales amorosos, en los aniversarios de matrimonio los esposos energizan su vínculo con celebraciones especiales que les infunden emociones particulares, como puede ser una cena a la luz de las velas o una celebración religiosa (misa) celebrada “para agradecer a Dios” el tiempo que ha dejado vivir juntos a los esposos. Sin embargo, no hay que perder de vista que estas prácticas también son el resultado de la evolución histórica de las sociedades.

Giddens (2000:44) señala sobre este último punto que en la Europa premoderna, la mayor parte de los matrimonios se realizaban por contrato, no sobre la base de la atracción sexual mutua sino por circunstancias económicas, como en las clases pobres donde el matrimonio era un medio para organizar el trabajo agrícola.

Una vida caracterizada por un ininterrumpido trabajo duro era incapaz de conducir a la pasión sexual. Se ha escrito que entre los campesinos de la Francia y de la Alemania del siglo XVII, los besos, las caricias y otras formas de afecto físico, asociadas con el sexo, eran raras entre las parejas casadas (Ídem:44,45).

Por el contrario (Cf.Ídem 46), en el amor romántico que comenzó a hacerse notar a partir de finales del siglo XVIII en adelante, los afectos y lazos constituyeron un elemento sublime, predominando incluso sobre el ardor sexual. En ese sentido, el amor romántico rompe con la sexualidad a la vez que la incluye, ya que la "virtud" asume un nuevo sentido para ambos sexos y ya no significa sólo inocencia, sino cualidades de carácter que seleccionan a la otra persona como especial.

Giddens (Op.cit:63) destaca que actualmente el amor romántico tiende a fragmentarse, dando lugar otro tipo de amor que denomina "confluyente" y que consiste en un amor contingente, activo y que por consiguiente choca con las expresiones de "para siempre", "solo y único" que se utilizan en el complejo del amor romántico.

En el amor romántico hay un desequilibrio de poder; la mujer construye su vida alrededor de esa persona especial y de sus hijos, de los que ella depende para poder tener una identidad y un sentido de vida. El amor romántico se vuelve insostenible en un contexto donde la mujer construye su identidad escogiendo entre opciones y no en torno a una relación, donde el poder está en equilibrio, donde la mujer puede tener independencia económica, etc. Es entonces que el amor confluyente supone un amor que ya no tiene una conexión específica con la heterosexualidad (es una de tantas posibilidades). (...) la satisfacción sexual es importante y necesaria para las partes involucradas, no es necesariamente monógama. Hay un cultivo de habilidades sexuales: "Lo que sostiene la relación es la aceptación de las dos partes hasta nuevo aviso y que cada uno tiene un beneficio suficiente de la relación...la exclusividad sexual se da según los involucrados lo crean deseable o esencial." Es un amor contingente, activo, no se busca una "persona especial", sino una "relación especial", supone equilibrio de poder entre los sexos. (García;1999:109-110)

Otro caso más lo expone Zygmunt Bauman, con su desarrollo a propósito del amor como un *sentimiento líquido* característico de las sociedades posmodernas, el cual oscila entre el impulso a estrechar los lazos que se establecen con los otros y la opción de mantenerlos al mismo tiempo flojos, para poder desanudarlos cuando sea conveniente, (Cf.2003:8).

En ese sentido, también existen ocasiones en que pueden aparecer ciertos *sentimientos* a partir de irrupciones interaccionales sucesivas y constantes, llegando a articular un nuevo espacio común para su reconocimiento¹². En ese sentido, asociar un determinado tipo de *interacción* a ciertos *sentimientos* se explica a partir de convenciones sociales.

La naturaleza de la emociones está condicionada por la naturaleza de la situación social en la que los hombres sienten. Son expresión, en el cuerpo de los individuos, del riquísimo abanico de formas de relación social (Bericat;2000:150).

También Erving Goffman y Georg Simmel dentro de sus respectivas, minuciosas y bastas observaciones a propósito de la vida en sociedad consideran el desarrollo del plano sentimental, siempre en relación con la modelación social de la experiencia subjetiva a través de la copresencia, es decir, aquello que Goffman denominó el *orden de la interacción*.

El objeto de estudio por antonomasia de este sociólogo (Goffman;1971:15) fueron las

¹² Casos como el de las organizaciones empresariales orientales en las que ha tenido lugar la institucionalización de las relaciones laborales basadas en *sentimientos* de proximidad, (como el amor y la lealtad a la familia empresarial en oposición a la idea de relaciones laborales fundadas en eficiencia sin lugar a los acercamientos afectivos) ilustran la importancia que comportan las *interacciones* en el desarrollo de ciertas formas sentimentales y sobre todo la arbitrariedad que dicho proceso entraña.

prácticas de la *interacción* que se generan mediante la coexistencia directa y se organizan a través de *normas ritualizadas*, exigiendo a los participantes en cada encuentro la manifestación de ciertas expresiones gestuales, corporales, verbales y de apropiación del espacio que en general pueden sintetizarse en una *disposición* individual para el intercambio simbólico con los otros. De modo que, siempre que intervinimos en un encuentro una parte importante de nuestra actividad perceptual está orientada a valorar correctamente qué debería ser la situación (para) luego actuar en consecuencia (Goffman;1975:1).

En ese balance la mayoría de las veces irreflexivo e inadvertido de la situación, intervienen expectativas, valores, apego a normas y elementos afectivos, tal como en el caso de lo que Goffman denomina los *intercambios correctores*. Estos intercambios son el resultado de la ocurrencia de las *infracciones* de *interacción*, cuando cierto estilo de conducta rompe las reglas a seguir en el encuentro y existe la *disposición* por parte del infractor de enmendar la ofensa.

En diversos escritos Goffman (1971:121) dio cuenta de este tipo de *labor correctora* que consiste en modificar el *sentido* que, de no existir esa labor, se podría dar a un acto, transformando lo que podría entenderse como *infracción* en algo que puede entenderse como aceptable.

La petición de perdón es un gesto por el que un individuo se divide en dos partes, la parte que es culpable de una infracción y la parte que se disocia del delito y afirma su creencia en la regla infringida. En su forma más plena, la petición de perdón contiene varios elementos: expresión de embarazo y pena; aclaración de que se sabe qué conducta se esperaba y simpatiza con la aplicación de la sanción negativa; rechazo, repudio y recusación verbales de la forma negativa de comportamiento, junto con la acusación hecha al yo que se ha comportado así; defensa del modo correcto y profesión de que en adelante ése será el comportamiento; cumplimiento de la penitencia y ofrecimiento

voluntario de reparación. (Ídem:125)

Justamente en este punto es en donde la dimensión sentimental se encuentra más claramente expuesta con la aparición de *sentimientos* como la vergüenza, culpa, miedo o tristeza, a la hora de orquestrar la demostración expresiva más eficaz para la restitución del *orden interaccional*. Pensemos por ejemplo cuando después de una infidelidad en una pareja monógama el infractor ofrece explicaciones del tipo “*no sabía lo que hacía pero estoy muy arrepentido y nunca volverá a pasar*”, haciendo manifiesto el dolor por la falta y la voluntad de enmendarla. A pesar de no ser posible descartar este tipo de expresiones como indicadores “genuinos” de la presencia del arrepentimiento en el plano subjetivo del infractor, en cuanto hace al *orden interaccional* goffmaniano cumplen primordialmente una función de *personificación social*.

Desde otro frente, parte de la obra de Georg Simmel versa sobre el análisis de la tensión entre los más profundos problemas resultado de las distintivas actividades de la vida moderna y la pretensión del individuo por conservar la autonomía y peculiaridad de su existencia (1986:247 y 250). Desde ese punto de arranque, recupero lo expuesto por Sabido (2007:217) respecto a que:

El tratamiento de las emociones en Simmel tiene al menos dos implicaciones: existen ciertas emociones que hacen posible las formas de socialización y, por otra parte, las formas de socialización modifican aquellas. Así por ejemplo, en una dirección, la confianza es una condición necesaria para el surgimiento de los entramados sociales, mientras que en otra, la modernidad transforma el carácter de la vida anímica del hombre en los niveles más subjetivos de su experiencia.

Para Simmel una de las características más representativas del espíritu moderno es el cálculo, es

decir, la práctica de la economía que tiene lugar en las esferas de la vida, especialmente la de los urbanitas. En la ciudad, por ejemplo, mediante las formas de relación derivadas de la mayor densidad, velocidad, anonimato y desarraigo de los vínculos entablados con los contemporáneos, se instaura un modelo de afectividad que en aras de la no saturación y del mayor rendimiento psicológico se vuelve más impersonal, indolente, reservado y distanciado. Ese modelo tiene por objeto mantener un *continuum* de la vida como en un estado de piloto automático, plenamente funcional para el desempeño de las actividades del trabajo urbano, pero no así para el cultivo de la intimidad y la proximidad a nivel subjetivo.

Como resultado, las *interacciones* fundadas en la ciudad originan un patrón de *disposiciones sentimentales* más orientadas a la distancia y el *acorazamiento* que se reflejan en la indiferencia y el desinterés entre personas, como cuando paradójicamente podemos llegar a tener un vecino coexistiendo justo al lado de nuestra casa sin siquiera conocer su nombre.

En esa misma línea, no puedo dejar de referir otros intentos abocados a la tarea de hacer cada vez más inteligible el vínculo entre *afectividad* e *interacción* a partir de la investigación sociológica en grupos de observación concretos. Recuperando el análisis de Bericat (2000), aludo a tres de los autores más representativos de la denominada Sociología de las emociones que data de 1975: Theodore D. Kemper, Arlie R. Hochschild y Thomas J. Scheff.

El primero sustenta su propuesta en el reconocimiento de la existencia de un vínculo necesario entre *subjetividad afectiva* y *situación social objetiva*, punto que le permite en un segundo momento

formalizar un modelo para rastrear las probables *tonalidades sentimentales* según la naturaleza de las relaciones sociales de las que derivan. Para Kemper las diversas combinaciones que se pueden generar entre el poder y el status, determinan cierto tipo de emociones como la culpa, vergüenza, miedo, ansiedad, amor o depresión. Por ejemplo, ésta última resulta de un déficit de status, esto es, de una insuficiencia de recompensas y gratificaciones otorgadas voluntariamente por los otros, como la depresión que los desempleados pueden llegar a experimentar cuando la actividad laboral que desempeñaban les “otorgaba” estima y reconocimiento social. (Cf. Bericat;2000:152-158)

Por su parte, la socióloga Arlie R. Hochschild estructura su propuesta en torno a un tipo de *actor social consciente* y simultáneamente *sintiente*, el *yo sensible* que revisamos atrás. Su modelo puede catalogarse sociológicamente bajo el amparo de dos metateorías, la del *interaccionismo simbólico* y la del *intercambio social*. En virtud de su primera orientación, se distingue de los positivistas en su interés, no por conocer los factores sociales que provocan una emoción, sino por conocer de qué modo opera activamente el ser humano en el universo emocional. En virtud de la segunda, está interesada por la relación entre este universo y las condiciones de intercambio en el seno de una estructura social dada (Cf. Ídem:159).

Esta autora (Hochschild;Op.cit:121) manifiesta que los *sentimientos* adquieren su significado y su carácter total sólo en relación con un tiempo y un lugar del mundo específicos, siendo que cada contexto en particular posee una dimensión *normativa*, *expresiva* y *política*. La primera dimensión nos informa sobre los juicios con respecto de los *sentimientos*; la segunda sobre la *comunicación*

del *sentimiento*, y la tercera, sobre la *dirección del sentimiento*.

La teoría interactiva de las emociones señala coyunturas teóricas alternas: entre la conciencia del sentimiento y la conciencia de las reglas del sentimiento, entre las reglas del sentimiento y la elaboración de las emociones, entre las reglas del sentimiento y la estructura social. (Ídem: 140).

Ejemplarmente, Hochschild alude a la *mercantilización del sentimiento*, como cuando los asistentes de un vuelo (“aeromozos”) tienen que aprender a comportarse personalmente en relaciones de por sí impersonales; tienen a veces que soportar los enfados o las bromas de los clientes; tienen que reprimir en todo caso sus propios enfados, y tienen que sonreír y ser amables. La sonrisa, que en el ámbito privado y en el marco de la autenticidad es una señal de placer, alegría, divertimento, amistad, etc., es separada de su función habitual de expresar un *sentimiento* personal y vincularnos al otro, y pasa a ser la expresión del *sentimiento* de la empresa (Bericat;2000:163)

Thomas J. Scheff elabora una teoría sociológica de la vergüenza en razón de que para este autor los seres humanos en todos y cada uno de sus encuentros se enfrentan a una situación en la que su *vínculo social* con el otro es construido, mantenido, reparado o dañado. Por eso, la vergüenza y el orgullo son indicadores sumamente útiles para determinar el estado que guarda el *vínculo social* en el individuo, es decir, si éste se encuentra seguro o inseguro en el entramado social. Así por ejemplo (Ibíd:166-168):

Sentimos orgullo cuando nuestra relación con el otro es segura, no corre el riesgo de perderse o fallar, el lazo es firme, y hace que nos sintamos tranquilos y confiados. Podemos sentir vergüenza en dos casos. Cuando nuestro vínculo está amenazado o es inseguro, cuando nos sentimos rechazados, esto es, distanciados de los demás, o cuando decrece nuestra valoración en la autoimagen que nos formamos desde la perspectiva del

otro. Por ejemplo, cuando uno espera la llamada de sus amigos para salir el sábado y el teléfono no suena. También sentimos vergüenza, en segundo lugar, cuando estamos fundidos o sumidos en la relación, cuando no existe espacio para la autonomía y para la diferencia. Por ejemplo, cuando el adolescente sale a comprar ropa con su madre y le impone su gusto frente a lo valorado y aceptado en el grupo de amigos. Ambos casos pueden interpretarse como una doble manera de faltar al respeto debido hacia el otro, de no mostrarle el adecuado nivel de deferencia.

Asimismo, debo aludir brevemente los trabajos de la socióloga marroquí Eva Illouz¹³, quien ha realizado diversos análisis sobre el amor y la intimidad bajo la premisa de que lejos de ser presociales o preculturales, las emociones son significados culturales y relaciones sociales fusionados de manera inseparable. En razón de ello, Illouz (Cf.2007:15 y 16) sostiene que una sociología hermenéutica que quiera entender la *acción social* desde "adentro", no puede hacerlo de manera adecuada si no presta atención al color emocional de la *acción* y a lo que la impulsa.

Así por ejemplo, para esta autora examinar sociológicamente al amor involucra comprender las formas y los mecanismos mediante los cuales se produce la intersección de las emociones románticas con la cultura, la economía y la organización social del capitalismo tardío (Cf.Illouz;2009:17).

El interrogante sería, entonces, cuál fue la función que cumplió el romance como temática cultural en la construcción de los mercados de consumo masivo y, a la inversa, de qué modo se incorporaron las prácticas económicas del mercado a las prácticas amorosas.(...)este libro presta especial atención a las maneras en que el sentido del romance se entrelazó con el del consumo, los bienes y las tecnologías del ocio (...) se intenta trazar un marco para la intersección del amor y el mercado en términos de las relaciones de clase, a modo de mapa donde se señala el punto de cruce complejo entre

¹³ La obra de esta autora también puede inscribirse en el Modelo Construccionalista Radical ya que en diversos momentos aborda minuciosamente el análisis del discurso amoroso en la contemporaneidad. No obstante, como señalé arriba, la clasificación de los enfoques revisados no pretende ser definitiva sino sólo expositiva.

una emoción (el amor romántico) y la esfera económico-cultural del consumo (Ídem:50)

Finalmente, Randall Collins también propone un modelo teórico a propósito del entendimiento sociológico de las emociones, mediante lo que denomina una *Teoría de las cadenas rituales de interacción*. Para este autor (2009:144,17y19) la construcción de la realidad social en la vida diaria es un proceso emocional de modo que la atención sociológica debe concentrarse no en las personas y sus pasiones sino en las pasiones y sus personas, es decir, no el individuo sino en las múltiples situaciones en la que se inscribe y que están cargadas de emociones. Desde ese posicionamiento, refiere que (Ídem:18) una *Teoría de los rituales de interacción* y sus *cadenas* es ante todo una teoría de las situaciones, de los encuentros temporales entre cuerpos humanos cargados de emociones y conciencia por efecto de las *cadenas* de encuentros vividas anteriormente. En consecuencia:

El núcleo de un ritual de interacción es el proceso en el que los participantes desarrollan un foco de atención común y sus micro-ritmos corporales y emociones entran en consonancia recíproca. (Ibíd:71)

Los efectos más importantes que involucra ese proceso son que genera *solidaridad grupal, energía emocional individual, símbolos representativos del grupo* y *sentimientos de moralidad*, por lo cual las emociones son ingredientes y resultados centrales de las formas de *interacción ritual* (Cf. Ibídem:73y141). Asimismo, cuando éstas son exitosas, es decir, cuando generan un grado óptimo de *energía emocional* se constituyen en condiciones de posibilidad para que otros *rituales de interacción* similares se reproduzcan cíclicamente, produciendo así *cadenas*.

En conclusión, el mercado de energía emocional obtenible de los rituales de interacción es el mecanismo central que motiva a los individuos a lo largo de su recorrido a través de las cadenas de rituales de interacción que constituyen su vidas (Ídem:5)

Por ejemplo, al aplicar esta teoría al caso de las relaciones sexuales, Collins sostiene (Cf.Op.cit:313) que éstas deben compararse con la *interacción social ordinaria*, en la que las personas raramente se tocan entre sí, porque a diferencia de ésta en el sexo se generan las formas más vívidas de *solidaridad*.

1) El coito es copresencia física en el más alto grado posible, acopla un grupo muy reducido de personas (...). 2) El coito tiene un poderoso foco de atención común: la conciencia del contacto entre los cuerpos y de las acciones con que se afectan mutuamente. 3) La emoción común o compartida es la excitación sexual, que crece y se acumula en el proceso de interacción. 4) Por lo general, el coito interpone barreras extremas frente a la injerencia de los no participantes: se realiza en privado y existe un riguroso tabú respecto a ser visto o a que otros miren en ese trance.

En ese sentido, Collins también sostiene que el amor y el sexo constituyen *formas de propiedad erótica*, entendiendo a ésta como una relación social en la cual existen acuerdos respecto a la *posesión* de los cuerpos y los afectos, todo ello manifiesto en los *rituales de interacción* de parejas. Por ejemplo, en el caso del matrimonio se establece un contrato de derechos exclusivos al acceso sexual entre dos personas que, socialmente hablando, intercambian sus cuerpos como propiedad sexual uno con el otro (Cf.Collins:2009b;151).

Podemos comprobar de muchas maneras que las emociones del amor están vinculadas con el sistema de propiedad erótica. Para empezar, observemos el lenguaje del romance. Aparte de "Te amo", las formas más comunes de expresión del amor son frases tales como "¿Vas a ser mía?", "Tómame", "Soy tuya para siempre". Las canciones populares están repletas de esta terminología, y esa es la forma en que la gente habla habitualmente del amor, tanto entre sí como entre otras personas. Es el lenguaje de la propiedad. "Mi", "mía", "suya", "suyo", "tuyo", "tuya" probablemente son las palabras más comunes en las conversaciones sobre el amor, incluso más que la mismísima palabra "amor".(Ídem:154 y 155)

Como lo sintetiza Sabido (2010:9) el punto de partida de Collins –tras las huellas de Goffman–

no es el individuo y su sentir, sino *lo que las situaciones hacen sentir*; de esta manera sin negar el abordaje disciplinar de la sociología, el autor presenta un marco analítico central para la recuperación del cuerpo y las emociones.

En suma, las anteriores lecturas evidencian otro hecho básico a saber, que las emociones no son sólo el resultado de fenómenos psicológicos subjetivos sino que también constituyen fenómenos socioculturales en los que se presentan diversos tipos de *concurso social* siempre manifestados a nivel interactivo (Cf.Luna;2010:21).

Trazos sistémico-constructivistas.

De inicio es indispensable recalcar la importancia del capital explicativo de los modelos revisados porque contribuyen de modo muy importante a la resignificación de los *sentimientos* desde un plano estrictamente sociológico. Específicamente, permiten comprenderlos como procesos individuales determinados por *formas* de *socialización* desplegadas recíprocamente entre los individuos.

Sin embargo, la cuestión de cómo la *sociedad* está implicada en la constitución de un determinado *sentimiento* no se agota con las anteriores miradas. Existe, al menos, otra posibilidad para abordar ese mismo problema desde un ángulo de observación sociológico diferente. Me refiero a la óptica *sistémico-constructivista* que parte de una plataforma analítico-explicativa distinta.

2.1 Diseño teórico-epistemológico.

En principio, para exponer a partir de qué presupuestos pretendo desarrollar un tratamiento sociológico diverso respecto al abordaje de los *sentimientos*, retomo brevemente y sin fines exhaustivos la vieja dicotomía *razón/pasión*, frecuentemente asociada a las discusiones sobre la viabilidad de los paradigmas positivista e interpretativo¹⁴.

¹⁴ La breve exposición que se hace de ambos paradigmas parte de una visión reducida de los vastos desarrollos que los componen, toda vez que el presente trabajo no pretende abarcar integralmente los

Para el primero de ellos¹⁵, el fin de toda experiencia de conocimiento se refiere al descubrimiento de la realidad “tal cual es”, en esencia y por naturaleza. Por ejemplo, González (2007:127) refiere que:

La investigación positivista asume la existencia de una sola realidad; parte de supuestos tales como que el mundo tiene existencia propia, independiente de quien lo estudia y que está regido por leyes, las cuales permiten explicar, predecir y controlar los fenómenos. En consecuencia, la finalidad de las ciencias está dirigida a descubrir esas leyes, a arribar a generalizaciones teóricas que contribuyan al enriquecimiento de un conocimiento de carácter universal.

Desde ese posicionamiento, el investigador se enfrenta a la necesidad de sortear todo tipo de elementos “distorsionantes” que potencialmente pueden interferir en la forma de aprehender genuinamente los objetos de estudio. Los valores, las creencias y por supuesto los *sentimientos* son algunos de esos agentes perturbadores en el proceso de conocimiento que también son imposibles de aprehenderse objetivamente, ya que sólo representan obstáculos para el trabajo científico. De acuerdo con Aguado (2008:90) este paradigma opera con una *epistemología prospectiva* en tanto que procura dilucidar las correlaciones ontológicas entre sujeto y objeto sobre la base de una ontología absoluta y autosuficiente para cada uno de ellos.

Por otro lado, desde una mirada interpretativa o hermenéutica¹⁶, los objetos se configuran a

componentes de cada uno sino únicamente establecer un punto de contraste de la Epistemología Constructivista frente a éstos.

¹⁵ Representado por antonomasia por el método empleado por las Ciencias Naturales así como por otros similares que trataron de consolidarse en las Ciencias Sociales, como la Física Social propuesta por Augusto Comte para el caso de la Sociología.

¹⁶ Cuyo desarrollo se concentra sobre todo en la Filosofía y las Ciencias Sociales. En nuestra disciplina

partir de un acto perceptual ejecutado por un sujeto que no se desempeña como medio entre la realidad y el conocimiento, sino que es quien al percibir algo en particular le va dando *forma* a su existencia mediante sus propios marcos de referencias, creencias y valores.

(El paradigma interpretativo) focaliza su atención en la descripción de lo individual, lo distintivo, la existencia de realidades múltiples, lo particular del hecho que se estudia, sin la pretensión primaria de establecer regularidades, ni el establecimiento de generalizaciones o leyes universales por la vía de generalizaciones abstractas(...) El investigador trata de descubrir el significado de las acciones humanas y de la vida social, dirige su labor a entrar en el mundo personal de los individuos, en las motivaciones que lo orientan, en sus creencias. (González;op.cit:130, paréntesis míos)

Aquí los *sentimientos* se conciben como estados subjetivos que predisponen la percepción pero que no representan impedimentos para la emergencia del conocimiento. Por el contrario, intervienen en su configuración porque están presentes en el actuar significativo de los sujetos investigados así como en el investigador que trata de comprenderlos. En ese sentido, apropiándome nuevamente de lo referido por Aguado (Op.cit:93), distingo en este caso el uso de una *epistemología introspectiva* que parte del conocimiento como acción fundadora de sujetos y objetos.

Ambos enfoques asumen que los *sentimientos* son estados que constante e ininterrumpidamente afectan la percepción del mundo, con la diferencia de que en el primer caso eso representa un obstáculo para el conocimiento mientras que en el segundo no. En el *intermezzo* existente entre estas dos posiciones observo diversas gradaciones en las cuales es posible situar a estudios

existe una diversidad de corrientes interpretativas también llamadas sociologías comprensivas, inauguradas a partir de la propuesta de Max Weber, tales como la sociología fenomenológica, el interaccionismo simbólico y la etnometodología, entre otras.

como los revisados en el primer capítulo.

No pretendo definir la ubicación de estas propuestas en uno u otro lado sino únicamente advertir la posibilidad de reparar en las diferencias teórico-metodológicas que hay entre ellas, a pesar de que todas son susceptibles de abordar el vínculo entre *sociedad* y *sentimientos*. Lo que me interesa destacar es que de manera general presentan coincidencia en un objetivo particular: rastrear las condiciones sociales fáctico-simbólicas¹⁷ que mediante un proceso de interiorización conforman *sentimientos* en los individuos.

A diferencia de este planteamiento, la comprensión de la relación entre *sociedad* y *sentimiento* desde un ángulo *constructivista sistémico* no se fundamenta en la influencia o determinación de la primera sobre el segundo. Es decir, no opera mediante el establecimiento de una relación lineal causal que entienda a los *sentimientos* como resultado de factores sociales. Como anteriormente referí, desde esta perspectiva es posible entender dicha relación a partir de la *autonomía operacional* que por separado caracteriza a los niveles emergentes en los que se desarrolla la *sociedad* y los *sentimientos* y que, paradójica y simultáneamente, les posibilita encontrarse recíprocamente vinculados. Para entender cabalmente esta forma alternativa de problematizar la cuestión, revisemos algunos trazos básicos del paradigma que le da soporte.

En principio, hay que resaltar que no cuenta con una unívoca denominación para identificarse

¹⁷ Fácticas porque se refieren a hechos que acontecen el mundo, como las expresiones o inhibiciones emocionales así como las formas de socialización o interacción, mientras que simbólicas porque se sustentan en niveles no materiales (pero que sí suponen materialidad) como la cultura o el lenguaje.

aunque generalmente se asocia con la parte epistemológico-constructiva de la *Teoría General de Sistemas*, no obstante de que arroja una divergencia de insumos provenientes de diversas disciplinas. Como lo apunta el sociólogo chileno Arnold-Cathalifaud (2010:2):

El desarrollo del constructivismo presupuso cruces disciplinarios que incorporaron, sistemática o intuitivamente, las hipótesis sobre el funcionamiento del sistema nervioso y el cerebro humanos (Maturana 1990; Roth 1997 e.o.); los procesos de autorganización descritos por la cibernética de segundo orden (von Foerster 1985; Maruyama 1968 e.o.); la lógica de las formas y de las distinciones (Spencer-Brown,G.1978; Bateson,G.1993) y, por el lado de las ciencias sociales y humanas, la contextualización histórica, los aportes de las disciplinas culturales y psicocognitivas (Brunner 1990 e.o.) y, muy especialmente, la teoría de los sistemas sociales autopoieticos de Luhmann (1998; 1984)¹⁸.

Al igual que este autor opto por emplear el término *Constructivismo Sistémico* para referirme a esta orientación caracterizada por preguntarse sobre los procesos que llevan al conocimiento de las cosas (Cf.Arnold-Cathalifaud;2000:86). Es decir, entre sus principales focos de atención está el de conocer la forma del *conocer* humano para entender cómo es que se constituye eso que llamamos "realidad", admitiendo como inevitable la condición de que no hay conocimientos sin sus respectivos observadores. (Ídem:87).

(...) las corrientes epistemológicas constructivistas sostienen que los conocimientos no se basan en correspondencias con algo externo, sino que son resultados de operaciones de un sistema observador, el que se encuentra ¡siempre! imposibilitado de contactarse directamente con su entorno y que, justamente por eso, conocer es una de sus operaciones fundamentales. (Ibidem:88)

Desde ese punto de partida, el *Constructivismo Sistémico* sostiene y problematiza la cuestión de cómo es que nuestras impresiones no provienen del mundo de la *realidad*, como

¹⁸ Como puede advertirse, el ángulo de observación de este paradigma es muy amplio, de modo que considero necesario precisar que la lectura que sugiero se concentra en los elementos sociológicos del mismo, particularmente, los referidos a la Teoría de los Sistemas Sociales de Niklas Luhmann.

corrientemente se sostiene, sino que se imponen desde las *operaciones* de *observación* que supuestamente les extendemos. (Ídem:82). Ello implica una intelección del *conocer* como un dispositivo complejo de atribución de *sentido* a los objetos de observación por parte del individuo cognoscente, que en consecuencia no se constituye en un agente receptor, descubridor o contemplativo de la *realidad* sino en un *observador* que genera *realidad* al conocer *realidad*¹⁹. En esos términos, todo desarrollo cognoscitivo implica la construcción de los objetos que figuran en un horizonte concreto, a través de la construcción de las *formas* y dispositivos de *observación* que posibilitan apreciarlos.

El *conocimiento* en ese sentido se refiere a una *operación autónoma* que no puede tener acceso a la *realidad* sino sólo al propio *conocimiento* mediante *conocimiento*, emergiendo como un *proceso autorreferencial*. Justamente por ello no puede ponerse en contacto con la *realidad*, de forma que la principal tarea consiste en explicar cómo puede ser posible este desacoplamiento entre el acto de conocer y la ontología de lo conocido (Luhmann;1999:70-71), o dicho en otras palabras, en cómo no somos capaces de hallar la *realidad* pero sí de inventarla (Watzlawick;1995:62).

Desde este enfoque, en la base del *conocer* está presente un proceso autoconstructivo en el que

¹⁹ Buena parte de los estudios en los que se sustenta esta premisa provienen de los trabajos desarrollados por el biólogo chileno Humberto Maturana, quien sostiene que el operar cognitivo del individuo no se encuentra determinado por el exterior cognoscible sino por una lógica de correlaciones internas que le es propia y que posibilita la emergencia de su *conocer* a partir de la autogeneración de los elementos de su propio *conocer* (por la cerradura operativa del sistema nervioso). Véase: Humberto Maturana Romensin y Porskein, Bernhard. Del ser al hacer: los orígenes de la biología del conocer. J.C. Saenz. Chile 2004.

intervienen unidades mínimas de información, es decir, *distinciones* trazadas por un *observador* para atribuir *Sentido*²⁰ y viabilizar la emergencia de lo real. Si se trabaja con esta perspectiva resulta inoperante la idea de la existencia de una *realidad per se*, debido a que la mirada constructivista sistémica se propone resaltar el proceso mediante el cual la *realidad* es según como se construye, distinguiendo la existencia de tantas *realidades* como *formas de observación* las generen y, al mismo tiempo, reconociendo la imposibilidad de negar o afirmar “objetivamente” una sola de ellas.

La *realidad* es ante todo una forma de *distinguir* que por tanto no se concibe como ontológica, en palabras de Luhmann (1999:98y99) lo que ocurre es que:

El efecto de esta intervención de la teoría de sistemas puede ser descrito como una desontologización de la realidad. Esto no significa que se ignore la realidad, pues entonces no habría nada que se pusiera en operación y que se observara y nada que se pudiera aprehender mediante distinciones. Lo que se pone en tela de juicio es sólo la relevancia teórica para el conocimiento de una representación ontológica de la realidad. Cuando un sistema que conoce no puede establecer ningún contacto con el mundo exterior, nosotros podemos poner en tela de juicio la existencia del mundo exterior, pero también podemos afirmar con plausibilidad que el mundo exterior es como es. Las dos variantes no se pueden comprobar. Entre estas dos variables no se puede decidir. Pero con ello no es que se vuelva cuestionable el mundo externo sino la distinción ordinaria de ser/no ser de la que se sirve la ontología.

La aspiración del constructivismo no radica en el develamiento ontológico del mundo sino en ofrecer explicaciones científicas que resulten viables y que no se funden en la certidumbre y en la apropiación exclusiva que la noción de *verdad* asociada a la ontología imprime sobre los

²⁰ El *Sentido* es una categoría explicativa que ha tenido rendimientos teóricos diversos en Sociología. La acepción con la que se emplea en este trabajo se inscribe en la propuesta teórica de Niklas Luhmann, la cual se detalla más adelante.

objetos de estudio. La *viabilidad* a la que se alude se refiere a los objetivos teóricos y empíricos que las explicaciones cubren en función de las posibilidades que ofrecen como vías para acceder a determinadas *formas* de entendimiento. Con esta noción no se pretende obtener una *verdad* objetiva porque no se parte de la pretensión de que una explicación sea válida para cualquier caso, sino solamente que dé respuesta a los desafíos planteados por su propio ordenamiento analítico²¹. El concepto de *verdad* o de realidad última (Ídem:75) se inscribe en una designación que formula la unidad de lo distinguido mediante una *distinción*, y que por consiguiente habla de la cerradura del sistema conocedor.

Eso en modo alguno nos da idea de cómo puede estar constituido el mundo objetivo, quiere decir únicamente que conocemos un camino viable que nos conduce a un fin que hemos elegido en las circunstancias particulares de nuestro mundo de experiencia (Watzlawick;1995:26).

De esa manera, la *viabilidad* es otro elemento implícito en el *Constructivismo Sistemico* que a su vez juega circularmente con las posiciones del *observador* y la *observación* co-fundiendo el punto de vista del primero con el resultado que resalta y opaca sucesos y relaciones constitutivas de la segunda. De ahí que la pretensión de descubrir la imagen fiel constitutiva de los objetos²² no aparezca en el horizonte epistemológico de este tipo de constructivismo y que lo haga distanciarse de las teorías de conocimiento que se definen como verdaderas y fiables, recurriendo a la suposición manifiesta de la existencia de sus objetos más allá de la exposición

²¹ Al respecto, Heinz Von Glasersfeld habla metafóricamente sobre la imagen de una llave que encaja en una cerradura y la abre, refiriéndose a las teorías que logran resolver ciertos aspectos problemáticos como aquellas llaves que sólo pueden abrir determinadas puertas.

²² Ésta forma parte del clima que viene generándose en la Filosofía de la Ciencia, al menos desde la segunda mitad del siglo pasado, en torno a las limitaciones que enfrenta la ciencia entendida como una más de las empresas humanas de conocimiento, ya que también implementa lógicas de funcionamiento que no pueden garantizarle un lugar de privilegio para asir el mundo sin reserva alguna. Véase un extenso debate al respecto en: Kuhnn, Thomas. La estructura de las revoluciones científicas. FCE. México 1994.

científica que los advierte.

Los investigadores sociales que adoptan este enfoque siempre realizan observaciones de segundo orden, es decir, observaciones de observaciones de observaciones. Trabajan con los niveles emergentes de complejidad reducida que reconocen en los dominios socioculturales, indican sobre qué posición lo hacen, lo que obtienen de ello y abordan los alcances de sus ofertas explicativas (Cf. Arnold-Cathalifaud;2000:97).

Otra propiedad de las explicaciones generadas desde esta orientación es la *circularidad*, que se refiere a la *autoinclusión* que hacen de sí como tema de conocimiento cuando su propia definición constituye una de las operaciones que describen, configurándose así en explicaciones que se describen a sí mismas.

Por ejemplo, Luhmann expone en su libro *Sistemas Sociales* (Cf.1998:427) que la propia investigación de sistemas es un *sistema* que sólo puede formular su concepto básico incluyéndose a sí misma. En ese sentido, las teorías desde la óptica sistémica pueden ser concebidas a sí mismas como *sistemas* que emplean las características que describen en razón de los *sistemas* que observan. Lo que tiene lugar de esa manera es un proceso *autológico* que es doblemente incluyente, porque introduce tanto al *observador* como a la *observación* en el desarrollo de la propia *observación*, posibilitando el que cualquier investigación desde esta perspectiva pueda dar explicación del estado que guarda con respecto a la propia exposición que genera.

Por otra parte, independientemente de los aportes epistemológicos de esta orientación, quizás el aporte sociológico más significativo que ofrece es que ese *proceso constructivo* de *conocimiento* al

que hace referencia²³ sólo puede adquirir un estatuto de *realidad* particular en la esfera de operación de los *sistemas sociales*. Sobre ello, Arnold-Cathalifaud (Cf.2010:5) refiere que cuando el constructivismo repara en que toda descripción de la *realidad* siempre es *comunicada* en la *sociedad*, se distingue una aproximación *sociopoiética* para la cual sólo en la *comunicación* de la *sociedad* se explica la emergencia de una *realidad*.

(...) es aquí donde se encuentra lo decisivo en el sentido de que el constructivismo es una teoría del conocimiento que se cuece aparte. Se trata de una teoría poshumanística. Con esto no se quiere designar algo pernicioso, sino sólo el hecho de que la figura conceptual del hombre (en singular) debe ser descartada como garante de la unidad del conocimiento. El conocimiento encuentra su realidad sólo en la actualidad de las operaciones de los distintos sistemas autopoieticos, y la unidad de un contexto de conocimiento sólo puede llevarse a cabo en la unidad de un sistema autopoietico con sus propios límites, sus propias estructuras, sus propios elementos que lo reproducen (Luhmann;1999:118).

En ese contexto, la elección de este soporte teórico-epistemológico para desarrollar otra forma de abordar la relación *sociedad/sentimiento* radica en que ofrece un planteamiento explicativo innovador acerca de cómo es posible *conocer* (a partir de *distinciones*), que también permite explicar cómo se constituye el *sentimiento* en función de la *habilitación social*. Dicho en otras palabras, se trata de capitalizar los rendimientos teóricos del proceso constructivo de *conocimiento* al que alude el *Constructivismo Sistémico*, partiendo del hecho atinadamente destacado por Arnold-Cathalifaud (Cf.2010:5), respecto a que cualquier *distinción* necesita ser *comunicada* en la *sociedad*, incluso las que operan y se procesan en sistemas de orden diferenciado, como es el caso del *conocimiento* y los *sentimientos* como procesos psíquicos. En ese sentido, el objeto de este trabajo consiste en observar algunas formas de *comunicación* que versan sobre el *sentimiento* amor

²³ Ejecutado tanto por observadores *legos* como científicos.

y en sugerir una explicación acerca de cómo este tipo de *comunicaciones* intervienen en la constitución de ese *sentimiento*. Así, con objeto de definir y trabajar sociológicamente ese problema propongo tres líneas de razonamiento sistémico-constructivista que versan en torno a:

1. *La diferenciación operativa e interpenetración de los sistemas psíquicos y sociales.*
2. *El sistema de la interacción²⁴ y la habilitación social afectiva.*
3. *La interacción amorosa: El amor como comunicación afectiva.²⁵*

A partir de éstas, pretendo destacar el hecho de que *sociedad* y *sentimiento* operan como dos planos autónomos que se encuentran vinculados pero que no se determinan mutuamente. Detrás de este presupuesto están presentes diversos conceptos que recupero de la propuesta sociológica de Niklas Luhmann, entre los que destacan 1)*sistema y entorno*, 2)*sentido*, 3)*clausura y autonomía operacional*, 4)*autopoiesis*, 5)*autorreferencia*, 6)*determinismo y acoplamiento estructural*, 7)*interpenetración*, 8)*comunicación*, 9)*conciencia* 10)*evolución*, 11)*cultura* 12)*lenguaje* e 13)*interacción* entre otros.

Toda vez que su sociología se inscribe en el paradigma constructivista sistémico pero no es la única propuesta teórica que lo constituye, al transitar por esos horizontes de observación para problematizar la relación entre *sociedad* y *sentimiento*, siempre adopto como norte teórico-

²⁴ Cabe aclarar que desde la Sociología existen diversas formas de entender la *interacción*, la más representativa es quizás la desarrollada por Ervin Goffman, no obstante en este trabajo me aboco a la manera en que este nivel analítico es entendido por Niklas Luhmann, es decir, entiendo a la *interacción* como *sistema*.

²⁵ En lo que sigue de este capítulo desarrollo la primera de estas líneas de razonamiento, mientras que la segunda y tercera son materia del tercer y cuarto capítulos, respectivamente.

metodológico su teoría pero también tamizo desde su arquitectura conceptual algunos insumos de otras ofertas teóricas que advierto pertinentes para complementarla. En esa línea, una vez más me parece importante enfatizar que en ningún momento sugiero la inhabilitación explicativa de los trabajos aludidos en el capítulo anterior, por el contrario propongo su apropiación desde un marco teórico distinto que en buena medida exige un mayor nivel de abstracción. Comparto lo referido por Galindo (Cf.2008:85) sobre que no se trata de que con la Teoría de Sistemas se pueda ver más o mejor que con otras teorías, sino que al adoptar presupuestos distintos con ella se puede ver algo *distinto*.

2.2 Presupuestos teórico-metodológicos.

La teoría de Niklas Luhmann representa para la disciplina sociológica un viraje conceptual drástico, se esté o no de acuerdo con ella, empezando porque supone una redefinición de nuestro objeto de estudio por antonomasia: la *sociedad*. Sobre ésta, Luhmann (2007:68) sostiene que se trata de un *sistema comunicativo operativamente clausurado*, productor de *comunicación* mediante *comunicación* y cuya dinámica consiste precisamente en que la *comunicación* actúa sobre sí misma.

El núcleo de dicha teoría puede condensarse en el siguiente postulado: los sistemas sociales consisten exclusivamente de comunicación; todo lo demás (incluido el ser humano) pertenece al entorno del sistema. Un evento comunicativo (una operación) divide el mundo en dos. De un lado queda el sistema y del otro su entorno (o mejor dicho sus entornos). Sin embargo, un evento comunicativo por sí sólo no genera sistema alguno. Un sistema sólo puede emerger cuando se presenta una cadena estructurada de eventos comunicativos, cuando la comunicación produce más comunicación. (Galindo;op cit:123)

Para definir de esa manera a la *sociedad*, Luhmann parte de una *distinción* matriz que se

constituye en el punto de partida de su teoría de sistemas. Se trata de la *distinción sistema/entorno* que, precisamente, se refiere al hecho de que un *sistema* no puede darse independientemente de su *entorno* en cuanto se constituye al trazar, mediante sus operaciones, un límite que lo distingue de lo que como circundante, no le pertenece. La definición del concepto de sistema es, pues, tautológica: el sistema es la *diferencia* entre sí mismo y el entorno (Ídem:64).

Un sistema se caracteriza por referirse a una *forma* que es distinta a todo lo demás, que señala uno de los lados de una *distinción* bajo el presupuesto de que hay otro lado simultáneamente definido (Cf.Luhmann;2007:42), es decir, su *entorno*. Éste último está constituido de manera residual por las operaciones del *sistema*, es su "correlato negativo" que de suyo jamás opera sistemáticamente porque no dispone de operaciones propias ni de una propia capacidad de actuar (Cf.C.E.B;1996:148 y 149).

Sin embargo, no hay que perder de vista el hecho de que ningún dato observado pertenece "en sí mismo" al *sistema* o al *entorno* sino que eso depende de la traza que se adopte al *observar*. Luhmann (1998:173) señala sobre ello que no hay ninguna localización inequívoca de ítems de cualquier tipo en el mundo, así como ninguna referencia inequívoca en la relación de unos con otros. Todo lo que existe pertenece siempre a su vez, a un *sistema* (o varios sistemas) y al *entorno* de otros sistemas.

De esa manera, si se observa sistemáticamente a la *sociedad*, el *sistema psíquico* se ubica en su

entorno, si por el contrario se invierten las posiciones, éste se conceptúa como *sistema* y la *sociedad* se sitúa en su *entorno*, de modo que en ambos casos lo que está presente es una clara demarcación entre planos.

Parte de este razonamiento se desprende de la complementación que Luhmann establece entre la teoría de sistemas y el funcionalismo, ya que para este sociólogo lo que interesa en las explicaciones científico sociales no es el establecimiento de cadenas causales sino de puntos de comparación dependientes del *observador* (Cf.Galindo;op.cit:58).

El hecho de que el investigador no tenga que ocuparse de la búsqueda de cadenas causales no quiere decir que éste tenga la libertad de definir como problema cualquier fenómeno. El complemento sistémico teórico del funcionalismo exige que el investigador busque fenómenos que contribuyan al mantenimiento de un sistema. No se buscarán problemas a secas, sino problemas *para* un sistema (Idem:59)

A fin de problematizar la relación *sociedad/sentimiento* desde este ángulo, una primera maniobra teórica consiste en conceptualizar sistemáticamente a esos dos horizontes de observación, es decir, partir del supuesto de que tanto como *sociedad* y *sentimiento* se inscriben en la operación de dos tipos de sistemas que coexisten "armónicamente" a partir de su propia distinguibilidad: la *sociedad* es resultado de la operación de los *sistemas sociales* que se componen de *comunicación*, mientras que la experiencia del *sentimiento* lo es de los *sistemas psíquicos* que generan *conciencia*.

A partir de esta conceptualización, la cuestión de cómo la *sociedad* está implicada en la constitución del *sentimiento* se concentra en observar un proceso que involucra un lado social y uno individual, según la variación de la mirada. Sin embargo, antes de señalar las implicaciones de

esa diferenciación, es oportuno señalar algunas características generales atribuibles tanto a los *sistemas psíquicos* como a los *sociales*.

2.2.1 Sistemas sociales y psíquicos.

Una primera cualidad que poseen estos *sistemas* para que puedan operar autónomamente se refiere a la *clausura* de su *organización funcional*. Esta condición alude al hecho de que cualquier operación solamente se puede llevar a cabo a partir de los dispositivos del *sistema* al que pertenece, lo que la vuelve un elemento que contribuye a mantenerlo cuando el tipo de procesamiento de la *información* que pone en marcha, habilita su *autogeneración* mediante la sucesión de operaciones similares en el tiempo²⁶.

En ese sentido, toda *clausura operacional* presupone *autorreferencia basal* cuando los elementos de un *sistema* existen sólo gracias a la relación que mantienen entre sí, dentro del marco operativo que el propio *sistema* va desarrollando. Se trata de la composición de un tipo de *valores propios* caracterizados por participar de la generación de otros de igual naturaleza. La condición de posibilidad que subyace a ese proceso se refiere a la activación de un entramado de *operaciones* que siempre se reintroducen en el desarrollo de *operaciones* sucesivas, formando cadenas ininterrumpidas de *intercambios operacionalmente cerrados*, una vez que el punto de partida inicial ya

²⁶ Para dar cuenta de la generación de los sistemas, Heinz Von Foerster (1991:143) se refiere a la clausura operativa del lenguaje. Él se pregunta: *¿Qué es el lenguaje? Cualquier cosa que este siendo preguntada aquí, necesitamos al lenguaje para tener una respuesta... el lenguaje debe ser capaz de expresar la noción de lenguaje*. Cuando el lenguaje se refiere a sí mismo se está generando a la par que hace uso de sus elementos (letras, palabras, oraciones), por lo cual puede considerarse como un sistema autónomo que procesa su propia información.

no es identificable en la red de entradas y salidas de *valores sistémicos*²⁷.

(...) cada elemento existe sólo en relación con otros elementos y lo que lo constituye es entonces precisamente la diferencia y conexión entre elemento y relación. La distinción que permite al elemento autorreferirse es entonces la que se da entre elemento y relación, con base en la cual las operaciones del sistema forman una circularidad de referencias a sí mismas mediante la relación con otras operaciones del sistema (C.E.B.Op cit:36)

Así, para Luhmann (Cf.1998:56) los *sistemas* que son *autorreferenciales* operan por autocontacto y no tienen ninguna otra forma de relación con el entorno que ese autocontacto. En el nivel de la *organización autorreferencial* son *sistemas cerrados* que no admiten otras formas de procesamiento en su *autodeterminación*.

Justamente, otra noción que se encuentra estrechamente relacionada con este proceso y que permite comprender cómo resulta inadmisibles para un *sistema* procesar otro tipo de *información* que no sea la propia, es la *autopoiesis*²⁸. Etimológicamente, se refiere al hecho de la autocreación, *auto=sí mismo + poein=producir o crear* (Porskein;2004:113). Para Maturana y Varela (2002:29), el *ser* y el *hacer* de una unidad autopoietica son inseparables, y esto constituye su modo específico de *organización*. En su planteamiento teórico sobre el ámbito de operación de los sistemas vivos, la *autopoiesis* está presente cuando hay producción de relaciones constitutivas mediante la producción de los componentes que mantienen esas relaciones (Maturana y Varela;1997:82).

²⁷ Resulta importante tomar en cuenta que en este mecanismo ininterrumpido también existe un margen de indefinición e incertidumbre, lo cual se traduce en un operar sistémico destrivializado no siempre predecible aunque tampoco arbitrario.

²⁸ Esta categoría proviene de la Biología y fue trabajada originalmente por Humberto Maturana y Francisco Varela, quienes intentaron señalar la naturaleza de la organización de los sistemas biológicos en relación con su carácter de unidades (1997:65).

Desde la teoría de sistemas luhmanianna la *autopoiesis* permite apreciar la emergencia de los modos específicos de operación de los *sistemas autorreferenciales*. Luhmann individualizó dos niveles ulteriores de constitución de *sistemas autopoieticos* caracterizados cada uno de ellos por operaciones específicas: *sistemas sociales* que operan *comunicación* y *sistemas psíquicos* que operan *pensamientos* (Cf.C.B.E:Opcit:32). La *autopoiesis* de éstos radica en que producen sus *operaciones* constitutivas a la vez que las integran en el entramado de sus propias *estructuras generativas*. Practican una relación circular, *autorrefencial* entre *estructura* y *operación*, porque producen *estructuras* por medio de sus propias *operaciones*, que presuponen, no obstante, que las *estructuras* dirigen la determinación de esas *operaciones* (Cf.Luhmann;2007:346).

Para Luhmann, las *estructuras* son condiciones que delimitan el ámbito de las *operaciones* con capacidad de enlace en un *sistema* determinado, siendo que no existen en abstracto sino que se realizan siempre y únicamente encauzando el paso (delimitación del ámbito de posibilidades) que va de una operación a otra (2007:339). Las *estructuras* son elementos flexibles y variables, lo constante del *sistema*, según esta teoría, es su tipo de *operación* pero no su *estructura*. Lo que ésta posibilita es estabilidad mediante repetición y condensación de *operaciones*, que permiten a los *sistemas* generar puentes entre ellas y así desarrollar una identidad (Cf.Galindo;op.cit:65).

Para aclarar más este razonamiento, hay que apuntar que un *sistema clausurado autorreferencial y autopoieticamente* siempre contiene menor complejidad que la que existe en su *entorno*, haciéndose

más asequible teóricamente gracias a la recurrencia operacional de sus elementos, que resultan del proceso de diferenciación y adaptación sincrónica con su *entorno*²⁹. Revisemos con detalle en qué consisten las operaciones fundamentales de los *sistemas sociales* y los *sistemas psíquicos*.

2.2.2 Comunicación y conciencia.

La *sociedad* desde esta óptica es una *distinción* (Luhmann;2007:20y27) radicalmente antihumanista, radicalmente antirregionalista y radicalmente constructivista, ya que parte del hecho de que sus componentes no son seres humanos, su horizonte de operación no se circunscribe a territorios geográficos y tampoco responde a estrato ontológico alguno sino a una específica *forma* de *observar*. La *sociedad* es aquel *sistema social omniabarcador* que incluye en sí a todos los demás *sistemas sociales* (Ídem:55), cuya operación fundamental es la *comunicación*.

En esos términos, la *sociedad* no es un objeto sino un horizonte (en el sentido fenomenológico), el horizonte de todas las *comunicaciones* posibles³⁰ (Galindo;op.cit:124).

De modo que todo lo que existe y se puede designar como social consta de un mismo impulso y de un mismo tipo de acontecimiento: la *comunicación* (Torres;1999:93). Para comenzar a entenderla es necesario partir de la idea de que:

²⁹ Es por eso que la utilización de la distinción *sistema/entorno* supone un tratamiento teórico y epistemológico fundado en una reducción de complejidad.

³⁰ Epistemológicamente es posible advertir la naturaleza autorreferente del concepto de *sociedad* cuando emplea el proceso que describe: establece *distinciones* que en el transcurso de su propia evolución temporal han logrado socializarse disciplinariamente a través de la *comunicación* científico-sociológica. Como lo señala Torres (2006:2), el concepto más amplio y extenso de la *sociedad*- la fuerza centrípeta de todo lo social- es la operación por medio de la cual introducimos *distinciones*.

No se trata jamás de un acontecimiento que consta de dos puntos de selección-ni en el sentido de la metáfora de la transmisión como dar y aceptar, ni en el sentido de la diferencia entre información y acto de comunicar. La comunicación sólo se genera cuando esta diferencia es observada, exigida, comprendida y puesta como base para la selección de la conducta de enlace (Luhmann;1998:143).

Estamos ante una *comunicación* cuando el *sistema social* (es decir: la *comunicación*) comprende un evento significativo como la *participación* de una *información*. Sólo cuando el *sistema* comprende la diferencia entre *participación* e *información* puede reaccionar mediante la producción de más *comunicación*. Estas tres selecciones (*participación* o *acto de comunicar*, *información* y *comprensión*), sin embargo, no son el producto de un actor, sino el rendimiento de la *comunicación* como *sistema autopoietico*. El concepto de *comprensión*, por ejemplo, no remite a la comprensión psíquica de un actor, sino a la *comprensión* de la *comunicación* por la *comunicación* (Galindo;Op.cit:83. Las cursivas son mías).

La *comunicación* entendida así es “una unidad de tres cifras o la síntesis de tres selecciones”, de modo que no se refiere a un tipo de sustancia que se transmite por un individuo emisor y se acepta por otro receptor. Comprendida como evento social, la *comunicación* se enlaza con otras similares y de esa forma se produce y reproduce a sí misma como la operación constitutiva de los *sistemas sociales*.

Es importante señalar que la *comunicación*, independientemente de si es aceptada o rechazada, únicamente se realiza cuando y hasta donde se genera la *comprensión* como tercera selección que cierra el *acto comunicativo*, mientras que los criterios de su aceptación o rechazo son más bien

actos de *enlace* (Luhmann;1998:148) que determinan el grado de continuidad y diferenciación de los procesos comunicacionales.

Por otro lado y de manera totalmente independiente, los *sistemas psíquicos* generan y reproducen otra operación en particular: *conciencia*, a través de la generación y reproducción de *conciencia*, para lo cual no dependen de nadie, y por consiguiente no reciben esta *conciencia* del exterior ni la pueden transmitir hacia afuera. Por *conciencia* no se debe entender algo que existe sustancialmente (a lo que por común seduce el lenguaje), sino sólo un modo de operación específico de los *sistemas psíquicos*. (Ídem:242).

Como resultado de la *clausura operativa* de estos sistemas (sustentada en la *autorreferencia* y *autopoiesis* de su operar) la *conciencia* es inaccesible para otros *sistemas autopoieticos*: ni el cuerpo ni la *comunicación* son capaces de determinarla, sino sólo son capaces de ofrecer algunos estímulos que la *conciencia* es libre de elaborar en las propias *formas* y según las propias *estructuras* (Cf.C.E.B;1996:151). Al respecto, es posible distinguir (Luhmann:1998b;235) dos posibilidades en la que puede manifestarse la *conciencia*: como *medio* y como *forma*. En cuanto *medio*, se refiere a un acoplamiento laxo de sus posibles estados, sólo restringido por los límites de compatibilidad del *sentido*; mientras que como *forma* es un acoplamiento estricto de los elementos de *sentido* actualizados, que es seleccionado como idea y recordado como *estructura*.

De acuerdo con Clam (Cf.2011:340) Luhmann comprende la *conciencia* como una secuencia

estructurada de *operaciones* o acontecimientos que se presentan en el tiempo. Esta secuencia operativa depende de *selecciones* que dan forma y profundidad a las secuencias operativas; esto quiere decir que permiten la formación de una *estructura retentiva* que se llama *memoria*. Luhmann denomina *pensar* a la operación basal de la *conciencia*. *Pensar* significa todo tipo de experiencia, todo lo que genere una idea o una representación. Las operaciones de la *conciencia* se refieren entonces a *pensamientos* que se reproducen recursivamente en una red de relaciones cerrada, sin contacto con el *entorno* (Cf. C.E.B;1996:151).

Con base en la distinción autorreferencia/heterorreferencia un pensamiento se observa como representación de algo y el pensamiento siguiente puede decidir si orientarse a la autoconciencia (la representación) o la heterorreferencia (la cosa presentada), en una situación de biestabilidad (Ibid.).

Esta perspectiva permite concebir al *sentimiento* como un tipo de *información* que se inscribe en la lógica operacional de los *sistemas psíquicos* y que, justo por eso, se reproduce de manera *autorreferencial* en nivel de la *conciencia* humana, recurriendo a sus propios elementos a través de la reproducción temporal de las *distinciones* que les dan origen. De este modo, visto desde la *conciencia*, *sentir* es un *proceso psíquico* que se caracteriza por la solidez derivada de la recurrencia operacional inscrita en un entramado *autorreferencial*, posible gracias a la prevalencia del *sentido* que enlaza *operaciones psíquicas* de una particular forma auto sostenida.

Sobre este tema, Luhmann destaca que los *sentimientos* están vinculados con un proceso de adaptación interna a las *desilusiones* o a las *satisfacciones* de los *sistemas psíquicos* (1998:247), o en otras palabras, con el nivel de cumplimiento de las *expectativas psíquicas* de los individuos que los

experimentan.

(...) los sentimientos no son representaciones relacionadas con el entorno, sino adaptaciones internas a las situaciones de problemas internos de los sistemas psíquicos. (...) el sentimiento (...) es una autointerpretación del sistema psíquico, en relación con la continuidad de sus operaciones (Ibid:251 y 252).

En ese proceso las *expectativas psíquicas* tienen un papel fundamental como elementos constitutivos de la *estructura* del sistema en cuestión. Las *expectativas* se forman mediante la *selección* de un abanico limitado de posibilidades respecto a las cuales puede orientarse un *sistema*. Resultan de una *condensación* y *generalización* de referencias de *sentido* que permiten mantener *identidades* más allá de acontecimientos singulares (Cf. C.E.B;1996:79).

Después de un determinado tiempo de vida, y enriquecidas por las experiencias sociales, las *expectativas* pierden el carácter de arbitrarias. En el avance normal de una representación hacia la otra no se caerá en lo inusitado. Uno se orienta inevitablemente por la propia historia de la conciencia, por más singular que haya sido su desarrollo; la determinación de la experiencia actual asegura que no puedan formarse cualquier tipo de *expectativas*. Para ello están a disposición tipos socialmente estandarizados, con los cuales uno se puede orientar. (Luhmann:1998:247)

Apropiándome de estos recursos conceptuales, es viable sostener que refuerzan el planteamiento de que un *sentimiento* no se constituye como resultado de una imposición entornal proveniente de la *sociedad*, sino como un complejo proceso autoconstructivo de *realidad* por parte del *sistema psíquico*. Desde la óptica luhmanniana los *sentimientos* se derivan de un proceso de adaptación interna que experimentan los *sistemas psíquicos* respecto a las *satisfacciones* o las *desilusiones* de sus *expectativas*, especialmente cuando éstas se densifican (fortalecen, generan mayor capacidad de enlace) convirtiéndose en *pretensiones*.

Esto sucede por medio del reforzamiento del autoenlace y en la consternación que se

padece al poner en juego la diferencia satisfacción/desilusión.(...) En el paso de la expectativa a la pretensión se aumenta la capacidad y el riesgo de la formación de sentimientos, así como por el contrario, se pueden amortiguar los sentimientos si uno se restringe a la mera expectativa. (Ídem).

Por ejemplo, desde ese razonamiento podríamos referir que si una "pretende" establecer una relación amorosa con el hombre de sus sueños, previamente necesitó generar una serie de *expectativas psíquicas* que le permitieron distinguirlo como tal. Es decir, invariablemente una debió atribuir un *sentido "especial"* al susodicho en cuestión, a sus comportamientos, a sus formas de *interacción* e incluso a su sola presencia corporal. En esos términos, si el hombre especial parece "corresponder" a nuestra intención amorosa se presenta una *satisfacción* y por tanto un reforzamiento de *expectativas psíquicas* que se traducen en una alta probabilidad de aparición de *sentimientos* amorosos. Por el contrario, si el individuo muestra indiferencia o intenciones distintas a las amorosas (por ejemplo sólo amistosas), desde la propia interpretación de la *conciencia*, hay *desilusión* de *expectativas* de manera que éstas se amortiguan, mermando la forma en que fueron establecidas para luego mutar, no sin antes acompañarse también de *sentimientos* que en este caso no refuerzan sino que irrumpen el *sentido* atribuido, como pueden ser la tristeza o la rabia asociadas al rechazo.

En este proceso los *sistemas sociales* constituyen una parte del entorno de los *sistemas psíquicos* y éstos a su vez lo son de los primeros. Por ello no existe posibilidad alguna de superponer sus respectivos planos de operación ni tampoco de que se determinen mutuamente.

Si las comunicaciones se reproducen *autopoiéticamente*, mediante recursiones, forman una realidad emergente *sui generis*. No es el ser humano quien puede comunicar; sólo la

comunicación puede comunicar. Así como los sistemas de comunicación son sistemas operativamente clausurados que no pueden tener contacto con otros, también lo son los sistemas de conciencia(...) No existe comunicación -de conciencia a conciencia- que no sea socialmente mediada, así como no existe comunicación entre individuo y sociedad. (...) Sólo la conciencia puede pensar, pero no puede pensar con pensamientos propios dentro de otra conciencia. Y sólo la sociedad puede comunicar. En los dos casos se trata de operaciones propias de un sistema clausurado operativamente, determinado por la estructura. (Luhmann;2007:76)

En razón de ello, un individuo como *sistema psíquico clausurado operativamente*, siempre experimenta un *sentimiento* de forma autopoietica y sobre la base de su propia *autorreferencia* operativa. En esa frecuencia, cobra mayor sentido la cuestión acerca de que el ejercicio de *sentir* tiene fundamento, explicación y continuidad sólo en los términos del *sistema* que lo genera y actualiza, cuando produce *distinciones sentimentales* a través de sus propias *distinciones sentimentales*, sin que se presente determinación alguna desde el entorno. Este entramado es el que consolida y vuelve persistente su especificidad, garantizando la no interrupción de la *autorreferencia* siempre y cuando prevalezca el flujo de la *forma* del *sentido* que determina la capacidad de relación entre elementos.

Sin embargo, atendiendo a que un *sistema* no puede emerger y reproducirse independientemente de su *entorno*, es necesario explorar cuál es la particular relación que se establece entre ambos.

2.2.3 Acoplamiento estructural: interpenetración sistémica.

El hecho de que los *sistemas sociales* no se compongan de *sistemas psíquicos* no quiere decir que

éstos no tengan nada que ver en su constitución. Por el contrario, como el propio Luhmann lo refirió (1998:237), una teoría de los sistemas sociales *autorreferenciales* y *autopoieticos* lleva directamente a la cuestión de la *autopoiesis* referencial de los *sistemas psíquicos*.

En ese sentido, Clam (Op.cit:337) señala que a diferencia de la sociología clásica, cuya pregunta por la socialización fue la de la integración social de los individuos y sus grupos en el todo social, en la teoría de Luhmann se trata de incluir en la sociedad a individuos separados de ella de manera *sistémico-estructural* o bien *autopoietica-operativa*.

Un principio básico al respecto reside en que *comunicación* y *conciencia*, como operaciones fundacionales de los *sistemas sociales* y *psíquicos*, son *distinciones* que se presuponen mutuamente pero nunca se intersectan, superponen o determinan entre sí. La operatividad de la *conciencia* y la *comunicación* depende mutuamente en la medida que ambas entablan una correspondencia diferenciada entre sus elementos, procesos e *información*. Específicamente, la relación que se establece entre *sistema psíquico* y *sociedad* se constituye de un *acoplamiento estructural*.

Los acoplamientos estructurales restringen el campo de las posibles estructuras con las que un sistema puede realizar su autopoiesis. Presuponen que todo sistema autopoietico opera como sistema determinado por la estructura, es decir, como sistema que sólo a través de las propias estructuras puede determinar sus propias operaciones. El acoplamiento estructural, entonces, excluye el que datos existentes en el entorno puedan especificar -conforme a estructuras propias- lo que sucede en el sistema. (Luhmann;2007:72-73)

Este tipo de relación posibilita que los *sistemas psíquicos* y *sociales* coexistan a partir de su propia distinguibilidad, conservando su *organización* al tiempo que compatibilizan sus *estructuras*. El

acoplamiento estructural no se refiere a alguna clase de apertura, unión o compenetración entre *sistema* y *entorno* sino únicamente a una forma de *requerimiento*, *compatibilidad* o *congruencia estructural*, que se suscita en correspondencia con un evento que desaparece en el momento mismo de su aparición: la coincidencia por lo tanto es sólo momentánea y no conforma una fusión entre las operaciones de los sistemas coludidos (Cf.C.E.B;Op.cit:20).

Consecuentemente, el *acoplamiento estructural* representa una condición inaugural en la relación entre *sistema psíquico* y *sociedad* sin la cual no sería posible advertir la operatividad de ninguno de los dos. Para que un *sistema* sea tal requiere estar *acoplado estructuralmente* a su *entorno* y sostener con él ciertas *irritaciones* cuyos efectos son íntegramente determinados por la *estructura sistémica* y reelaborados según sus *principios organizacionales*³¹. Desde el planteamiento luhmanniano, las *perturbaciones* o *irritaciones* deben ser consideradas como *autoconstrucciones* que se(re)laboran internamente en el *sistema*. El *entorno* puede afectar al *sistema* únicamente en cuanto produce *irritaciones* (o problemas o perturbaciones) que se relaboran al interior del *sistema*. Así, la *irritación* es siempre en realidad una *autoirritación* sistémica que parte eventualmente del *entorno* (Cf. C,E y B;1996:19).

Por ello, las transformaciones de las *estructuras* del *sistema* sólo pueden verificarse autopoieticamente, ya que el grado de afectación de la *perturbación* entornal depende de cómo

³¹ Maturana y Varela (2002:50) hacen alusión a lo anterior cuando hablan de *ontogenia*, entendida como la historia del *cambio estructural* de una unidad sin que pierda su *organización* y que resulta de las *interacciones* recurrentes sostenidas con el medio. Señalan que mientras este tipo de *interacciones* se vuelvan estables y posean un carácter ininterrumpido, las *perturbaciones* entre unidad y medio son recíprocas.

sea traducida en la estructura del sistema perturbado.

Para el sistema social, por ejemplo, la conciencia humana resulta una referencia fundamental del entorno ya que, al ser un sistema compuesto de comunicación capaz de procesar sentido, pero no de experimentarlo, requiere de ésta para su operación. Entre estos sistemas (psíquicos y sociales) existe una relación de acoplamiento estructural que condiciona sus respectivos procesos evolutivos (sin comunicación, la conciencia humana no hubiera podido desarrollarse, pero sin conciencia humana no podría haber comunicación). Así, hablar en términos de acoplamientos estructurales no sólo implica reconocer la diferencia operativa entre sistemas, sino su respectiva interpenetración.(Galindo;op.cit:64).

Tratándose de la relación entre *comunicación y conciencia*, conviene hacer mención de un tipo especial de *acoplamiento estructural* que tiene lugar cuando en el *entorno del sistema* existen otros que son determinantes para su propia constitución: la *interpenetración*. Ésta acontece en los casos especiales en que la designación del *acoplamiento estructural* no basta para indicar exhaustivamente cómo dos *sistemas* llegan a desarrollarse en una coevolución recíproca, dependiendo en ese caso uno del otro para poder existir (Cf.C.E.B;Op.cit:99).

En principio, ya no se trata de una relación general entre *sistema y entorno*, sino de una relación intersistémica entre *sistemas* que pertenecen recíprocamente uno al *entorno* del otro, cuando se ponen a disposición y se aportan mutuamente su propia complejidad pre-constituida (Cf.Luhmann;1998:201-202), ejerciendo influencias recíprocas (*irritaciones*) sobre la formación de sus correspondientes *estructuras*. La *interpenetración* como un modo específico de *acoplamiento estructural* representa la forma conceptual idónea para dar respuesta a la relación entre *sistemas psíquicos y sociales* como unidades particulares que son mutuamente dependientes.

Los sistemas interpenetrantes convergen en cada uno de sus elementos, es decir, utilizan

los mismos elementos, pero *cada vez les confieren una selectividad y una capacidad de conexión distintas, un pasado y un futuro distintos*. La convergencia, ya que se trata de un acontecimiento temporalizado, sólo actúa en un presente posible. Los elementos aunque idénticos como acontecimientos, revisten distinto significado para los sistemas participantes: seleccionan posibilidades y producen consecuencias cada vez distintas. (Luhmann;1998:203)

Lo fundamental de esta relación es que los límites de un *sistema* pueden ser adoptados en el campo de operación del otro, es decir, los límites de los *sistemas sociales* forman parte de la operación de los *sistemas psíquicos* ubicados en su *entorno*. De ese modo la *comunicación* está obligada a orientarse continuamente por aquello que los *sistemas psíquicos* han adoptado o no en su *conciencia*. (Cf.Luhmann;1998:205)

Todo sistema que participa en la interpenetración realiza en sí mismo al otro como diferencia entre sistema y entorno sin desintegrarse a sí mismo. Entonces, cada sistema puede realizar su propia superioridad de complejidad en relación con el otro, sus propias maneras de descripción, sus propias reducciones y, con base en ello, poner a disposición del otro su propia complejidad. (Ídem).

Como lo señala Esposito (Cf.C.E.B;Op.cit:100), con la *interpenetración* se hipotetiza una relación privilegiada entre dos tipos de *sistemas* que, en una relación circular de trastorno recíproco, son capaces de ejercitarse estímulos particularmente dirigidos y eficaces, que se constituyen en aportaciones a la constitución de sus respectivas complejidades, pero jamás en una intervención sobre sus contenidos. En síntesis, la aportación que los *sistemas interpenetrantes* se ofrecen mutuamente no consiste en un *input* de recursos operativos sino en el *procesamiento* de la *información perturbativa* que se ofrecen recíprocamente, es decir, no constituye una transferencia o determinación sino una *habilitación* operativa, que sólo funciona como tal dentro de un plexo de *constitución sistémica* en particular. (Cf.Luhmann;1998:205)

∴

Para mis fines de análisis sobre la relación *sociedad/sentimiento*, el proceso de *diferenciación operativa* e *interpenetración* de los *sistemas psíquicos* y *sociales* revisado atrás, permite:

1. Separar conceptualmente sus respectivos ámbitos de operación y adscribirlos a dos tipos de *sistemas* que, si bien están relacionados, no se encuentran mutuamente determinados. Desde ese planteamiento se refuerza el razonamiento de que un *sentimiento* sólo puede verificarse y evolucionar como un proceso personal en el plano de lo que Luhmann refiere como *sistema psíquico*. Ahora bien, desde el ámbito de operación de los *sistemas sociales*, la *comunicación* entendida como su operación basal, irrita a los *sistemas psíquicos* desde el *entorno* afirmándose como una condición imprescindible para su emergencia y operación, debido a la *interpenetración* en que esa *irritación* tiene lugar. En esa tesitura, la *sociedad* no determina la constitución de un *sentimiento* pero se encuentra presupuesta “opacamente” en la operación del *sistema* que lo genera.
2. Observar de qué manera la *comunicación* perturba la formación de *estructuras de expectatibilidad* en la *conciencia*, mediante un sinfín de *irritaciones* logradas por la *interpenetración* existente entre *sistemas sociales* y *psíquicos*. En este punto, justamente es donde radica la clave para comprender de qué manera la *sociedad* habilita la constitución de un *sentimiento* determinado, cuando pone a disposición de la *conciencia* su propia *organización* a través de la *irritación* sostenida de dos elementos primordiales: el *lenguaje* como *medium* del *sentido* y la *cultura* como la *memoria* de los *sistemas sociales*³².

³² Este punto será desarrollado al final del siguiente capítulo.

El sistema de la interacción y la habilitación social afectiva.

Luego de explicar *grosso modo* en qué consiste la *diferenciación* entre *sistemas sociales* y *psíquicos* así como la *interpenetración* que los hace encontrarse mutuamente vinculados, en la primera parte de este capítulo analizo con mayor detalle el problema de cómo emergen los *sentimientos* para luego, en la segunda mitad, referir cómo la *comunicación* habilita ese proceso en el plano de las *interacciones*.

3.1 Operaciones conscientes: sentimientos.

Comenzaré señalando que, como ya he venido apuntando atrás, parto del hecho de que los *sentimientos* como experiencias son producidos y reproducidos únicamente por *sistemas psíquicos*, es decir, por individuos. Desde el sentido común, eso parece algo enteramente lógico que puede incluso rayar en la obviedad, sin embargo, desde una mirada *constructivista sistémica*, la particularidad se haya en que la aceptación de esa condición posibilita destacar que un *sentimiento* aparece y se vuelve recurrente como resultado de las operaciones desplegadas por este tipo de *sistemas operativamente clausurados*.

Luhmann (Cf.1998:244) llama *individualidad* a esa *cerradura psíquica* en la que se almacena toda determinación de la *conciencia* y que tiene fundamento en su propia *autopoiesis*, lo que no impide admitir que la *autorreproducción* de la *conciencia* sólo tiene perspectivas de éxito en un *entorno social*.

Los *sentimientos* desde este ángulo de observación representan actos individuales especialmente complejos ya que suponen la imposibilidad³³ de que los *sistemas psíquicos* simultáneamente experimenten y observen su propia operación. Sobre ello, Luhmann apuntó algunos elementos mediante el análisis de las *representaciones* y *expectativas* que se generan en y orientan el curso de la *conciencia*.³⁴

Con esa perspectiva se puede orientar el abordaje del problema a partir de la *observación* sobre cómo opera el *sentido* en la *conciencia* a través de la producción y *enlace* de *distinciones* que surgen y se actualizan ininterrumpidamente en ella. En esos términos, una consecuencia importante que se desprende de esta elección teórica se refiere a que un *sentimiento* como acto *consciente* siempre responde al *sentido* establecido y experimentado por el propio *sistema psíquico*³⁵ que lo genera.

³³ Que ya había sido referida por Alfred Schütz.

³⁴ No obstante, coincido con Galindo (Cf.op cit:87), en que a pesar de todos los esfuerzos de Luhmann, no le fue posible desarrollar una descripción del todo satisfactoria del *sistema psíquico*, especialmente porque tuvo dificultades para definir su unidad operativa: "Normalmente se acepta que los sistemas psíquicos operan con base en pensamientos. Para Luhmann, sin embargo, estaba claro que, además del pensamiento, la conciencia posee otras capacidades. "Se habla del percibir, pensar, sentir, querer como diferentes capacidades de la conciencia. Seguramente se trata del procesamiento de la atención, pero ¿qué palabra se debe escoger para designarla? He propuesto hablar de pensamientos pero ello no me satisface del todo(...)" (Citado por Galindo)".

Sobre este punto, Clam (op cit:335) también señala que el sociólogo alemán ofreció una teoría accesoria de los *sistemas psíquicos* al verse en la necesidad de diseñar una "psicología sistémica" para dotar de consistencia su constructo teórico de *comunicación*.

³⁵ Conviene señalar que para Luhmann (Cf.1998:82) el *sentido* se refiere a un procesamiento de *diferencias* que generan *información* y que puede verse como una unidad continua de actualización y virtualización de posibilidades. "Basándose en la fenomenología de Edmund Husserl; Luhmann afirma que el *sentido* es la premisa para la elaboración de toda experiencia: se presenta como excedente de referencias de un dato experimentado a ulteriores posibilidades de experimentar. Es la forma que ordena el experimentar determinándole la referencia a ulteriores posibilidades: presentación simultánea de real (actual) y posible (potencial). Cada dato real se proyecta contra un horizonte de otras posibilidades. Posible y real, potencial y actual aparecen siempre y sólo juntos. El *sentido* se reproduce a través de un experimentar que continuamente lo actualiza refiriendo a otras posibilidades que son potenciales." (C.E.B.Op cit:146). En esos términos, en los *sistemas psíquicos* el *sentido* se experimenta,

El problema básico versa entonces en comprender el proceso mediante el cual estos *sistemas* emplean *sentido* para generar *distinciones*, así como las *formas* en que logran reproducirlas a fin de constituir cuadros de “realidades afectivas” particulares, configuradas la mayor parte del tiempo de manera irreflexiva.

Para responder a ello, una primera maniobra consiste en definir la unidad de operación de los *sistemas psíquicos*. Luhmann optó por la operación *pensar* pero, para dar cuenta de la “naturaleza” de los esquemas de *observación* mediante los que estos *sistemas* forjan una experiencia sentimental particular, prefiero utilizar el concepto de *distinguir*. Ante todo, *distinguir* es un proceso asociado al *observar* que se lleva a cabo cuando algo queda *distinguido* y cuando, en dependencia de la *distinción*, queda *indicado* (Cf.Luhmann;1999:74).

Ambos procesos son la base del concepto de *conocimiento* luhmanniano que no sólo aplica a la operación de los *sistemas psíquicos* sino también a la de los *sociales*, considerando que *conocer* es posible para cualquier *sistema* siempre y cuando esté acoplado a su *entorno*.

El conocimiento se definirá mediante operaciones de observación y de descripción de observaciones. Esto incluye observaciones de las observaciones y descripciones de las descripciones (...) Con esta conceptualización que ve lo específico del conocimiento en la operación de distinguir y que con ello ve que se hace posible la descripción; al mismo tiempo, afirma cómo deben ser entendidos el desacoplamiento y la cerradura del sistema cognoscente con respecto al entorno. El conocimiento es distinto al entorno, ya que el entorno no contiene ninguna distinción: simplemente es como es. (...)Por consiguiente no hay en el entorno nada que corresponda con el conocimiento; ya que todo lo que concuerda con el conocimiento es dependiente del uso de distinciones, con cuya ayuda

mientras que en los *sociales* se procesa.

todo se designa como esto o como lo otro. (Ídem:74y75).

En afinidad con ello pero desde otro ángulo constructivista³⁶, George A. Kelly estableció el concepto de *constructo personal* que en su núcleo explicativo guarda relación con la generación de *distinciones* que Luhmann resalta como base del *conocimiento*. Esencialmente, lo que se propuso Kelly con esa categoría fue dar cuenta de la existencia de un mecanismo constructivo y personal mediante el cual los individuos interpretamos y experimentamos el mundo³⁷. Aludiendo a la obra de Kelly en un breve pasaje de *Sistemas Sociales* (Cf;1998:225), el sociólogo alemán precisó que lo importante a observar es de qué manera los *sistemas psíquicos* reaccionan desarrollando *disparadores de diferencias* propios, que les permiten afrontar el *entorno* mediante esquemas bipolares de *constructos personales*, es decir, mediante, *información* que depende de la *diferencia*.

En ese sentido, considerando que la materia de un *constructo personal* se compone de cúmulos de percepciones, creencias y *expectativas*, desde la jerga luhmanniana es posible señalar que este tipo de *constructos* constituyen *atribuciones de sentido* que en la operación de la *conciencia* se concentran en entramados de *distinciones*. No se debe perder de vista que este nivel emergente de operación y reproducción del *sentido* siempre se configura de acuerdo a las *formas* empleadas

³⁶ El de la Clínica Psicológica.

³⁷ En términos generales, para este autor un *constructo personal* se refiere a un factor de discriminación de la realidad que no es más cognitivo que emocional o conductual sino que tiene una naturaleza global. Es guía y al mismo tiempo elemento de discriminación para la conducta cotidiana, plan de acción para el control de la realidad que puede revelarse válido o inválido y que por lo tanto está en continua reformulación. (Cf.Moreno;1985:5).

por los sistemas *sistemas psíquicos* para trazar y asociar entre sí esos cúmulos de *distinciones*³⁸ que, primordialmente, funcionan entonces como orientadores de la experiencia consciente a través de reducciones de complejidad.

En esos términos, si se concentra la atención en cómo es posible la emergencia de los *sentimientos* en la *conciencia* humana interpenetrada a la *sociedad*, hay que partir del hecho de que un *sentimiento* se soporta en una serie diversa de *constructos personales* compuestos de *distinciones*, trazadas únicamente por el *sistema psíquico*, cuando hace uso de dos de sus capacidades conscientes: *conocer* y *sentir*.

La *clausura operacional* en este caso se materializa justamente en la producción y reproducción de esas *distinciones* al interior de la *conciencia*, cuando un *sistema psíquico* las construye como resultado del tipo de procesamiento de la *información* que vuelve recurrente, es decir, del *sentido* con el que compone y experimenta los *constructos personales* que pone en marcha inadvertidamente en sus diversos *sentimientos*.

Así, con base en el planteamiento luhmanniano es posible señalar que el *sentido* que opera en los *sistemas psíquicos* que experimentan un *sentimiento* "fluye" en la *conciencia* como *forma*, estableciendo un *acoplamiento* estricto de los elementos actualizados (Luhmann:1998b;235) mediante la *condensación* y *generalización* de *expectativas*. Recordemos que para este sociólogo

³⁸ Que mientras más eficazmente operen menos posibilidades tendrán de ser autobservadas.

(1998:247) los *sentimientos* están vinculados con un proceso de adaptación interna al cumplimiento o incumplimiento de *expectativas psíquicas*³⁹ que incluso pueden llegar a volverse *pretensiones*.

Las expectativas fundamentan los episodios temporales del proceso de la conciencia (...) están implícitas en la realización de posibilitar el intercambio de elementos nuevos, y como tal son un momento del proceso autopoiético: tal como están almacenadas, posibilitan el paso a estructuras directrices siempre posibles. (Ídem:246)

Esas *expectativas* constituyen la materia prima de la *estructura de sentido* que delimita el ámbito de operación de la *conciencia*, por tanto encauzan el procesamiento de *distinciones* cuando se establecen discriminaciones respecto a lo que debe o no prestarse "atención" psíquica. De esa manera un *sentimiento* se encuentra asociado con la operación de ciertas *estructuras de expectabilidad* densificadas en *constructos personales*⁴⁰ que, como una especie de conglomerados o entramados de *distinciones*, posibilitan que los *sistemas psíquicos* atribuyan *sentido* al mundo y establezcan cuadros de realidades afectivas específicas.

Acerca de ello y recuperando el caso del sentimiento amoroso, Luhmann (1985:186) señala:

En su fundamento activo, como comprensión sensorial, **el amor dirigido hacia el mundo de otro sistema modifica con su ejecución aquello que observa**. No puede ser mantenido a distancia, sino que **se hace a sí mismo parte integrante de su objeto**. Y este "objeto" no permanece quieto, sino que hace suya la operación, participa en ella y a su vez la transforma. El ser-vivido-por-el-otro se convierte en componente de la reproducción operativa. La autorreproducción y la reproducción ajena se mantienen separadas de acuerdo con los contextos del sistema, pero se realizan uno *actu*. (Resaltado fuera del original).

³⁹ Sobre éstas Luhmann (1998:246) señala que "En cuanto a los sistemas psíquicos entendemos por expectativa una forma de orientación por medio de la cual el sistema sondea la contingencia de su entorno en relación consigo mismo y la acoge como incertidumbre propia en el proceso de la reproducción autopoiética."

⁴⁰ Que también acogen *pretensiones*.

En armonía con en ese planteamiento⁴¹, Georg Simmel (1986:43y44) apunta por su parte que:

Que el amor pertenece a las grandes categorías configuradoras de lo existente, se encubre tanto por ciertas facticidades espirituales como por ciertos modos de representación teóricos. En modo alguno puede ser puesto en tela de juicio el hecho de que **el efecto amoroso disloca y falsea innumerables veces la imagen**, reconocible como objetiva, **de su objeto y en cualquier caso en tanto que es reconocido como “configurador”**; pero, evidentemente, en una forma que no puede ser tenida como coordinada con las otras fuerzas espirituales configuradoras.(...) De hecho, todas estas categorías están coordinadas según su sentido, tanto da cuándo o bajo qué circunstancias se tornen efectivas. Y **el amor** pertenece a éstas en tanto que **crea su objeto como una figura completamente genuina**. (...) Y precisamente esto es el amor en tanto que determina su objeto en su ser total y final, en tanto que lo crea como este objeto previamente existente. (...) **Así de primariamente está ligado el amor por completo a su objeto y no meramente asociado: el objeto del amor en su plena significación categórica no está ahí con anterioridad a ella, sino ante todo a través de ella.** (Las negritas son mías)

Desde un ángulo de lectura *sistémico-constructivista* estos insumos sirven para clarificar más las implicaciones de la *clausura operacional* de la *conciencia* por lo que respecta a la generación de *sentimientos*. A partir del crisol que ofrecen cobra pertinencia referir que los *sentimientos* funcionan como potentes moduladores de la geometría de lo real, que en modo alguno constituyen el “reflejo fiel” de un mundo objetivo sino *un ámbito finito de sentido*⁴², operizable únicamente por los *sistemas psíquicos*. En esa tesitura, no obstante que, como lo refiere Luhmann, generalmente los *sentimientos* están asociados al cumplimiento o incumplimiento de *expectativas psíquicas*, sostengo que están también presentes en un plano anterior a dicho suceso,

⁴¹ Considero que el tratamiento que hace Georg Simmel del sentimiento amoroso es armonizable con la mirada constructivista en tanto establece cómo este sentimiento tiene un *sentido* constituyente de la realidad.

⁴² Recupero el término “ámbito finito de sentido” en alusión a Alfred Schütz (2008. Véase especialmente “Sobre las realidades múltiples”). A mi juicio, la coincidencia que es posible establecer entre los razonamientos luhmannianos y los de la propuesta fenomenológica de Schütz, radica en que para ambos, el *sentido* es la base para toda experiencia humana (aunque Luhmann también supone al **sentido** en el plano de operación de los sistemas sociales).

es decir, como parte constitutiva de la unidad operativa de la *conciencia*.

Este carácter configurador de lo real que poseen los *sentimientos* contraviene su habitual comprensión como sucesos que ocurren en el individuo gracias a una serie de circunstancias y situaciones que no dependen de éste sino de factores externos que los detonan⁴³. Desde el sentido común es completamente lógico comprender el origen y fundamento de los *sentimientos* de esa manera, sin embargo una observación sociológica de segundo orden permite resaltar que justamente la eficacia del proceso opuesto hace que lo que compete plenamente al *sistema* aparezca evidentemente desligado de él. La paradoja que ello comporta se refiere a que la *conciencia* percibe sus *sentimientos* como provenientes o demandados por el *entorno* pero jamás como resultado de su propio operar⁴⁴.

Luhmann (Cf.1985:28) ilustra atinadamente eso cuando refiere que, en el caso del amor, la *pasión*⁴⁵ se padece como algo que no es posible cambiar y de lo que no pueden rendirse cuentas, cuando se alude a que el amor pasional es una especie de enfermedad o locura, que el amor encadena, es un misterio, un milagro, algo que no se deja explicar. Se trata aquí de la inevitabilidad de un hecho aparejado a cualquier operación de *distinción*: la imposibilidad de que

⁴³ En una suerte de determinismo entornal.

⁴⁴ En ese mismo sentido conviene señalar que no obstante que etimológicamente la palabra *sentimiento* se asocia con el vocablo *phatos* y el verbo *pascho* que en griego refirieren al sufrimiento, al estar afectado positiva o negativamente padeciendo o soportando pasivamente una especie de enfermedad (Bordelois, 2006:71), **lo que puede observarse desde una perspectiva sociológica como la que aquí suscribo es que el *sentimiento* no sólo puede entenderse como *embargo u imposición externa*, sino como un proceso cualitativamente diferenciado de *autoconstrucción***, no determinado por el entorno social pero que sí lo requiere en la medida que éste lo habilita para constituirse en un proceso personal. Justo en esa línea es plausible concluir que los *sentimientos* involucran la construcción de cuadros de realidad y no así su reflejo.

⁴⁵ Como símbolo rector que organiza la estructura temática del amor.

el *observador* vea lo que constituye su punto ciego de *observación*, o en otras palabras, que no pueda ver que no pueda ver.

Coincidentemente con este ángulo constructivista, Simmel (1986:45y46) pone énfasis en el hecho de que:

El amor es siempre, por así decirlo, una dinámica que se produce a partir de la autosuficiencia de lo interno, una dinámica que, en efecto, puede ser transportada por el objeto externo desde el estado latente al actual, pero que no puede ser llamada a escena en sentido exacto.(...) Esto es un testimonio decisivo de la esencia central, puramente interior, del suceso amoroso, que, a menudo, es encubierta por una forma de representación no clara; **como si fuera una especie de ser-cogido o ser-gobernado proveniente del exterior** (como tal, por lo demás, puede también presentarse en un estrato subjetivo o metafísico), que encontraría su símbolo más pertinente en el “filtro de amor”, en lugar de ser un ser-así, una modificación determinada y un estar-orientado-desde-sí de la vida como tal; **como si proviniera de su objeto, mientras que en realidad va hacia él.** (Resaltado fuera del original)

Más allá de las diferencias teórico-conceptuales evidentes entre estos dos autores, desde un ejercicio interpretativo es posible apreciar que ambas visiones teóricas comparten el hecho de que cada persona construye su propia realidad sentimental, a pesar de que la perciba como externa e independiente de su influjo. En consecuencia, desde este ángulo de observación un “*te amo*” debe comprenderse como una expresión que manifiesta un estado interno y no así como consecuencia de la influencia o determinación del *entorno*, que en este caso específico estaría primordialmente compuesto por otro *sistema psíquico*: el amado(a).

En conclusión, un *sentimiento* como estado individual u operación de la *conciencia*, se sustenta en un flujo de *distinciones* que sólo pueden ser construidas por un *sistema psíquico* que

simultáneamente e inadvertidamente las atribuye al exterior. Esta orientación permite recalcar el hecho de que los *constructos personales* en los que se fundamenta un *sentimiento* se autodeterminan sólo por el flujo del *sentido* que la *conciencia* actualiza a través de *distinciones* y no por cualidades preexistentes en el mundo (Cf.Luhmann;2007:27-28).

Por ejemplo y aunque no suene romántico, la constitución del amor no se debe al descubrimiento afortunado del ser amado(a) sino a la construcción de las *distinciones* que lo definen como tal por un *sistema psíquico* particular así como a su capacidad para generar *estructuras de expectabilidad* lo suficientemente densificadas para albergar y actualizar constantemente los *constructos personales* en los que se sustenta ese amor. Simmel (Ídem:44) resalta sobre este punto que:

Con el mismo derecho con el que el otro es “mi representación”, justamente con este mismo derecho “es mi amor”; él no es un elemento invariable que, así como pasa a formar parte de todas las configuraciones posibles, así también pase a formar parte de la del ser amado o para el que el amor fuera en cierto modo un añadido, sino que él es una imagen originaria y unitaria que previamente no existía. (Las negritas son mías).⁴⁶

3.2 Interacciones habilitadoras.

En un segundo movimiento es necesario examinar el contenido de los *constructos personales* sobre los que se sustenta el *sentimiento*, para lo cual ya no basta con observar la operación del *sistema psíquico* que los genera y reproduce sino también aquel que posibilitó esa consolidación

⁴⁶ Para resaltar este mismo carácter del *sentimiento* como estado particularísimo del sujeto que destaca Simmel, Sabido (2013:108) expone que “Aún el amor, la amistad [...] consisten, ante todo, en un efecto que ocurre y persiste en el propio sujeto, un efecto inmanente en él, como se revela claramente en la frase de Philina: “Si yo te amo, ¿a ti que te importa?” Así, pues, estos afectos, a pesar de su infinita importancia sociológica, son, ante todo, estados del sujeto”. Véase, Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel (pp.101-117). Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel.

operacional desde el *entorno*. Me refiero a los *sistemas interactivos* que funcionan como un segmento del *entorno social* con el que los *sistemas psíquicos* se interpenetran para generar *sentimientos*; ya sea que se trate de *interacciones* cara a cara o bien de aquellas que denominaré, siguiendo a Goffman⁴⁷, *versiones reducidas de interacción* en las que la copresencia de las personas no se despliega en un espacio físico común pero sí en uno virtual, mediante el empleo de internet.

Más adelante volveré sobre ese punto, por ahora conviene retomar que en el primer capítulo definí la *habilitación social* como un tipo de aptitud u habilidad de los *sistemas sociales* para ofrecer sus condiciones de operación a los *sistemas psíquicos*, con objeto de que éstos las traduzcan y utilicen en la propia. Usando de nuevo ese planteamiento y considerando todos los elementos expuestos, particularmente los que se refieren a la *interpenetración sistémica*, la *habilitación social* en el caso que nos ocupa se halla en el hecho de que la *comunicación* constituye una *irritación* orientada hacia los *constructos personales* sobre los que se funda un *sentimiento*, porque perturba la formación de *estructuras de expectabilidad* gracias a las que se producen y enlazan *distinciones* sentimentales en la *conciencia*.

Ello supone un hecho importante a destacar: generalmente la *interpenetración* existente entre

⁴⁷ En su texto "El orden de la Interacción" (Goffman;1991:173) señala que la interacción social puede definirse en sentido estricto como aquella que se da exclusivamente en las situaciones sociales, es decir, en las que dos o más individuos se hallan en presencia de sus respuestas físicas respectivas. Sobre ello, también apunta que es de suponer que el teléfono y el correo representan versiones reducidas de esta realidad primordial. En ese sentido, retomo esta acotación para apuntar que actualmente internet constituye otro de los escenarios en el que acontecen *versiones reducidas de interacción*.

ambos *sistemas* es tan eficaz que pareciera que las *irritaciones* y *traducciones* operativas entre *conciencia* y *comunicación* se superponen y representan un sólo fluir de sus operaciones. No obstante, como ya vimos, dicha superposición funcional es imposible: la *conciencia* nunca comunica ni las *personas*⁴⁸, en su calidad de agentes comunicativos, pueden *sentir*. Lo que acontece es una mutua *habilitación* sistémica cuyo análisis, para los fines aquí planteados, debe concentrarse sólo en un lado, es decir, en cómo la *sociedad* habilita la constitución de *sentimientos* en la *conciencia*.

Debo precisar que esta *habilitación* frecuentemente acontece en lo que desde la perspectiva luhmanianna constituye el nivel mínimo de lo social, es decir, las *interacciones* que se realizan cara a cara entre individuos y en las cuales la percepción de la presencia física está en la base de la *comunicación* que se realiza a partir de la *dobles contingencia* (C.E.B; Op.cit:96).

Cuando aludo a esta última categoría me refiero a un proceso social de coordinación de *selecciones comunicativas*, que parte de la incertidumbre de las perspectivas de *Ego* y *Alter* cuando se observan recíprocamente. A pesar de esa mutua imprevisibilidad que caracteriza a la *dobles contingencia*, lo más importante del proceso radica en que *Ego* y *Alter* terminan por definirse mutuamente en relación a la actualización de un *sentido* determinado, reduciendo complejidad y constituyendo así un "orden emergente", es decir, un *orden interaccional*.

(...) hay que hablar del *ego* y del *alter* desde la perspectiva de un potencial abierto de

⁴⁸ Luhmann refiere la necesidad de observar las diferentes formas y grados de personificación de los *sistemas sociales* a través del concepto de *sistema personal*, que alude a la condición de que los *sistemas psíquicos* sean observados por otros similares o por los *sistemas sociales* (1998:117)

determinación del sentido que le es dado en forma de horizonte a quien lo vive en él mismo o en los demás. Virtualmente, el problema de la doble contingencia siempre se presenta en cuanto un sistema psíquico experimenta un sentido. La doble contingencia acompaña toda vivencia, sin foco preciso, hasta encontrarse con otra persona o con un sistema social al que se le adscribe libre elección. Entonces se actualiza como problema de sintonización de comportamientos(...) Para que la doble contingencia se actualice no se requiere sólo de la simple facticidad del encuentro; el problema motivador de la doble contingencia (y con ello, la constitución de los sistemas sociales), surge sólo cuando estos sistemas se experimentan y tratan en forma específica: a saber, como posibilidades indefinidamente abiertas y en el fondo a salvo de la indeterminación del sentido. (Luhmann;1998:115)⁴⁹

Para que esto pueda tener lugar, es necesario que intervengan plexos de *expectativas sociales*⁵⁰, en la mutua observación de *Ego* y *Alter*, que paulatinamente van estabilizándose hasta generar una forma sistémica eminentemente autorreferencial. Eso que puede denominarse un *sistema de comunicación* que sólo mediante la capacidad de enlace de esta operación logra reproducirse *autopoieticamente*.

En ese sentido, la *comunicación* como la síntesis de tres selecciones (*participación o acto de comunicar, información y comprensión*) se origina y logra actualizarse gracias a la *doble contingencia* establecida entre *Ego* y *Alter*. De esa forma, esta *contingencia* multiplicada se constituye en una condición inaugural del fenómeno social, en la cual están involucrados los individuos en su calidad de

⁴⁹ "La comunicación desata una secuencia que pone al otro en situación de aceptación o rechazo. *Alter*, así, determina su comportamiento en una situación aún poco clara y a manera de prueba: empieza, por ejemplo, con una mirada amable, un gesto, un obsequio, y espera ver cómo *ego* acepta la definición propuesta por la situación. Todo paso siguiente constituye, bajo la luz de este inicio, una acción que reduce la circularidad de la doble contingencia y que es determinante para ver si acepta o rechaza la propuesta." (Torres;2009:329)

⁵⁰ Más puntualmente, en los *sistemas sociales* hablamos entonces de *expectativas de expectativas*, cuando *ego* se vuelve consciente que *alter* observa cómo lo observa y reacciona en consecuencia. Así, las *expectativas* deben poder referirse a sí mismas, *ego* debe poder esperar lo que *alter* espera de él para poder ajustar su propia *expectativa* y su conducta a las *expectativas* del otro (Cf. Luhmann;1998:277), para que resulte posible orientar la conectividad de la *comunicación* en el encuentro interaccional.

sistemas personales que se observan mutuamente y generan *comunicación* a través de redes de condensaciones de referencias de *sentido* reflexivas.

Para Luhmann (Idem:370) la importancia de la presencia física de los interlocutores comunicativos (*Ego/Alter*) en los *sistemas* de *interacción* radica en que sus cuerpos cobran significancia estratégica para la distribución de las relevancias y motivos de la *comunicación*. Expone que los límites de la *interacción* son la presencia física de modo que el *entorno* se compone de todos aquellos que no están.

La diferencia presente/ausente no es entonces un estado de cosas objetivo —previamente dado de manera ontológica. Se produce tan solo mediante operaciones del sistema y un observador solo puede reconocerla al observar al sistema que la produce y la reproduce. Marca —para las operaciones del sistema— la diferencia de autorreferencia/heterorreferencia. Es artefacto de la *autopoiesis* del sistema y sin ella la *autopoiesis* no podría continuar. Lo mismo es válido para el comienzo y el fin del episodio interactivo, es decir, para los límites temporales de la co-presencia de la interacción.(Luhmann;2007:647)

Aquí la *comunicación* se mantiene por el mecanismo de la *doble contingencia* entre *personas*, lo que quiere decir, mediante la previsión comunicativa contingente entre los destinatarios que no operan como *sistemas psíquicos*, sino como *alter/ego comunicacionales*. La *percepción reflexiva* es la condición de posibilidad de ese proceso, porque permite a las personas presentes percibir que están siendo percibidos.

Los presentes se sitúan como personas haciéndose ver y escuchar (...) Mediante esta diferencia de presente/ausente, la interacción forma una diferencia de sistema/entorno referida a sí misma —diferencia que marca el espacio dentro del que la interacción ejecuta la propia *autopoiesis*, produce una historia, se determina estructuralmente a sí misma. Quien recibe el trato de 'presente' participa precisamente por eso en la comunicación. El complejo información, darla-a-conocer y entenderla, del que está compuesto el modo operativo de la comunicación actúa como dispositivo de captura al

que ninguno de los presentes puede sustraerse. Cuando alguien no habla se le trata como escucha, o al menos como alguien que comprende y por tanto como de quien puede esperarse que participe activamente. (...) De esta manera, la interacción está firmemente empotrada en la realidad que se puede ver y escuchar y, por eso, mediante el proceso de diferenciación acumula un excedente de posibilidades; precisamente esto la obliga —en tanto los presentes sigan estando presentes— a tener que seleccionar y por tanto a la *autopoiesis*. (Ídem:647)

Sin embargo, como *variaciones* a los *sistemas interactivos* descritos por el sociólogo alemán, hoy en día también se presentan *versiones reducidas de interacción* en las que la *doble contingencia* se realiza sin la copresencia espacial pero sí temporal, lo que posibilita la mutua percepción física entre *ego* y *alter* aunque, ciertamente, en grado disminuido al que se presenta en las *interacciones* cara a cara. Me refiero al tipo de *interacciones* que se sostienen mediante internet, específicamente, a través de las videollamadas y los *chats* a través de los que millones de personas interactúan *virtualmente* todos los días. De acuerdo a la Real Academia de la Lengua, una de las acepciones de lo *virtual* se refiere a aquello que tiene virtud para producir un efecto⁵¹. En ese sentido, el escenario que ofrece internet tiene la virtud de producir un efecto interaccional que no se sustenta en *doble contingencia* fundada en copresencia física aunque sí temporal.

Sobre este tema Luhmann (Ídem:234) señala que la electrónica no pone en duda ni la *comunicación* oral ni la escrita, sino que sólo abre oportunidades adicionales de aplicación.

La computadora cambia la relación entre superficie (accesible) y profundidad (...) La superficie es ahora la pantalla con requerimientos excesivamente limitados para los sentidos humanos. En cambio, la profundidad es la maquina invisible misma capaz de reconstruirse de momento a momento (...) El lazo entre superficie y profundidad puede entablarse mediante comandos (o expresiones) que ordenan a la maquina hacer algo visible en la pantalla. Aunque ella misma se mantiene invisible. (...) (Ídem:236)

⁵¹ Véase: <http://lema.rae.es/drae/?val=virtual>

La *comunicación* en este caso exige una habilidad específica con respecto a los acoplamientos entre superficie y profundidad (Cf. *Ibidem*), que quizás se realicen mediante lo que Eva Illouz (Cf.2007:173) denomina una *autorepresentación del yo* consistente sólo en lenguaje escrito y visual, a través del empleo de textos e imágenes que en conjunto definen a la *persona* como *agente comunicacional*.

(...) Internet contribuye a una textualización de la subjetividad (...) es decir, a un modo de autoaprehensión en el que el yo se externaliza y objetiva a través de medios visuales de representación y lenguaje (*Ibidem*:170)⁵²

En ese caso, las *versiones reducidas de interacción* que se despliegan en los foros de internet actualizan un particular tipo de *percepción reflexiva* que es sincrónica, cuando *ego* y *alter* charlan simultáneamente en línea y utilizan medios escritos y/o audiovisuales para expresarse y percibirse mutuamente. (Cf. Gubern, 2012:137). La característica principal de este particular *doble proceso perceptivo* entre *alter* y *ego* es que, al igual que en las *interacciones* cara a cara, aquí también funciona como condición de posibilidad para la generación y enlace de *operaciones comunicativas*, ya que estos sistemas interactivos también operan mediante la diferencia *presencia/ausencia*, aunque lo hacen en un espacio distinto al de la copresencia física de las interacciones cara a cara, es decir, despliegan las operaciones comunicativas sincrónicas en un espacio común que no es físico sino *virtual*.

⁵² Acerca de este mismo punto, Román Gubern (Cf.2012:137) también destaca que la materia prima de la comunicación a través de internet es la escritura, pero que en ella se emplean un tipo de textos que están despojados de su contexto subjetivo de enunciación, especialmente comparados con la entonación y gestualidad de la comunicación cara a cara o con las cartas manuscritas, en las que la caligrafía, el papel perfumado o los pétalos de flor pueden añadir un importante plus emocional al mensaje.

Precisado en términos teóricos, ya sea que se trate de *sistemas interactivos cara a cara o versiones reducidas de interacción*, cuando de *habilitación social de sentimientos* se trata debemos hablar de un tipo particular de *interpenetración* que Luhmann (Cf;1998:210) denominó *humana*, en donde seres humanos que coinciden se interpenetran mutuamente de modo *íntimo* cuando ámbitos de la vivencia personal y del comportamiento de uno son “accesibles” y relevantes para el otro.

El comportamiento del otro se lee, por lo tanto, en relación con las características personales más fuertes, para después apropiarse de esas características y hacer plausible que el compañero elija esa relación íntima. El yo del otro se convierte en punto de referencia de una atribución (de *sentido*) ciertamente paradójica: tiene que reconocer disposiciones fuertes y, a la vez, manifestar disposición de trascenderse a sí mismo en dirección del otro, es decir, no actuar sólo de acuerdo con sus intereses y costumbres. Esta paradoja se aligera al dejar de considerar a la pareja como la simple suma de características o propiedades y concebirla como una relación individualizada con el mundo. Sólo así resulta comprensible que aquel a quien uno va a entregarse existe en su mundo y que ese mundo puede adquirir una importancia específica. *Ego* que se pregunta si *alter* le ama tiene que ver a *alter* como un *alter ego* para quien el *ego*, como un *alter*, se vuelve motivo para trascenderse a sí mismo. La atribución a otro yo, que como tal garantiza la continuidad, aun cuando cambie y actúe fuera de sus costumbres y posponga sus propios intereses, no sólo presupone doble contingencia, también presupone en esta contingencia la relación interpenetrante sistema/entorno. Únicamente de este modo es posible un entendimiento que ubique al propio *ego* en el mundo del otro y al otro *ego* en el mundo propio. (Ídem:212, los paréntesis son míos)

En la organización de estos *sistemas interactivos íntimos*, la ritualidad de los comportamientos es definitoria para la sintonización y el enlace de las *expectativas comunicativas* pero también para las *psíquicas*, no sólo a través del lenguaje hablado y/o escrito sino también por las expresiones gestuales⁵³ y corporales que se sintetizan en una disposición del *sistema personal* para definir la

⁵³ A menos de que se cuente con una cámara, generalmente en los *chats* la gestualidad por supuesto es *virtual* y se expresa frecuentemente con signos de puntuación. Gubern (2012:138) apunta sobre ello que para “caldear” el texto escrito con cierta temperatura emocional se han inventado los *emoticons* (de *emotions+icons*), que

situación y comportarse en consecuencia. En esos mismos términos Luhmann(Cf.Ibídem:372) reparó en la *elasticidad estructural* de estos sistemas cuando los participantes seleccionan aquello que ha de ubicarse en el centro de la atención común y aquello que ha de pasar inadvertido en la *interacción* aunque, en el caso de las *interpenetraciones íntimas*, ese centro siempre se establezca en torno a una creciente tematización de las *personas* cuando convierten a su *yo* en objeto de *comunicación*.

En general, lo que se puede apreciar en este plano son dos procesos que se originan simultáneamente gracias a la *interpenetración sistémica*: *percibir* y *comunicar* que corresponden a la operación de cada uno de los *sistemas interpenetrados*. Ello permite que:

El doble proceso de percepción y comunicación se realiza casi siempre, a pesar del riesgo a la perturbación y a la sensibilidad colectiva de los sistemas de interacción. En este, las cargas y los problemas radican parcialmente en uno y parcialmente en el otro procedimiento, y se redistribuyen según se conciba la situación y hacia donde la historia del sistema en curso conduzca la atención de los participantes. En este punto también es válido afirmar que los sistemas sociales sólo se pueden efectuar por medio de la comunicación. La manera en que la comunicación se impone entre los participantes de la interacción, mantiene, al mismo tiempo, el acceso a cierto tipo de "entorno interno" mediante el cual la empresa de la comunicación se posibilita, se alimenta y, en caso dado, se corrige. La percepción y la comunicación se pueden entonces descargar mutuamente dentro de los límites de las propias capacidades de rendimiento. (Ídem:370-371).

Para comprender mejor la simultaneidad con la que acontecen los procesos de *percibir* y *comunicar*, adscritos cada uno, respectivamente, a los *sistemas psíquicos* y los *sistemas sociales interactivos*, imaginemos un escenario empírico a modo de ejemplo: una pareja pelea en la calle y

son figuras ideográficas alfanuméricas formadas con signos de puntuación del teclado, para expresar estado de ánimo y otras características de los interlocutores, como :- (sonrisa); :-((infelicidad), 8-) (personaje que lleva gafas), :-& (personaje con los labios sellados), etc.

el tema de su conflicto versa en el curso "no deseado" que tiene su relación amorosa. Ambos discuten sin cesar y se muestran muy molestos uno con el otro. En un momento, él grita y ella comienza a llorar. Él se calma y comienza a hablarle dulcemente, pero ella, ahora, reacciona agresiva y lo empuja.

Conceptualmente hablando, de inicio se trata de un evento que siempre es traducido diferencialmente para los *sistemas psíquicos* involucrados y para el *sistema interactivo íntimo* en el que tiene lugar. Mientras que para los amantes esta situación puede involucrar la presencia de *sentimientos "positivos o negativos"*, en el nivel de la *interacción* lo que se ocurre es un flujo de *comunicación* actualizado a través del mecanismo de la *doble contingencia*. Esa *comunicación* funciona como el *entorno* necesario para la recurrencia de los respectivos circuitos de *operaciones psíquicas sentimentales*, para cada uno de los amantes, cuando se pone en marcha la *percepción reflexiva* mediante la *irritación* que representa cada palabra, frase, comportamiento, expresión gestual y corporal de los *alter/ego* comunicacionales.

La separación de los sistemas, así como de sus respectivos contextos, en los cuales sus elementos se enlazan y se reproducen, constituye el presupuesto de la reproducción misma: un acto de conciencia se determina por la comunicación (o por distintas experiencias de sentido) en relación con otros actos de conciencia. Análogamente, un acto de comunicación se determina por referencia a otros actos de comunicación en los que se recurre a la conciencia de diversos sistemas psíquicos y a la variación autoselectiva de otros estados de cosas del mundo. La estructura del acontecimiento es análoga en ambos casos, lo cual posibilita la interpenetración y, con ello, el procesamiento de la información que es cada vez distinto. Lo que hace factible la consistencia es el presupuesto recíproco de la reproducción y la forma de sentido que posibilita la interpenetración permanente: la forma de sentido de la diferencia esquematizable. (Ibídem:217).

En las *versiones reducidas de interacción* mediadas por internet la particularidad de la conectividad de los actos de *comunicación* y *conciencia* que se interpenetran, radica en que el proceso acontece físicamente en soledad pero *virtualmente* en copresencia, como cuando los interactuantes se “conectan” a internet a una determinada hora para “encontrarse” en el *chat* o sostener una videollamada.

En cualquier caso, las *expectativas psíquicas y comunicacionales* entendidas como *densificaciones* del *sentido*, juegan un papel fundamental en este proceso, ya sea tratándose de la aparición y recurrencia de *sentimientos* así como para la continuidad de la *comunicación* que la pareja establece al tematizarlos, es decir, cuando generan lo que denomino tipos particulares de *comunicación afectiva*. Debido a estas *expectativas*, las *estructuras* de referencia de los objetos de *sentido*, o temas de *sentido*⁵⁴ en los sistemas pueden ser utilizadas en forma densificada, ya que si no fuera de esa manera la carga de *selección* sería demasiado alta para las operaciones de conexión (Luhmann:1998:107).

Recordemos una vez más que Luhmann refiere que un *sentimiento* se genera cuando los *sistemas psíquicos* experimentan *satisfacción* o *desilusión* según sea el grado de cumplimiento de sus *expectativas*. En razón de ello, los *sentimientos* como sucesos psíquicos, en cierto grado y de modo

⁵⁴ El *sentido* tiene realidad y contenido sólo en el presente: aparece como evento, como *selección* específica en la *comunicación*. Para que sea posible una coordinación entre estas *selecciones* de *sentido*, cada contenido específico de *sentido* debe insertarse en el cuadro de lo que puede ser esperado en la *sociedad*. El *sentido* por lo tanto debe ser elaborado, tipificado, definido con respecto a un cuadro de relaciones. Elaboración o tipificación del *sentido* significa posibilidad de desarrollo de lo que es usual, pero también de aquello que es nuevo y sorprendente, o también ambiguo: aún para expresar un contenido de *sentido* inusual o utilizar críticamente el *sentido* es necesaria la relación con el uso normal y corriente. (C.E.B;1996:144).

paradójico, también ponen en riesgo a la *conciencia* cuando se presenta la *desilusión* de *expectativas* y con ello se resta capacidad de enlace para que la propia *conciencia* continúe reproduciéndose. Sin embargo, justo por ello los *sistemas* deben de tener *expectativas* aún con respecto a cómo reaccionar frente a la *desilusión* de *expectativas*:

(...) dilucidar si la expectativa debe ser abandonada o transformada, o no. Aprender o no aprender, he ahí el dilema. Las expectativas dispuestas al aprendizaje son estilizadas como *cogniciones*. Se está dispuesto a transformarlas cuando la realidad muestra aspectos distintos, inesperados. (...) Por otra parte las expectativas no dispuestas al aprendizaje son estilizadas como *normas* y mantenidas incluso en caso de decepción y en contra de los hechos. (Luhmann; 1998:293)

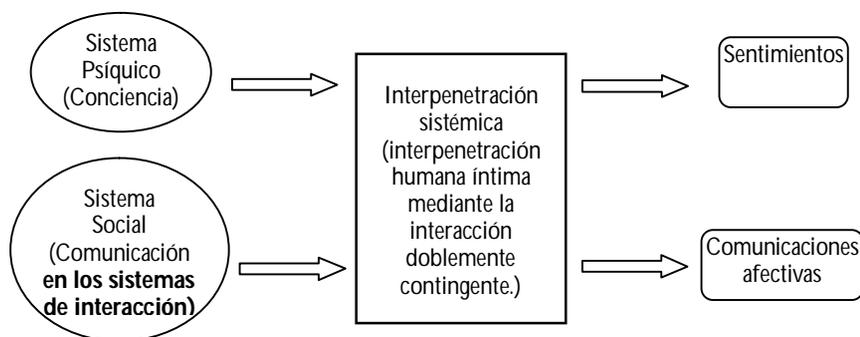
En el próximo capítulo, al retomar más detalladamente al amor como caso representativo de *comunicación afectiva*, abordaré más a detalle este punto⁵⁵. Por ahora hay que destacar que en el ejemplo de la pareja en conflicto, hipotéticamente, se puede apreciar que ambos integrantes experimentaron la *desilusión* de *expectativas psíquicas*, cuando cada uno mantenía la *pretensión* de que a través de la exposición "efusiva" de sus inconformidades amorosas (es decir, peleando, lo cual por supuesto implica actualización de *comunicación*) podrían orientar el *sentido* de los *constructos personales sentimentales* del otro y "corregir" su relación. Esa *actitud natural*⁵⁶, sustentada en el supuesto de que los *sentimientos* se originan y, por tanto, se modifican de acuerdo a la

⁵⁵ Desde un posicionamiento psicoterapéutico con orientación sistémico constructivista, se trataría de reformular y establecer nuevas *formas* de aprehensión y significación de los acontecimientos por parte de cada uno de los *sistemas psíquicos*, es decir, se trataría de modificar sus *expectativas* mediante el aprendizaje. Para mayores referencias véase, Wittezaele, Jean-Jacques y García, Teresa. La escuela de Palo Alto. Historia y Evolución de las ideas esenciales. Edit. Herder. España. 1994.

⁵⁶ Este tipo de actitud propuesta por Schütz, posee un carácter configurador de lo real que radica en el hecho de que en las múltiples tramas del vivir cotidiano los sujetos siempre presuponen el mundo y sus objetos de acuerdo a una serie de referencias socialmente establecidas, que no se reflexionan hasta que se establezca una prueba en contrario de su funcionalidad (Cf. Schutz; op cit:214). La *actitud natural* que posee el sujeto en la vida cotidiana, entendida como fluir irreflexivo de su conciencia, se constituye en el factor constitutivo y ordenador de la *realidad*, ya que no sólo es condición de posibilidad para su configuración sino que al mismo tiempo es un recurso que el sujeto utiliza para transitar pragmáticamente en ella.

naturaleza de los “agentes externos que los detonan”, representa un punto ciego en la mayoría de los casos insalvable para los *sistemas psíquicos* “trastocados” afectivamente.

En consecuencia, desde la óptica sistémica y para los fines de nuestro problema lo que ocurre no tiene que ver con la emergencia de *sentimientos* colectivos que compartan los *sistemas psíquicos*, sino con la *interpenetración humana íntima* generada entre ellos, donde los *constructos personales* de cada uno se desarrollan en una coevolución recíproca a través de *irritaciones comunicativas* que se ejercen mutuamente y que inciden en la formación de sus correspondientes *estructuras de expectatibilidad psíquica*.



Sociológicamente, el mayor interés que representa esta *interpenetración humana* como aparente fluir único en el que convergen *sentimientos* y *comunicaciones*, se haya en la definición de las condiciones o aportaciones operativas que los *sistemas sociales interactivos* ofrecen a los *psíquicos* mediante *irritaciones* recurrentes para la constitución de *constructos personales*.

Específicamente, propongo la exploración de dos horizontes de realización de la *habilitación social* del *sentimiento*: el *lenguaje* y la *cultura*, que necesariamente inciden en la actualización de la

comunicación que tematiza *sentimientos (comunicación afectiva)* y, por tanto, constituyen una *irritación* proveniente del *entorno del sistema* que genera a estos últimos.

3.2.1 Lenguaje

El papel principal del *lenguaje* desde la *Teoría de sistemas sociales* es que representa el *medium* por excelencia para la generalización del *sentido* que permite que *comunicación* y *conciencia* se estructuren a sí mismas y operen autopoieticamente. Particularmente me refiero al *lenguaje hablado* que funciona como un *medium* que se constituye de sonidos que adoptan *sentido* de acuerdo al *sistema* que los procese o experimente, constituyéndose de esa forma en un elemento posibilitador para la *interpenetración humana* entre *sistemas psíquicos* que se “trastocan” afectivamente y el *sistema social* en el que interactúan⁵⁷.

Aun estando constituido por elementos altamente estructurados, los términos lingüísticos, conectados entre sí por referencias tan rigurosas que si se cambia un solo fonema ya no se tiene la misma palabra, el lenguaje funge en efecto como medium ya sea para la comunicación que para la conciencia, cada una de las cuales puede imponerle sus propias formas: el lenguaje se presta a expresar todo pensamiento y a formular toda comunicación. (C.E.B;1996:102).

Por una parte, la *sociedad* como *entorno del sistema psíquico* habilita la emergencia de *constructos personales sentimentales* a través de *medios* que hacen uso del *lenguaje*, es decir, *medios de difusión* y *medios de comunicación simbólicamente generalizados* (en adelante *m.c.s.g.*). Éstos están asociados al problema de la accesibilidad de la *comunicación* más allá de los *sistemas interaccionales*

⁵⁷ No obstante, no sólo la *comunicación* hablada irrita la conformación de *constructos personales*. Hay *comunicación* que es posible sin lenguaje hablado (Luhmann;1998:151) por ejemplo por medio de una sonrisa, miradas interrogantes, vestimenta, ausencia y, en general, por desviarse de las *expectativas* cuyo conocimiento se pueda dar por probado. Pero siempre debe ser posible interpretar el *acto de comunicar* como *selección*, es decir, como autodeterminación de una situación con *doble contingencia* percibida.

copresenciales, en los cuales la oralidad generalmente juega un papel primordial.

Parfraseando a Claudio Baraldi (Ídem:111 y 112) el primero de los *medios de difusión* surgido en la sociedad fue la *escritura*, que permitió que la *comunicación* ya no sólo fuera oral sino que introdujo una *simbolización* en el *medium* de la percepción óptica a partir de la *distinción* entre combinación de sílabas y *sentido*, que posibilitó la aparición de la *lectura* como forma de actualización de *comunicación sin interacción copresencial*.

Mediante la escritura, la comunicación se mantiene independiente de la memoria viva de los participantes, y aún más independiente de la interacción en general. La comunicación puede llegar hasta los no presentes y seleccionársele a voluntad, sin que medien para tal efecto cadenas de interacción (mensajeros, rumores, narradores). (Luhmann;1984:100).

Nuevamente es posible advertir otro rendimiento teórico coincidente entre Luhmann y Simmel cuando éste último digrede sobre la importancia de la carta como fenómeno sociológico, señalando por ejemplo que:

Una vez fijado por escrito, el contenido espiritual ha adquirido forma objetiva, su existencia se ha hecho en principio independiente del tiempo y accesible a ilimitado número de reproducciones sucesivas o simultáneas en la conciencia subjetiva, sin que su sentido y validez dependa de que se verifiquen o no estas realizaciones en el alma de los individuos. Así lo escrito posee una existencia objetiva (...) (Simmel;1986:9)

En esos términos, la *escritura* es una *forma "más comunicadora de comunicación"* ya que propicia a establecer la *diferencia* entre *acto de comunicar* e *información*, es decir, a la *comprensión* que posibilita la *comunicación* y su enlace con otras similares, en tiempos y espacios que no están sujetos a la copresencia: en cualquier momento y lugar se puede leer y actualizar *comunicación* en soledad mediante la comprensión del texto.

La escritura apoya a la memoria pero también la recarga. Hace posible reimpregnar continuamente la comunicación con la lectura de los textos, o bien con la referencia oral a textos que se supone existentes-aunque casi siempre sean de difícil acceso. Impedir el olvido es un proceso que acelera el aprendizaje. Esto, a la vez, obliga al desarrollo de esquematismos semánticos capaces de disolver más inconsistencias y que al mismo tiempo soportan más redundancia y más variedad. De esta manera surge una conceptualización más abstracta que la comunicación oral por sí sola nunca hubiera logrado generar (Luhmann, 2007:210).

Con posterioridad, en las sociedades altamente diferenciadas funcionalmente, surgieron otros *medios de difusión* conocidos como telecomunicaciones: del teléfono al telefax, pasando por la radio, el cine, la televisión y recientemente internet. El punto nodal de estos *medios* es que lograron una expansión inmensa de la amplitud del *proceso comunicacional* que reaccúa, a su vez, sobre lo que comprueba como contenido de la *comunicación* (Luhmann;1998:159).

Por su parte, los *m.c.s.g.* son instituciones semánticas⁵⁸ que hacen más probable el enlace y la continuación de las *comunicaciones* independientemente de la situación concreta en la se realicen. Lo hacen mediante una generalización de la *forma* del *sentido* que es evocada *comunicacionalmente* en múltiples contextos a través de símbolos binarios con validez universal (C.E.B;Op.cit:107). Su constitución también parte de la recurrencia autorreferencial, cuando una *semántica* particular, única para un determinado *m.c.s.g.* es lo suficientemente diferenciable para constituir una *función autogeneradora de información* (Luhmann;1985:33).

(...) las diferencias guían y orientan sensibilidades a las que hacen receptoras de la información. A la capacidad de elaborar información sólo puede llegarse cuando por encima de la pura facticidad se experimenta algo como "así y no de otro modo". Esto

⁵⁸ Es oportuno referir que por *semántica* (Cf.C.E.B;1996:143,144) aludo a un patrimonio conceptual de la *sociedad*, es decir, plexos de significados de *sentido* condensados y reutilizables que están disponible para la emisión de la *comunicación*. Más adelante volveré sobre este tema.

significa la localización de algo en el seno de un esquema diferencial(...)El código semántico precisa de diferencias que fundamenten el concepto de algo en calidad de información(...)Visto desde la perspectiva de una evolución teórica, el sistema social perfecciona su disposición a la elaboración de la información, mediante la diferenciación de diferencias que son adaptadas a determinadas funciones o grupos de interacción(...)la diferenciación de los códigos de los medios de comunicación se lleva a cabo mediante *la reducción a una diferencia semántica fundamental*, que se relacione con todo lo que ocurre en el terreno del propio medio de comunicación y que pueda ser vista en calidad de una selección y, por lo tanto, como información (Luhmann;1985:91,92).

Un caso emblemático para ejemplificar ambos tipos de *medios* es el amor. Volviendo al ejemplo de la pareja que reñía se podría decir que entre ellos el amor como *sentimiento* estaba en pugna, sin embargo eso no es posible ya que un *sentimiento* como experiencia no se puede “negociar” toda vez que es un estado construido exclusivamente por el *sistema psíquico* que lo experimenta. Justo por ello, los *sentimientos* no pueden comunicarse sino sólo sentirse, como lo refiere Luhmann (1998:252):

Quien puede expresar lo que sufre ya no se encuentra completamente en la situación que desea expresar. Surgen, así, problemas especiales de incomunicabilidad -no sólo de los sentimientos simples y llanos- que conciernen a los sistemas sociales, pero que también, pueden pesar psíquicamente.

Desde el punto de vista comunicativo, lo que sucedió con aquella pareja tiene que ver con el hecho de que ambos intentaban hacer prevalecer el tipo de *comunicación* amorosa que cada uno asumía como correcta (respecto a qué implica amar y cómo amarse uno al otro). En el caso de las *versiones reducidas de interacción amorosa*, sostenidas en los *chats*, también pueden suscitarse malentendidos en las conversaciones, porque se carecen de elementos contextuales corporales suficientes que permitan definir con precisión cuándo una frase se expresa en un *sentido* específico.

No obstante esas posibles “interferencias”, el amor como *comunicación* se constituye en una *diferencia semántica fundamental*, es decir, en un *m.c.s.g.* que resuelve el problema específico del carácter altamente personal de la *comunicación*, haciendo probable la *comunicación íntima* cuando se considera la individualización radical de la persona (C.E.B;Op.cit:22). Este *m.c.s.g.* no se traduce en la experiencia de un *sentimiento* sino en una instrucción que está mediatizada socialmente por el entendimiento y la *comprensión* que anteceden a la *comunicación* (Luhmann;1985:21).

Como Luhmann lo refiere, la *escritura*, particularmente la imprenta novelesca europea del siglo XVII, jugó un papel determinante para la difusión de la *semántica* amorosa y su aprendizaje a través de la lectura.

(...)la señora ya ha leído novelas y, por consiguiente, está al tanto de la clave de codificación. Este hecho aumenta su natural atención. Está prevenida ya(...)y, por tanto, en peligro. Algo más tarde, el hombre sensible se convirtió también en víctima de la novelística. Se han leído ya, se conocen gracias a la letra impresa, los gestos y los trucos que forman parte del arte de seducir. (Luhmann;1985:34)

En sentido social (comunicativo), el amor se esquematiza binariamente con la regla: *tú y ningún/otro(a)* (Luhmann;1998b:114), funcionando como un *código* que posibilita procesos comunicativos cuyo *sentido* es independiente (más no indiferente) de las tramas subjetivas de los amantes, como resultado de la diferenciación y de la imposibilidad de la superposición funcional entre *sistemas psíquicos* y *sistemas sociales*⁵⁹.

⁵⁹ En el próximo capítulo abordare más detalladamente las implicaciones sociales del código amoroso.

La traducción del *sentimiento* amor al plano social como un *medio de comunicación*, se manifiesta cuando en una *interacción* entre amantes cada *operación*, cada acto, cada *observación* con las que uno de ellos reproduce las secuencias de sus aconteceres se verifica simultáneamente en el otro como condición de su propia reproducción (Luhmann;1985:168).

Ego ama cuando la experiencia de Alter es el motivo por el cual Ego observa más allá de sí mismo y actúa. Por lo tanto es el amor es el medium de la construcción del mundo con los ojos del otro (C.E.B;Op.cit:22).

De esta manera (Cf.Luhmann,1985:10) el *código comunicativo* estimula la génesis del *sentimiento* correspondiente, pero no es su equivalente ni tampoco lo determina. Un *sentimiento*, como veíamos anteriormente, implica un procesamiento de la *información* que ejecuta el *sistema psíquico*, o dicho de otra manera, el individuo y no su *entorno social*, aunque, como también ya expuse, éste no representa un tipo de externalidad intrascendente o indiferente al respecto, sino que forma parte de las condiciones *entornales* que garantizan la evolución exitosa de cualquier *sentimiento*. De ese modo, cuando un *sistema psíquico* experimenta un *sentimiento* no existen posibilidades para que prescinda de la *comunicación* (no obstante de que la *sociedad* como *entorno* le represente un plano más complejo y menos organizado) toda vez que para que un *sentimiento* opere necesita acoplarse a las *formas y estructuras comunicativas*.

3.2.2 Cultura como semántica

En ese contexto, si el *lenguaje* representa el *medium* que permite que *comunicación* y *conciencia* se estructuren a sí mismas, incluyendo la posibilidad de gatillar cambios estructurales concordantes en cada una de ellas mediante *irritaciones* mutuas que no pueden ser entendidas

como instrucciones o determinaciones, la *cultura* (Luhmann;1998:161) constituye:

Un requerimiento que sirve de mediador entre interacción y lenguaje-una especie de provisión de posibles temas listos para una entrada súbita y rápidamente comprensible en procesos comunicacionales concretos. Llamamos a esa provisión de temas *cultura* y cuando ésta se ha almacenado especialmente para fines comunicativos, *semántica*. La semántica es digna de conservarse y, por lo tanto, es una parte de la cultura, cuando nos transmite la historia de los conceptos y las ideas. La cultura no es un contenido de sentido necesariamente normativo, pero sí una determinación de sentido (reducción) que hace posible distinguir, dentro de la comunicación dirigida a temas determinados, entre aportaciones adecuadas e inadecuadas, o bien entre un uso correcto o incorrecto de los temas.

La *cultura*⁶⁰ para Luhmann (Cf.1999:192,203 y 206) debe pensarse a partir de una *observación* de segundo orden, en la que no se trate de ubicar objetos en el mundo sino de responder a la pregunta de cómo es que un *observador* observa al *observador*. Específicamente, considera que la *cultura* es la *memoria* de los *sistemas sociales* y, sobre todo, del *sistema social* llamado *sociedad*. Precisa que como *memoria sistémica* la *cultura* es un producto colateral de la *comunicación* que sólo puede ser usada y reproducirse en el presente.

Dado que un sistema que trabaja con una memoria, se reproduce de momento a momento de manera nueva, la memoria no puede configurar ninguna masa fija de signos, que en algún lugar (...) se encuentran almacenados. Se trata más bien de capacidades de operación con grandes volúmenes que permanentemente tienen que desechar para volver de nuevo a impregnar. Por eso precisamente la memoria no se puede describir como un archivo, en el cual se conserva el pasado y que mediante un orden particular pueda ser encontrado. (...) Un sistema que puede servirse de memoria, discrimina permanentemente entre olvidar y recordar. Estructuralmente es necesario (y esto por razón precisamente de la memoria) el que se olvide permanentemente, para dejar libres las capacidades para la recepción de nueva información, dado que el permanente estar recordando podría conducir en poco tiempo al autobloqueo. (Ídem

⁶⁰ De acuerdo con Dockendorff (2006:47) para Luhmann el concepto de *cultura* era demasiado expansivo y llegó a adquirir una amplitud incompatible con la exactitud que requieren los conceptos científicos, de modo que no le otorgó un lugar central entre sus categorías teóricas no sólo por su extensión e imprecisión sino porque, según el autor, se lo había tratado como descripción de algo cuya existencia no se pone en duda y, por ende, no se había entendido como una *observación*.

204y205).

Para nuestros fines de análisis la *cultura* entendida como *semántica*, o dicho de otra manera, como provisión de temas que sólo pueden actualizarse en el presente, constituye una *irritación social* muy particular que se visibiliza cuándo los *sentimientos* se comunican (directa e indirectamente) y los *sistemas personales* deben echar mano de una *semántica* afectiva *ad hoc*. El proceso de conformación y reproducción de esos plexos de temas disponibles para la *comunicación*, está atravesado por los factores temporal y espacial de las *interacciones*. Así, coincido plenamente con Dockendorff (2006:48) en cuanto a que:

(...) el concepto de cultura permite observar que las selecciones contingentes de *alter* y *ego* no se realizan a partir del horizonte total del sentido, sino que se establecen a partir de una reducción de aquel, correspondiente a un lugar y momento histórico delimitados. De este modo, el concepto de cultura permite especificar mejor la situación de doble contingencia en que se encuentran *alter* y *ego*, puesto que al compartir un horizonte restringido del sentido se hace más probable la improbabilidad propia de la comunicación.

Sobre este punto, conviene retomar lo referido por Galindo (2011:51) respecto a la necesidad de visibilizar la existencia de las ofertas de *sentido* que se actualizan o no (mediante el cumplimiento o incumplimiento de *expectativas sociales*⁶¹) en cualquier relación *doblemente contingente*, en la cual necesariamente deben emplearse *semánticas* particulares que vuelvan más o menos probable la aceptación de la oferta en cuestión.

Así, por ejemplo, sin importar cuánto tiempo lleve cortejando a la chica de sus sueños, el

⁶¹ Recordemos que por *expectativa* Luhmann entiende una referencia de *sentido* que se utiliza de manera densificada para conectar las operaciones sistémicas, (Luhmann;1998:107) seleccionando y delimitando con ello la complejidad que es posible procesar. Esta densificación o condensación del *sentido* se logra a través de su generalización, lo cual permite que la conectividad de las operaciones sistémicas se constituya de una sola manera en exclusión de muchas posibles.

enamorado nunca podrá estar cien por cien seguro de que ésta le corresponderá cuando le declare sus sentimientos. (...) es altamente probable que si el enamorado se le declarara a la chica en la primera cita, su empresa no tendría éxito. No cabe duda de que la probabilidad de éxito será mayor si el muchacho se da tiempo para cortejar a la chica apoyado en los medios simbólicos de que dispone la sociedad (cabría decir la sociedad occidental) para reducir la contingencia en estas situaciones. Así, el enamorado podrá recurrir a la semántica de amor y a todos los medios simbólicos que sirven para demostrar la sinceridad y profundidad de los sentimientos (flores, chocolates, poemas, etc.). Es evidente que el mero empleo de la semántica del amor no puede garantizar al enamorado que sus sentimientos serán correspondidos. Sin embargo está claro que su oferta de sentido tendrá más probabilidades de éxito si regala flores que si comienza a dar órdenes a la chica para que ésta lo obedezca o si busca pagarle un "salario" por ser su novia. (Idem51y52)

Retomando este singular ejemplo, efectivamente nada garantiza que el uso de la *semántica* amorosa en la *interacción* se traduzca en el surgimiento de los *sentimientos* correspondientes en los *sistemas psíquicos* que se mantienen en el *entorno*, toda vez que se trata de dos circuitos operacionales completamente independientes que no se determinan mutuamente. Sin embargo, considerando que las *estructuras de expectabilidad*, tanto *sociales* como *psíquicas*, (mediante las cuales se enlazan recursivamente las *operaciones comunicativas y conscientes*) se originan y reproducen en la *interpenetración humana íntima*, el empleo de la *semántica* amorosa representa una potente *irritación* para la formación del amor como *sentimiento* en la *conciencia*. Concretamente, ello puede ocurrir cuando la condensación del *sentido* actualizada posibilita que el propio *sistema interactivo* observe a su *entorno* como idéntico y se empeñe en confirmar esa condición subsecuentemente (Cf. Luhmann 1999:205), perturbando constantemente de esa forma a las *conciencias* involucradas.

Simultáneamente, la *cultura* entendida como *memoria* de la *sociedad* implica que los *sistemas sociales*

recuerden u *olviden* cierta *información* para adaptarse a sí mismos. Luhmann (Cf.1999:205y206) sostiene que por ello, la *memoria sistémica* consiste en una función de *compensación*, que equilibra la minimización temporal de la actualidad operativa, y para esto se sirve de la utilización de altas libertades *selectivas* que discriminan entre *olvidar* y *recordar*. Resulta evidente que el desarrollo problemático de la *cultura* en este sentido se encuentra estrechamente vinculado con la teoría de la *evolución social* luhmanniana.

En términos generales, la *evolución* explica cómo los *sistemas sociales* transforman sus propias *estructuras* a partir de la *distinción* de tres mecanismos básicos: *variación*, *selección de variaciones* y *estabilización*. Estas tres *distinciones* deben pensarse en *sentido circular* y no con base en una *causalidad lineal* ya que la posibilidad de *variar* requiere *selecciones estabilizadas*, así como la *estabilización* de cambios es posible sólo con base en mecanismos que aseguran una *selección* de las *variaciones* que se presentan (Cf.C.E.B;1996:79). *Variación* y *selección* designan acontecimientos mientras que la *restabilización* (*estabilización*) se refiere a la *autorganización* de los *sistemas* evolucionados, que asimismo constituye un requisito indispensable para que la *variación* y *selección* sean posibles (Luhmann;2007:336). Nuevamente la recursividad se hace patente.

El núcleo central de la *evolución social* radica en que sea posible o no que la *selección* incida directamente en las *estructuras sistémicas*, afirmando ("*recordando*") *variaciones* de *expectativas sociales* que puedan ser lo suficientemente densas para formar *estructuras*, o bien, desechándolas ("*olvidándolas*") rechazando las novedades que presentan por carecer de la suficiente capacidad de *enlace* para la formación de *estructuras*. La *estabilización* de *variaciones* tiene lugar cuando las

selecciones se integran a la *estructura* y entonces logran condensar *expectativas* para orientar el *sentido* del operar sistémico, es un estado del *sistema* que está evolucionando después de una *selección* que ha resultado positiva o negativa. (Ídem:358).

La *cultura* como la *memoria* de los *sistemas sociales* que se constituye en una reserva *semántica* de temas para la *comunicación*, es el resultado directo de los procesos de *evolución social*. Ello implica que su constitución es un proceso altamente contingente porque opera mediante una constante *variación* de contenidos y referencias de *sentido*, al tiempo que paradójicamente, también posee capacidades de *retención* que posibilitan la *selección* y *estabilización* de esos mismos plexos de *sentido* condensados en *expectativas sociales*.

La memoria es ella misma producto de la evolución, aunque no es capaz de recordarlo. En lo que ha sucedido ella construye una diferencia temporal autoconstruida con la cual más o menos concuerda. Las formas en las cuales esto sucede (las distinciones con las que la memoria trabaja) evolucionan con la evolución y luego tienen efectos sobre ella. Sin embargo, no producen una imagen de la evolución, no la representan; por eso tampoco pueden controlarla. El futuro permanece indeterminado e imprevisible. Aunque la memoria puede por lo menos proponer el futuro como ámbito de posibles oscilaciones, (...)

La evolución es y sigue siendo imprevisible. La memoria no puede cambiar nada de eso. Sólo puede ajustarse a ella con diversas formas—de acuerdo a los coeficientes de irritación y aceleración que resultan del proceso evolutivo. **La cultura** que se instala a sí misma en sí misma (no aprensible ya de manera ontológica) **parece ser la forma que la memoria de la sociedad ha inventado y adquirido para ajustar las construcciones de la historia (y las perspectivas de futuro de la sociedad)** a las condiciones derivadas del paso hacia el primado de la diferenciación funcional y con la amenaza de colapso de la distinción estabilidad/variación. De tal suerte que se justifica (y es además argumentable) mantener un uso lingüístico ya introducido y **denominar a la evolución de la sociedad como “evolución sociocultural”** (Luhmann; 2007:469). (Las negritas son mías)

En síntesis, para observar a la *cultura* como horizonte de realización de la *habilitación social* del

sentimiento, un primer nivel consiste en el examen de las *formas* en que se emplean *semánticas* afectivas específicas, en *sistemas interactivos* donde se actualicen *comunicaciones* que tematizen *sentimientos (comunicaciones afectivas)*. Eso sucede a través del mecanismo de la *doble contingencia*, cuando los integrantes de la *interacción* actúan como *alter/ego* comunicacionales generando una *interpenetración humana íntima*, en la cual lo que para uno de ellos resulta relevante también lo suele ser para el otro, justo como cuando los amantes pueden hablar de sí incansablemente porque todas las vivencias tienen suficiente valor para ser transmitidas y todas ellas encuentran resonancia comunicativa entre ambos (Luhmann; 1985:168).

Simultáneamente, un segundo nivel de observación se orienta hacia el análisis de la *evolución sociocultural* de las *variaciones* en las *semánticas afectivas*, así como en los procesos de *selección y estabilización* de *expectativas sociales*. Hay que destacar que, como en el caso de cualquier otra *información* que potencialmente pueda llegar a comunicarse, las *expectativas sociales* que orientan el curso de la *comunicación afectiva* también requieren de periodos de tiempo considerables para 1) *densificarse* y aumentar las probabilidades de ser *actualizadas*, es decir, *recordadas* por los *sistemas interactivos* o 2) ser *olvidadas* por carecer de suficiente *conectividad* para ser *seleccionadas y estabilizadas* en las *estructuras sistémicas*.

Medios como el cine y la televisión ampliaron enormemente la difusión de *semánticas afectivas* específicas⁶², posibilitando con ello la *variación, selección y estabilización* de bagajes temáticos sentimentales diversos, así como nuevas *formas* de *irritación social* para la *habilitación* de *sentimientos*

⁶² Particularmente en Occidente.

en las *conciencias*. Ese proceso continúa, muy especialmente a través de la red global de *información* que representa internet. Por ejemplo en el caso del amor, hoy en día a través del uso del correo electrónico, los *chats* e incluso los foros públicos de discusión, muchos hombres y mujeres se conocen y se sienten fuertemente atraídos (Cf.Gwinnell,1999:18). Así, una tarea importante para observar el curso de la *evolución sociocultural* de la *comunicación afectiva*, requiere focalizarse en el análisis de las ofertas de *sentido* de los *medios de difusión*, particularmente, los de *comunicación* de masas como internet.

**El sistema de la *interacción amorosa*:
el amor como *comunicación afectiva*.**

A partir de lo expuesto en el capítulo previo, el presente consiste en la observación de un espacio social de *habilitación social* particular: los *sistemas de interacción amorosa*. Recapitulando, el *amor* desde el punto de vista social sistémico-constructivista que recupero, no consiste en un *sentimiento* sino en una *estrategia comunicativa* derivada de la *evolución social*, *doblemente contingente* y cuyo principal objetivo es reducir *complejidad* para garantizar el flujo de la propia *comunicación* que se instaura en los *sistemas interactivos*.

En este tipo de *sistemas* la *comunicación* adopta el carácter de *afectiva* cuando tematiza los *sentimientos* que operan en los *sistemas psíquicos* (situados en el *entorno interactivo*), de entre los cuales opto por recuperar el caso del *amor*. Así, mi objetivo no se concentra en la comprensión del *sentimiento amor* sino en la caracterización de la *comunicación* desplegada en torno a él en los *sistemas de interacción*. La *comunicación afectiva* que funciona aquí es una potente *irritación* para la operación de la *conciencia* que experimenta el *sentimiento amor*.

De esa forma, en lo que sigue también exploro someramente de qué manera este tipo de *comunicación* perturba a los *sistemas psíquicos* en la formación de *expectativas* o *pretensiones* implicadas en la emergencia, continuidad o modificación de *constructos personales* sobre los que se

fundan *sentimientos* como el *amor*. Para ello, como anteriormente referí, opto por transitar sobre dos ejes de *irritación comunicativa* específicos, el *lenguaje* y la *cultura* entendidos desde la óptica luhmanniana.

En suma, el principal objetivo de este capítulo es dar cuenta de algunas condiciones que hacen posible que ciertas *estructuras comunicativas* y *psíquicas* surjan y luego funcionen armonizadamente gracias a la *interpenetración sistémica*, garantizando por un lado *interacciones amorosas* y, por otro, *sentimientos* que operan en los *sistemas psíquicos* involucrados en ellas, como es el caso del *amor*.

4.1 Condiciones de posibilidad del *amor*

Como antes señalé, cuando hablamos de *amor* desde una óptica luhmanniana nos referimos a un *m.c.s.g* o en otras palabras, a un *código simbólico*, una clave que informa de qué manera puede establecerse una *comunicación* positiva íntima a través de una *diferencia semántica* fundamental⁶³. El *amor* desde este planteamiento (Cf.Luhmann;1985:91) tiene que hallarse en condiciones de realizar una función *generadora de información* para poder operar *comunicativamente* en los *sistemas interactivos*, tiene en consecuencia que hacer *comprensibles* como *información* todas las vivencias, experiencias y actos que los *sistemas personales* (como *alter/ego comunicacionales*) se atribuyen mutuamente.

⁶³ Luhmann (1985:91 y 92) ahonda sobre esto cuando refiere que: El código semántico precisa de *diferencias* que fundamenten el concepto de algo en calidad de *información*; pero, por otra parte, esas *diferencias* solamente tienen realidad en el proceso de elaboración de la *información* y sólo mediante ese proceso, además, influyen sobre el *sistema*. Visto desde la perspectiva de una evolución teórica, el *sistema social* perfecciona su disposición a la elaboración de la *información*, mediante la diferenciación de *diferencias* que son adaptadas a determinadas funciones o a grupos de *interacción* y se perfilan convenientemente frente a las demás posibilidades de obtención de datos con valor informativo.

En opinión de Luhmann (Cf:Ídem:10y13), el *amor* como *estrategia comunicativa (m.c.s.g)* surgió de lo que denominó un “doble proceso de acumulación” acaecido en la Modernidad, especialmente en la segunda mitad del siglo XVII, cuando se presentó la posibilidad de establecer un mayor número de relaciones impersonales pero al mismo tiempo de intensificar las que no lo eran, es decir, las relaciones personales.

En las relaciones sociales el impulso personal no puede extenderse, sino que ha de intensificarse. En otras palabras, ese impulso hace posible unas relaciones sociales personales en las que destaquen ciertas cualidades individuales o, preferentemente, todas las cualidades de una persona individualizada. Vamos a designar a esas relaciones con el apelativo conceptual de *interpenetración humana*. En el mismo sentido podría hablarse de *relaciones íntimas*. (Ídem:14).

Como respuesta a esa transformación social es posible advertir un fenómeno emergente referido al surgimiento del *amor* como *m.c.s.g* para hacer frente al problema de posibilitar, atender e impulsar el tratamiento *comunicativo* de la *individualidad* (Ibid:15). En ese sentido, la *comunicación amorosa* que surge en la *intimidad*⁶⁴ no posee un *código* tecnificado⁶⁵ sino que necesita hacer referencia a la persona para poder diferenciar entre lo que es *amor* y lo que no lo es. Ante

⁶⁴ Para Luhmann (Cf. 1998:210 y 211) la *intimidad* surge en la medida en que más ámbitos de la vivencia personal y del comportamiento de un individuo son accesibles y relevantes para otro; y cuando esta situación se vuelve recíproca, lo cual sólo es posible por atribución personal. La *intimidad* exige comportamientos atípicos que no se pueden prever del todo, que no son rutinarios y representan formas sociales que soportan una creciente individuación de la persona y el reconocimiento de dicha individualidad en los contactos sociales.

⁶⁵ De acuerdo a lo expuesto por Elena Esposito (Cf:C.E.B:40y41), con *código* se entiende una regla de duplicación que permite relacionar toda entidad que caiga en su campo de aplicación con una entidad correspondiente. Con base en el *lenguaje*, esto es válido para los códigos de los diversos *sistemas* de funciones basados siempre en un *esquema binario*. Los *esquemas binarios* son tipos específicos de *distinciones* caracterizadas por un rígido binarismo con exclusión de terceros valores. Una característica de la binariedad es por lo tanto una drástica reducción, que restringe la gama infinita de las posibilidades a dos únicas opciones relacionadas mediante una negación. También se dice que una distinción que satisfaga esta condición es *tecnificada*, entendiéndose como *técnica* el aligeramiento de los procesos de elaboración de informaciones relacionadas con el hecho de que no se toman en consideración todas las referencias de sentido implicadas.

todo, el *amor* permite *distinguir* entre lo que está incluido en la *intimidad* y lo que indica ausencia de ésta(Cf. C.E.B;Op.cit:22).

La *intimidad* amorosa (Cf. Luhmann;1985:145) actúa así como un caos estructurado, que da un nuevo empuje a la *individuación*. Incluso, cabe señalar que (Luhmann;2005:47) desde el comienzo de una relación amorosa las *formas* que va adoptando el vínculo pueden interpretarse como prueba y aprendizaje de relaciones de *confianza*⁶⁶ en el contexto de una *intimidad* que va creciendo progresivamente y sobre la que se afianza un lazo amoroso, *comunicativo* y *psíquico*, gracias a la *interpenetración humana* en la que tiene lugar.

Para el sociólogo alemán (Cf.1985:17), ese proceso responde a la necesidad que los *sistemas personales* presentan cuando para encontrar su propia confirmación requieren ubicarse en un mundo cercano, en un medio comprensible que inspire *confianza* y que por lo tanto puedan considerar como *íntimo*⁶⁷.

⁶⁶ La *confianza* ocurre dentro de un marco de *interacción* que está influenciado tanto por la *personalidad* como por el *sistema social*, y no puede estar asociado exclusivamente con uno y otro (Luhmann;2005:9). Confiar constituye un recurso que se actualiza entre personas, primordialmente en el espacio de las *interpenetraciones humanas íntimas*, de modo que puede intervenir simultáneamente tanto en la operación de los *sistemas psíquicos* como de los *sociales*. Desde el planteamiento luhmanniano pueden distinguirse dos tipos de *confianza*, la personal y la sistémica, aunque ésta última puede abarcar a la primera cuando se conceptúan *sistemas personales*. En cualquier caso, en la *confianza* prevalece una función básica que se refiere a la reducción de complejidad como precondition para el enlace de las operaciones de la *conciencia* o la *sociedad*. Específicamente la *confianza* no es un *sentimiento* ni tampoco un *medio de comunicación* sino un recurso que, de acuerdo al sistema que lo acoge, posibilita el procesamiento de sus operaciones. Sin embargo, para los fines de este trabajo, únicamente haré alusión a la *confianza* en términos de la operación de los *sistemas sociales* (interactivos) y no *psíquicos*.

⁶⁷ "(...) el individuo necesita experimentar la *diferencia* entre su mundo próximo y su mundo lejano, la *diferencia* entre sus vivencias, sus evaluaciones y sus formas de reacción y las constituidas de manera anónima. Y lo precisa de igual modo para todos los horizontes de valor, para así poder captar la inmensa complejidad y la contingencia de todo aquello que se anuncia como posible." (Luhmann;1985:17).

Curiosamente, Georg Simmel apuntó en su obra interesantes antecedentes conceptuales armonizables con la noción de *intimidad* luhmanniana. Para este sociólogo, según lo refiere Sabido (Cf.2013:109), un vínculo de carácter íntimo implica antes que nada una *tonalidad* individual que se funda en la consideración de que esa relación se distingue de las demás. Quienes establecen una *relación íntima* comparten determinado tipo de conocimiento, un tipo de saber interpersonal, por ejemplo los secretos en común que no compartirían con nadie más⁶⁸.

En ese contexto, el *amor* no puede tener lugar en otro estrato de *interacción* que no sea uno que involucre *comunicación* íntima, ya se trate de *interacciones* copresenciales ó *versiones reducidas* de *interacción* mediadas por internet. Ante ello, el amor se constituye en una *comunicación* sobre acontecimientos de relevancia personal que presenta un doble aspecto: de *autoexistencia* y de *proyecto de mundo* (Cf. Luhmann;1985:18).

(...) quien participe de ello como *alter ego* se compromete en ese doble sentido, en su nombre y en el de los demás. Así, es condición necesaria para la diferenciación dentro de un mundo privado común que cada uno pueda llevar parcialmente sobre sus hombros el mundo de los demás, puesto que a él mismo se le asigna allí una posición especial; ya que en ese mundo de los otros se adelanta y perfila aquel que será amado. (Ídem)

Es por eso que la *comunicación amorosa* que surge en la *intimidad* es altamente improbable de ocurrir, ya que las posibilidades de que los *sistemas personales* puedan establecer un vínculo

⁶⁸ Viviana Zelizer aporta una definición de relaciones íntimas que también resulta sugerente en este contexto, señalando que en ellas destacan los: "(...)conocimientos específicos que sólo una persona posee y de atenciones particulares que sólo una persona brinda, conocimientos y atenciones que no son abiertamente accesibles a terceros. Los conocimientos implican elementos como secretos en común, rituales interpersonales, información corporal, conciencia de la vulnerabilidad personal y recuerdos compartidos de situaciones vergonzosas. Las atenciones incluyen componentes tales como expresiones de cariño, servicios corporales, lenguajes privados, apoyo afectivo y corrección de defectos vergonzosos. Las relaciones íntimas así definidas dependen de diferentes grados de confianza." Véase, La negociación de la Intimidad. FCE. Argentina 2009.

comunicativo de esa naturaleza -en el cual se exponga el mundo propio (la tematización del yo) y que éste entrañe valor *informativo* para el *alter* al que se proyecta (y viceversa)- siempre son bajas, no sólo por la incertidumbre que la altísima *individuación* de ese proceso involucra sino también porque el *amor* como *m.c.s.g* depende de la producción de un *excedente sensorial*⁶⁹ que no es *comunicativo* ni por tanto social, pero del cual depende el nacimiento y preservación del *amor* como *comunicación afectiva* (Cf. *Ibidem*:39).

Se trata de otro tipo de operación que Luhmann (Cf.1998:369) definió como una ganancia de *información psíquica* que no requiere ser *comunicada* a pesar de que en los *sistemas* de *interacción* se transforma en un fenómeno social: me refiero a la *percepción* que se vuelve *doblemente contingente* cuando se puede *percibir* que el otro nos percibe y que a su vez "sabe" que uno hace lo mismo.

La observación del otro constituye una exigencia y hay que prestar especial atención a toda señal que éste ofrezca (queriendo o sin querer) como indicación de una posibilidad de ofrecimiento amoroso; esto es algo que se incluye entre las reglas más importantes de la semántica clásica del amor. La base fundamental en que descansa es el hecho de que sólo una atención continuada y una permanente predisposición a la aceptación del otro pueden estar en condiciones de **simbolizar** el verdadero amor. (Luhmann;1985:40)

De ese modo, si bien las *posibilidades comunicativas* para el surgimiento del *amor* son escasas y están relacionadas con otras de carácter *psíquico*, a través de la *simbolización* generalizada de su *código comunicativo* (que justo por esa improbabilidad no puede tecnificarse sino que se encuentra en función de la consideración de la *individualidad* del compañero con el que se interactúa amorosamente) el *amor* se constituye en una *semántica* que sortea una *doble improbabilidad* cuando

⁶⁹ Que por supuesto involucra la corporalidad de los amantes, tanto en el plano fisiológico como en el simbólico.

hace probable lo de por sí ya improbable tanto para *ego* como para *alter*.

4.2 Atipicidad del código

Conceptualmente, en principio conviene entonces observar que el *m.c.s.g amor* surge en la *interpenetración humana íntima*, en donde no opera como un *sentimiento* sino como un *código de comunicación* de acuerdo con cuyas reglas se **expresan**, se **forman** o se **simulan** determinados **sentimientos** en la *interacción*. (Cf. Ídem:21)

En principio, el amor da color a la experiencia que resulta de la propia vivencia y con ello modifica el mundo en su calidad de horizonte de experiencia y acción. **El amor es la conversión de la relación secular subjetiva y sistematizada del otro en algo íntimo. Con él se transfiere una particular fuerza de convicción a lo que el otro vive, o podría vivir. Sólo en segunda línea el amor queda motivado para actuar y, cuando lo hace, no es en busca de sus efectos concretos, sino por su propia expresividad simbólica, pues el amor elige su significación expresiva o se insinúa como ratificación plena de lo extraordinario de ese mundo en que uno se sabe parte de la unidad con el ser amado (y con nadie más);** del mundo de los gustos comunes, de los relatos comunes, de las desviaciones comunes, de los temas comentados y de los acontecimientos evaluados. Lo que llama a la acción no es la búsqueda de un beneficio deseado, sino la innaturalidad de un proyecto de forma de vida sintonizado por entero hacia la individualidad de una persona, que sólo así puede existir. Cuando se trata principalmente de "dar", el amor significa permitir al otro dar algo por ser él como es. (Íbidem:28, resaltado fuera del original.)

Las *interacciones amorosas* son así *sistemas* en los cuales se obtiene y elabora *información* a través de la confirmación de la unidad de un *mundo común* (Cf.Ídem:185). Para dejar más en claro este razonamiento hay que recalcar que Luhmann expone las *funciones comunicativas* del medio *amor* en razón de que la diferenciación de cualquier *m.c.s.g* sigue una *binarización* que consiste en dos posibilidades de atribución: *externa* o *interna* Sobre este punto, el sociólogo alemán precisa señalando que:

Puesto que la comunicación sólo puede observarse cuando se distingue entre información y darla-a-conocer, se puede poner el acento de la atribución o en la información (vivencia) o en el darla-a-conocer (acción). Y eso es válido para los dos lados: para aquel que inicia la comunicación y para aquel que en consecuencia debe decidir sobre la aceptación o el rechazo de la comunicación. Si una selección se atribuye (no importa por quién) al propio sistema, entonces estamos hablando de *acción*; si al entorno, de *vivencia*. De manera correspondiente se distinguen entre sí los medios de comunicación simbólicamente generalizados dependiendo de si ambas posiciones sociales (ego y alter) se asumen o desde la vivencia o desde la acción. (Luhmann;2007:260)

En consecuencia la constelación de *atribuciones* en las que se inscriben los medios de comunicación simbólicamente generalizados es:

-----	Vivencia de Ego	Actuar de Ego
Vivencia de Alter	Verdad, valores	Amor
Actuar de Alter	Propiedad, dinero, arte	Poder, derecho.

El m.c.sg. amor está ubicado en una particular posición en esta constelación: el experimentar (*vivenciar*) de *Alter* (amado/a) hace *actuar* a *Ego* (amante) (Cf.C.E.B;op cit:22). Así, lo característico del amor es que estructura el problema de la *atribución en exigir de Ego un actuar que vaya en el sentido de las vivencias de Alter*⁷⁰. La máxima para la elección de las acciones de Ego sería aquí: ¿cómo me ve Alter en su vivencia interior? O ¿quién puedo ser yo, para que mi acción confirme las selecciones vivenciales de Alter? Y no, por ejemplo, ¿cómo

⁷⁰ Luhmann anota (1998:98) que: "Mediante la distinción entre vivencia y acción resulta posible diferenciar la reproducción de **sentido** de la reproducción del **sistema**. La atribución designada como vivencia, que incluye vivencia de la acción, sirve a la reproducción del sentido, pues se trata de la actualización y virtualización que continúa (...) La atribución designada como acción, que incluye la acción que prepara y busca la vivencia, sirve a la reproducción del sistema social al fijar los puntos de partida para más acciones. Se puede decir también que **la vivencia actualiza la autorreferencia del sentido; la acción actualiza la autorreferencia de los sistemas sociales**, y ambas se mantienen separadas y entrelazadas mediante rendimientos de atribución." (las negritas son mías).

actúa *Alter*, qué es lo que ha hecho, cuánto me satisface? (Luhmann;1998b:113-114)

Sin embargo, (Cf. Luhmann;1985:27) el amor como m.c.s.g no debe entenderse como una reciprocidad de actos alternativamente satisfactorios para cada uno de los amantes ó como una total predisposición a cumplir recíprocamente los deseos del otro. En principio, el amor se orienta por la *vivencia* (*Alter* ama a *Ego* por ser lo que es [atribución al entorno]) para luego transitar hacia la *acción* "no en busca de sus efectos concretos sino por su expresividad simbólica". Justo por ello, improbabilidad que debe sortear *Alter* es que *Ego* acepte su experimentar como base del propio actuar: *Ego* ama cuando la experiencia de *Alter* es el motivo por el cual *Ego* observa más allá de sí mismo y actúa. (Cf.C.E.B:op cit:22).

Por ejemplo, en un caso imaginario, una chica ama a un chico que ha sido su amigo por mucho tiempo. Lo ama porque es un hombre inteligente, noble, guapo, etc; (*vivencia*) y se "arriesga" declarándole sus sentimientos (comunicándole su *experiencia*) para proponerle iniciar una relación amorosa (*acción*). El chico procesa "internamente" la oferta (*experiencia*) y luego puede comunicar a su hasta entonces amiga, una decisión (*acción*), o bien puede no hacerlo y simplemente no comunicarle nada ni volverla a ver. Desde mi punto de vista, este caso sirve para ejemplificar no sólo la constelación de *atribuciones* característica del *amor* como *m.c.s.g* sino también aquello que Luhmann (Cf.1985:24) denomina la *asimetría* de este medio, cuando el que ama, que debe ratificar su selección individual, se ve obligado a *actuar* mientras que el que es amado sólo tiene que experimentar la *vivencia* de su amante.

No obstante, es importante apuntar que este procesamiento de selecciones no debe ser visto como algo sustancial ya que toda atribución es siempre dependiente de la observación por parte de un sistema (Galindo;2008:82). En ese sentido, el amor se dirige a *un yo y un tú*, en tanto que ambos estén en relación de amor, es decir, que tal relación se haga posible alternativamente⁷¹ (Luhmann;1985:148)

Esa orientación amorosa recíproca debe permanecer opaca a los propios amantes y de hecho lo hace mediante la operación de un símbolo rector: la *pasión*, con la cual se expresa que se “padece” algo que no es posible cambiar y de lo que no pueden rendirse cuentas, un “algo” que conmueve a los amantes a estar juntos pero que no depende de sus voluntades sino de una necesidad que les rebasa⁷². Sobre este mismo punto, Luhmann (Cf. Ídem:28) refiere que las *funciones comunicativas* del *amor* no están formuladas sino únicamente *simbolizadas*.

No está prescrito que el amante, como tal, tenga que acreditar la existencia de un mundo privado frente a la opinión pública; pero el amor se escribe con símbolos que expresan que eso es lo que sucede cuando se ama. (Ibidem).

En su germen central la *pasión* implica la posibilidad de comportarse en asuntos amorosos de manera totalmente libre de cualquier responsabilidad social o moral. Sin embargo, la situación cambia cuando la *pasión* encuentra reconocimiento social y es considerada como una especie de

⁷¹ En este punto, la explicación que ofrece el sociólogo alemán coincide con lo expuesto por Giddens (op.cit;12) respecto a que el amor romántico presupone que se pueda establecer un lazo emocional duradero con el otro sobre la base de cualidades intrínsecas en este mismo vínculo.

⁷² Esta noción de la *pasión* debe ser entendida como una particular *forma semántica* que se actualizó con fuerza a partir del siglo XVIII. El propio Luhmann (Cf;1985:65) destaca que antes, en la Edad Media, la *pasión* se entendía como una autoactivación sensorial del cuerpo humano que era objeto de los individuos virtuosos.

institución y esperada como condición previa necesaria para la formación de *sistemas sociales*; cuando se espera, e incluso se provoca, sucumbir bajo su influjo (contra el que no se puede hacer nada) (Cf. Luhmann;1985:64y65). En ambos casos la *cultura* incide poderosamente para que la semántica de la *pasión* se instaure, como más adelante revisaré.

Por ahora, cabe preguntarse qué papel desempeña la *pasión* como símbolo rector del amor. Como en el caso de cualquier otro *m.c.s.g.*, también en el amor tiene que ser posible fijar ciertas condiciones para que se den *comunicaciones* exitosas, para lo cual en principio es necesario tener claridad sobre cuándo puede distinguirse una *comunicación* como amorosa.

El concepto de *programa* (Cf.Luhmann;2007:294) permite definir esa situación porque establece en qué circunstancias la *atribución* de los valores positivo y negativo de un *código* es correcta o incorrecta. Para el caso del *amor*, considerando que se carece de un *código* tecnificado, parece que el recuerdo de una *historia común*, mediada por la *pasión* y sus excesos, asume esa función.

En el caso del amor se hace evidente hasta qué punto la pasión obliga a entrar a su servicio a otros medios, opuestos y contradictorios entre sí: presencia y/o ausencia del amado (de la amada), esperanzas, dudas, audacia y temor, rabia, respeto...todo ello sirve al amor para su propio fortalecimiento. La unidad del amor se convierte en una presentación-marco para describir las paradojas de la práctica vital. (Luhmann;1985:67)

En consecuencia, la *programación amorosa* es atípica, inestable y paradójica en correspondencia a los comportamientos *íntimos pasionales* que la caracterizan. Ello es evidente, por ejemplo, cuando conductas que aparentemente debilitarían al *amor* frecuentemente lo refuerzan⁷³.

⁷³ La antropóloga estadounidense Helen Fisher entiende estos casos como resultado del "efecto Romeo y

En ese sentido, este tipo de *programación* responde a comportamientos sociales que no se pueden prever porque están sustentados en una altísima *individuación* de la persona y que comienza desde el principio al margen de un orden establecido, especialmente con el reconocimiento de la irracionalidad, el error y la inestabilidad (Cf. Ídem:36)

El amor puede presentarse de manera superficial, casual, como una contingencia, pero normalmente no como una contingencia doble. Tiene que ser ayudado incluso para aumentar la fuerza del propio sentimiento durante el proceso de cortejo y seducción. La indefensión para con la propia pasión, y frente al refinamiento que se muestre en relación con la pasión del otro, se unen para formar una dependencia ascendente graduada: cuanta más pasión, más circunspección, mayor profundidad en el examen de la planificación de la conducta- esto con referencia a las dos partes cuando ambos están todavía inseguros de la pasión del otro y, por consiguiente, viven la situación común como una situación asimétrica (Ibídem:67)

Aunque no exista un *código* tecnificado que oriente el flujo del medio *amor* y que en razón de ello su *programación* sea inestable, cuando la *pasión* y sus excesos como *símbolos rectores* hacen presencia, existe una condición que puede caracterizar al decurso de las *comunicaciones* amorosas referida a que:

(...) **el amor totaliza**; hace relevante todo lo que depende o se relaciona de algún modo con la amada, incluso cuando se trata de una bagatela. **Da valor a todo cuanto entra en su círculo de visión.** La vivencia y la acción de la amada, conjuntadas, exigen una observación continua y un permanente examen, partiendo de la base de esquemas tales como amor/indiferencia o amor sincero/amor insincero. (Idem:74, resaltado fuera del original)

Julietta", ya que consisten en el hecho de que cualquier tipo de adversidad tiende a intensificar la pasión amorosa. Por ejemplo, refiere que: Las barreras sociales o físicas encienden la pasión romántica. Nos permiten prescindir de los hechos y centrarnos en las maravillosas cualidades del otro. Incluso las discusiones o las rupturas temporales pueden resultar estimulantes(...).Si el enamorado está casado con otra persona, si vive al otro lado del océano, si habla un idioma distinto al nuestro, si pertenece a otro grupo étnico o si simplemente vive en otra parte de la ciudad, este obstáculo puede acrecentar la pasión romántica." (Fisher;2004:33y35).

4.3 El lenguaje del amor.

Consideremos el siguiente caso de una pareja que se conoce y convive presencialmente en una

fiesta:

(...) Ilamémoslos A y B. Ellos se encuentran en medio de un grupo y comienzan una conversación social mediante la cual se exploran mutuamente. Para ese momento existe entre ellos una afinidad física, es decir, que se gustan o se resultan interesantes mutuamente. Esto hace que intenten impresionarse de forma positiva; coquetean, se seducen; hablan de temas superficiales, de clichés y buscan en el otro las similitudes, desean sentirse identificados, les gusta reconocerse en el otro y validarse a sí mismos. (...) La **conversación** se desliza superficialmente y al azar sobre temas de identidad, como los gustos musicales y artísticos, el trabajo que realizan, los estudios que han cursado, las comidas que prefieren, la forma como les gusta pasar el tiempo libre y divertirse, los amigos en común, el cine, el baile, entre otros. A y B encuentran muchos puntos de coincidencia. De no ser así se separarían y buscarían a otras personas en la reunión para continuar la búsqueda. Pero aquí la exploración continúa, están interesados uno en el otro y lo encuentran carismático o, tal vez, inteligente. Cada uno cree que el otro es inteligente porque piensa como él o tiene opiniones similares, y cree que es inteligente porque hace cosas que se encuentran entre las actividades que él hace o que desearía hacer. (...) La identificación ha funcionado, se produjo el *contacto* y las probabilidades de un segundo encuentro son muy altas. (Cf.Martínez,op cit:33y34)⁷⁴

En esos términos, esta pareja comienza a *interactuar* amorosamente, cuando ambos comienzan a hablarse sobre sí mismos e interesarse uno por el otro, generando un espacio para el establecimiento paulatino de la *intimidad* así como para el *juego perceptivo* donde el cuerpo tiene un papel fundamental.

Por otra parte, en las *versiones reducidas de interacción* mediadas por internet, la *intimidad* adopta un matiz "más comunicativo" ya que la *percepción* tal y como se presenta en las *interacciones*

⁷⁴ Cabe aclarar que el ejemplo permite enfatizar la perspectiva sociológica de la *comunicación* desde Luhmann. Otra perspectiva sociológica como la de Pierre Bourdieu(2002:240), enfatizaría las condiciones sociales de posibilidad que permitirían el mismo encuentro (físico) en el espacio social, según la posición (social) de los posibles amantes y los "gustos" mutuamente compartidos.

en copresencia física no se genera aquí, ya que en su lugar se despliega una acentuación de las *expectativas sociales* y también *psíquicas*, que potencializan un ambiente de *intimidad* virtual en la que el cuerpo interviene de manera reducida, por ejemplo, a través de la mutua *percepción* de las expresiones faciales proyectadas mediante una *webcam* y los recursos auditivos asociados, que permiten escuchar la voz y con ella la entonación de las palabras. Respecto a la *intimidad* que en estos foros se genera Gubern (2012:142) señala que:

(...) lo normal es que entre la pareja de corresponsales se produzca una intimidad progresiva. Se suele empezar escribiendo sobre ideas generales y gustos personales. De ahí se pasa a informaciones más personalizadas sobre uno mismo. Y después a hablar de sentimientos⁷⁵.

En ese sentido, lo que quiero destacar es que lo que está en juego en cualquier tipo de *interacciones* amorosas como *interpenetraciones humanas íntimas* implica un tipo de *comunicación* mediada por *formas* orientadas sobre el código *tú y ningún/a otro(a)*⁷⁶, que posibilitan que la propia *comunicación* progresivamente se convierta en personal, *íntima* y posteriormente amorosa, cuando las personas (como *agentes comunicacionales*) buscan diferenciarse de las demás haciéndose a sí mismas tema de *comunicación*⁷⁷.

⁷⁵ Sobre este punto Gwinnell (1999:19) señala que: En el amor a través del ordenador, puedes imaginarte cualquier cosa que desees sobre los sentimientos de la otra persona. Puedes creer que el otro te comprende perfectamente y que estás compartiendo una experiencia emocional como nunca antes habías vivido. La comunicación a través de la red puede hacerte sentir que estás revelando los aspectos más íntimos y ocultos de tu ser, gracias a la facilidad de la comunicación y a la posibilidad de escribir tus pensamientos.

⁷⁶ A diferencia de otros códigos de sistemas sociales diversos, en las interacciones amorosas necesariamente se tiene que hacer referencia a la persona para poder observar la *diferencia* entre lo que es amor y lo que no lo es. Por ejemplo, en el caso del Economía (tener/no tener) y del Derecho (legal/ilegal) hay una mayor *tecnificación*, es decir, el paso de un valor del código a otro resulta más fácil. (Cf. C.E.B 22 y 109).

⁷⁷ Hellen Fisher (cf.2012:25), etóloga y antropóloga norteamericana, define este momento de la interacción como la etapa de la "charla de enamorados". Lo característico de ésta es que casi siempre las voces se vuelven más agudas, suaves y acariciantes, empleándose para realizar cumplidos o preguntas, ya que en ambos casos Ego demanda una respuesta de Alter y éste a su vez repite el circuito. Si bien el lenguaje de los enamorados se conforma primordialmente de palabras a las que asocian sentidos socialmente generalizados, como en el caso de

Sobre la importancia del conversar amoroso, Luhmann (1985:41) señala que:

La interacción entre los amantes tiene que ser diferenciada, pero con peculiaridades favorables a ellos mismos. Junto con el contacto corporal la conversación es una forma de comunicación especialmente adecuada al caso. La concreción se hace en ella tan intensa que los dos compañeros, en dos planos distintos, pueden -cada uno por su parte- observar y actuar tanto en el plano propio de los individuos participantes como en el plano del sistema social por ellos constituido.

Debido a la *interpenetración humana íntima* que opera en estas *interacciones*, el *lenguaje* funge como *medium* del *amor* no sólo en su *forma comunicativa* sino también en la que puede adoptar como *sentimiento* que se experimenta la *conciencia*. Es decir, el *lenguaje* también posibilita la constitución de *expectativas psíquicas*: atribuciones de *sentido* que paulatinamente van configurando entramados de *distinciones* como base de *constructos personales* sobre los que puede establecerse el *amor* como *sentimiento*.

Desde la óptica luhmanniana eso implica que a través del *lenguaje* los *sistemas interpenetrados íntimamente* logran condensar sus propias *operaciones, comunicativas o psíquicas*, lo cual también es congruente con la premisa constructivista de que el *lenguaje* no puede transmitir referencias externas sino que sirve para articular la propia *autopoiesis* de los *sistemas psíquicos o sociales*.

La capacidad de hablar sobre uno mismo se vuelve condición previa para el inicio de la relación y al mismo tiempo estimula a la persona que escucha para que haga lo mismo

cualquier otro tipo de interacción, aquí la entonación que adopta el palabreo posee una especial importancia ya que *lo* que se dice importa muchas veces menos que *cómo* se dice. "Esto es fundamental. Desde el momento en que se abre la boca para hablar, uno delata sus intenciones por medio de las inflexiones y entonaciones." (Ídem).

(Cf.Luhmann;1985:173), conformándose poco a poco entramados de *expectativas psíquicas* y *sociales* cuando, mediante el *lenguaje*, la *confianza* se va instalando⁷⁸ en el espacio de la *interpenetración íntima*.

En las *versiones reducidas de interacción* mediadas por internet, paradójicamente, en ocasiones el anonimato que puede ofrecer la computadora provoca también una sensación de *confianza* e *intimidad* más rápidamente que en las *interacciones* copresenciales, cuando se comparte cierto tipo de *información* a partir de una especie de proyección introspectiva que se ve menos influenciada por las *normas ritualizadas del orden de la interacción copresencial* goffmaniano.

El anonimato estimula, además la desinhibición social y la red permite así las relaciones entre extraños con más facilidad que las discotecas y los bares, en donde la mirada o la voz pueden flaquear. Es ideal para los tímidos e inseguros y, además, cancela, por el anonimato de la comunicación, los efectos negativos del racismo étnico y los racismos sociales de la fealdad, de la edad y de la enfermedad (Gubern,op.cit:142)⁷⁹.

Por otra parte si aquí el *lenguaje* como *medium* del *sentido* puede llegar a aportar mayores elementos para que en menos tiempo se establezca una *comunicación íntima*. En las *interacciones*

⁷⁸ Como refiere Luhmann (Cf.2005:15,20y26), mostrar *confianza* es anticipar el futuro, es comportarse como si éste fuera cierto de antemano, aunque la confianza sólo se actualiza en el presente en el que los sucesos pueden acontecer de la forma esperada o no. Ante todo, la *confianza* aumenta la tolerancia a la incertidumbre cuando reduce la posibilidad de acontecimiento de un futuro caracterizado por una complejidad más o menos indeterminada. En esos términos, la confianza para los sistemas personales reduce la incertidumbre respecto de sus mutuos comportamientos y contribuye a la condensación de expectativas así como a la consolidación de la intimidad. Justamente, debido a que la *confianza* tiene lugar en la *interpenetración humana íntima* no sólo contribuye al establecimiento de órdenes comunicacionales sino también sentimentales, ya que cuando ha sido dada reduce complejidad en el *sistema psíquico* que la acoge, al simplificar la reacción de éste mediante la orientación de expectativas psíquicas que prevén las del sistema que confía, sentando así las bases para la generación de *constructos personales* sobre los que pueden configurarse sentimientos como el apego amoroso y la certidumbre que genera.

⁷⁹ En este punto también coincide Gwinnell (op cit:19): Cuando dos personas deciden comunicarse, sea en una "habitación privada" de algún canal de conversación o a través del correo electrónico (...) No perciben los malos olores corporales, no ven restos de lechuga en los dientes, no sienten rechazo, no se producen miradas escrutadoras que pueden atemorizar al otro y hacer que termine la relación. No hay arrugas ni patas de gallo que delaten la edad de cada uno. (...)

amorosas en copresencia física se presenta un efecto inverso, cuando el *lenguaje* permite el funcionamiento de un tipo de *comunicación* que prescinde del propio *lenguaje* y que posee un tiempo *sui generis*, atendiendo a que en el *amor* cara a cara no todo puede (ni debe) ser *comunicado* sino que también se debe renunciar a esa posibilidad.

En las *interacciones* amorosas en copresencia física hay que *percibir* detalles que hablan del otro y de sus intenciones a través de *comunicaciones indirectas*: con el *lenguaje* de los ojos, sonrisas, sincronías en los movimientos corporales, un atuendo o cualquier tipo de predisposición corporal que no involucre explicitar con palabras el *sentido* del encuentro.

Un hombre y una mujer están sentados ante una pequeña mesa, con candelabros, en un restaurante. Él la ha invitado a ella a cenar, y mientras comen y hablan sus ojos se encuentran. Se sostienen la mirada un poco más de lo normal, un segundo de más o dos. Ella sonríe, mueva la cabeza y lo mira tímidamente; luego una caída de ojos y aparta la mirada por un momento. Vuelve a mirarlo, ríe, se atusa el pelo. Mientras hablan, él deja el brazo cerca de ella sobre la mesa. Sus ojos azules brillan de animación, de excitación, con una pisca de nerviosismo. Las pupilas, que normalmente son diminutas como minas de lápiz, están ahora bien abiertas, como el objetivo de una cámara, captando más y más de ella. La pareja habla de todo y de nada. Cada cual trata de presentarse del modo más positivo, y a la vez de revelar su auténtico yo, sus heridas y sus sueños. Gradualmente, de un modo sutil, porque están en un camino emocional, empiezan a moverse al mismo ritmo, a copiar cada uno de los gestos del otro. Cuando él se reclina en la silla, ella se apoya también. Cuando ella bebe, él bebe. Son como bailarines inconscientes. Mientras coquetea, las pupilas de ella se abren como las de él. (Ackerman;2000:321)

Cuando la *interacción* amorosa transita por este curso se presenta (Luhmann;1985:132y133) un margen de *incomunicabilidad* que no contradice a la *intimidad* sino que se corresponde con ella, cuando en estas *interacciones* fluye un *sentido* que quedaría destruido si se convirtiera en objeto de *comunicación* y que, precisamente por ello, la refuerza. En ese sentido puedo sugerir que

psíquicamente, desde la perspectiva luhmanniana, el intento de *comunicar*⁸⁰ un *sentimiento* cara a cara puede restarle cierta capacidad de enlace, dado que interrumpe su propia operación al nivel de la *conciencia*.

En el devenir interactivo amoroso cara a cara la *intimidad* incluye lo *incomunicable*, *Alter* llega a ser significativo para *Ego* en un *sentido* que éste no puede *comunicar*. Además de que le faltan palabras y tiempo para la *comunicación*, se trata también de ahorrarle al otro la *comunicación* que él mismo no podría soportar. La *comunicación* misma le daría a lo que quisiera *comunicar* un *sentido* de *información* que no estaba pensado; por eso en condiciones de *intimidad* uno *sabe* o *siente*, y por ello renuncia a la *comunicación* (Cf. Luhmann;1998:214).

El lenguaje del amor (sus palabras, el idioma de sus miradas, el lenguaje corporal) consigue su propia transparencia. Elaboran lazos que crecen sobre él. No es posible sugerir interpretaciones, fomentarlas, pactarlas ni concluir las. La interpenetración intrahumana significa, principalmente, que el otro, como horizonte de su propia vivencia y acción, hace posible la individualización del amante, lo que no podría hacerse realidad sin amor. Esta sujeción al horizonte en la interpenetración **se desliza sobre la comunicación y acaba librándose de ella.** (Ídem 138. Las negritas son mías.)

Por ello, la *incomunicabilidad* del *amor* cara a cara constituye un mecanismo igualmente abierto para inhibirlo o fortalecerlo tanto *psíquica* como *comunicativamente*, ya que “repercute” en el *enlace* de las *operaciones* amorosas en ambos frentes y, consecuentemente, en el grado de *autorreferencia* que presentan, es decir, en la *reflexividad*⁸¹ que logran o no establecer. En los *sistemas interactivos*:

(...) el amor sólo es motivado por el amor: el amor se relaciona con el amor, busca el

⁸⁰ No debe olvidarse que “comunicar” en este contexto teórico no es sinónimo de “expresar, hablar, exponer”, sino que constituye la operación basal de los sistemas sociales, particularmente, los interactivos.

⁸¹ Al respecto, hay que precisar que (Luhmann;1998:395) reflexividad implica en este momento un proceso que funge como el sí mismo al que se refiere la operación referencial correspondiente.

amor, crece y se desarrolla en la medida en que se encuentra correspondencia en el amor y sólo puede realizarse como amor en el amor (...) Esta reflexividad del proceso (o, para ser más exactos, en la codificación semántica del proceso en calidad de "reflexivo") se complementan y perfeccionan la diferenciación y la accesibilidad universal del medio (...)(Cf.Idem:33)

En el caso de las relaciones amorosas desplegadas en las *versiones reducidas de interacción* que posibilita internet, la *incomunicabilidad* (que refuerza la *comunicación* en copresencia) no se genera debido a la carencia de la *percepción* corporal plena, pero ante todo debido a que los *chats* y *videollamadas* se fundan en la *comunicación* textual, hablada y de imágenes que los propios *alter/ego comunicacionales* establecen respecto a la tematización su propio yo. Es en este sentido que en este tipo de *interacciones*, contrariamente a las establecidas cara a cara, prevalecen mucho más las *formas comunicativas directas* y no así tanto las *indirectas* que resultan de la *doble contingencia* en copresencia. Por ejemplo, sobre esta particular condición Elisabeth y Ulrich Beck (2012:50) reflexionan:

En el amor mediado por las tecnologías de la comunicación, en el amor por teléfono o internet, debe renunciarse a muchas formas de sensualidad. Tiene que salir adelante sin contacto físico de las manos, la piel, los labios, sin un verdadero encuentro de las miradas, sin que los implicados puedan llevarse mutuamente al éxtasis del orgasmo. Queda la sensualidad de la voz y el lenguaje, del contar y escuchar, del ver y ser visto. El amor en proximidad puede ser o tornarse silencioso, en cambio el estímulo y sostén del amor a distancia en su variante geográfica radica única y exclusivamente en el lenguaje y la mirada. Funda por ello especiales oportunidades y, paralelamente, adolece de una especial fragilidad.

No obstante, en cualquier caso ya sea que se trate de *percibir* o *comunicar*, en el *amor* la *vivencia* del amado debe ser consecuencia lo más inmediata posible de la *acción* del amante. (Cf.Luhmann:1985:22y27).

El que ama, debe ratificar su selección individual, tiene forzosamente que actuar, puesto que se encuentra frente a una posibilidad de elección múltiple; por el contrario, el que es amado sólo tiene que experimentar esa vivencia. El uno tiene que comprometerse mediante una decisión actuante, mientras que el otro (que sigue todavía ligado a su propio proyecto) lo único que tiene que hacer es proyectarse. El flujo de la información, la transición de la selectividad, se transfiere desde el *alter* (el amado) al *ego* (el amante), es decir, desde la vivencia a la acción. (Ibídem:24)

Es posible que la traducción de este estado en los *sistemas psíquicos* se refiera a que cuando nos enamoramos experimentamos un cambio brusco en la *conciencia*, *distinguiendo* a la persona amada como alguien nuevo, único y sumamente importante. El Romeo de Shakespeare expresó este sentimiento de forma más sucinta al decir de su adorada: "Julieta es el sol". (Cf.Fisher;2004:22). En esa línea, puedo sugerir que el *amor* opera en la *conciencia* a partir de la inauguración de un particular tipo de *atención a la vida*⁸², que paulatinamente va configurando un *ámbito finito de sentido* respecto de la *unicidad* del amado(o)⁸³.

Sin embargo, las *perturbaciones comunicativas* siempre pueden asumir dos posibles vías de *traducción psíquicas*: contribuir a la *condensación y generalización* de *expectativas* en la *conciencia*, que incluso

⁸² Retomo este concepto de Schütz (2008:201) cuando señala que se refiere a un principio regulador básico de la vida consciente ya que: "Define el ámbito de nuestro mundo que es importante para nosotros; articula nuestra corriente de pensamiento en flujo continuo; determina el alcance y la función de nuestra memoria; nos hace vivir - en nuestro lenguaje - nuestras experiencias presentes, dirigidas hacia sus objetos, o volvernos en una actitud reflexiva hacia nuestras experiencias pasadas, en busca de su significado". En esos términos la *atención a la vida* abona a la comprensión de la emergencia de un sentimiento porque puede observarse como una condición que antecede al trazo de *distinciones* y, por ende, a la conformación de *constructos personales* y sentimientos, ya que constituye un nivel mínimo de observación del flujo de la *conciencia* que adquiere una textura particular según la naturaleza del experimentar. Cada sentimiento involucra un tipo de *atención a la vida*, único para el *sistema psíquico* que lo genera en coevolución al sentido que impera en el mundo de la vida cotidiana.

⁸³ La persona poseída por el amor centra casi toda su atención en el amado, con frecuencia en detrimento de cualquier otra cosa o persona que le rodee, incluyendo el trabajo, la familia y los amigos(...) Uno de los principales síntomas del amor romántico es la meditación obsesiva sobre la persona amada. Es lo que los psicólogos llaman el "pensamiento intrusivo". Sencillamente, no puedes quitarte a tu amado de la cabeza. (Fisher;2004:22y24).

pueden llegar a volverse *pretensiones* o bien, inhibir ese proceso mediante el procesamiento de las *desilusiones*. En ambos casos aparecen en escena diversos *sentimientos*, en el primero se refuerza su aparición mientras que en el segundo se amortiguan⁸⁴.

Todo depende de la cualidad de la *habilitación* que la propia *actualización* y *evolución* de la *comunicación* amorosa instaure, a través de la constitución de *expectativas* en la *interacción* que están orientadas por una *semántica* definitoria del sentido *amoroso* o bien del que se encuentra asociado con el *desamor*, cómo más adelante revisaré con motivo de la *evolución cultural* del *amor*. Por ejemplo, como lo señala Illouz (2007:218) respecto de las pesquisas que se llevan a cabo en los foros que ofrece internet para encontrar pareja:

El proceso de fantasear y de buscar a alguien es el proceso de definir una lista de atributos abstractos y descorporeizados antes de un encuentro real, que a su vez se supone se corresponde con el ideal deseado, basado en el propio conocimiento de las propias necesidades y los atributos de la propia personalidad.

En esos términos, la construcción y *actualización* de *expectativas psíquicas* y *sociales*, que orienten

⁸⁴ "Los sentimientos amorosos se elevan a lo más alto y caen en picado. Si el amado cubre de atenciones a su amante, si llama regularmente, escribe correos electrónicos afectuosos o queda con su enamorado para comer y divertirse una tarde o una noche, el mundo se ilumina. Pero si su adorado muestra indiferencia, llega tarde o no llega, no responde a los correos electrónicos, llamadas telefónicas o cartas, o envía alguna otra señal negativa, el amante comienza a desesperarse. Apáticos, deprimidos, estos pretendientes quedan abatidos hasta que puedan encontrar una explicación para el comportamiento de la persona amada, aliviar su corazón pisoteado y reanudar la persecución. La pasión romántica puede producir una gran variedad de vertiginosos cambios de humor que van desde la euforia cuando recuperan a su amor, hasta la ansiedad, la desesperación e incluso la ira cuando su ardor romántico es ignorado o rechazado." (Fisher, 2004:28)

Desde la sociología, lo recuperado por Sabido (2013:112) sobre la obra de Simmel en torno al amor es sumamente ilustrativo: "Los enamorados creen que no ha habido nunca un amor semejante, y ni la persona amada ni el sentimiento que inspira les parecen comparables con nada. En el momento en que desaparece el sentimiento de que la relación tiene este carácter único, suele producirse un alejamiento (...) Tan pronto como nos sentimos escépticos sobre su valor, surge el pensamiento de que en último término esta relación no hace sino realizar un destino general humano, constituye un acontecimiento mil veces repetido, y que, si no hubiéramos encontrado casualmente a tal persona, otra cualquiera hubiese adquirido para nosotros, la misma significación."

simultáneamente en un determinado curso a la *comunicación* y los *sentimientos* amorosos, resulta fundamental. Más adelante volveremos sobre este punto.

En este momento, hay que destacar que la *incomunicabilidad* de la copresencia física amorosa se vuelve toral por lo que concierne a la *sexualidad*. Para referirse a ella, Luhmann (1998:231) empleó el concepto de *mecanismo simbiótico*⁸⁵ a fin de destacar el hecho de que hay aspectos de la corporalidad que son importantes para los *sistemas sociales*, ya sea como fuente de *perturbación* (desde el entorno) o como base del proceso de *diferenciación* que los constituye.

En el caso de los *sistemas sociales íntimos* amorosos que se generan cara a cara, el sociólogo alemán (Cf. Luhmann; 1985:30 y 31) advirtió que la vivencia sexual propia es también la del compañero, cuando se presenta reflexividad de los requerimientos corporales al no sólo satisfacer los propios sino también los del amado(a). Como fuente de *perturbación entornal* de las *interacciones* amorosas cara a cara, la *sexualidad* representa parte importantísima de la *incomunicabilidad* del *amor* porque con ella se puede expresar lo que no puede ser dicho con la palabra, aunque también puede fortalecer o debilitar lo dicho con palabras. Por ejemplo, Ackerman (Cf.op.cit.309) señala que respecto al beso apasionado es como si, en el complejo *lenguaje* del *amor*, hubiera una palabra que sólo pudiera ser pronunciada por el contacto de los labios.

⁸⁵ Sobre éste Luhmann (2007:295) refiere: “La necesidad de tomar en cuenta en la comunicación a la corporeidad puede denominarse *simbiosis*, y los correspondientes medios de expresión serán *símbolos simbióticos*. Los símbolos simbióticos ordenan la manera en la cual la comunicación se deja irritar por la corporeidad, es decir, la manera en la cual los efectos del acoplamiento estructural se procesan en el sistema de comunicación sin hacer estallar la clausura del sistema y sin tener que recurrir a una operación no-comunicativa.”

Contrariamente, si de *versiones reducidas de interacción* mediadas por internet se trata, la experiencia de la *sexualidad* no es física sino *comunicativa y psíquica*, cuando las personas intercambian mensajes que describen o imágenes que proyectan componentes sexuales explícitos. Incluso, desde el punto de vista de Gwinnell (Cf. Op cit. 129), debido a la gran carga de fantasía que suelen tener este tipo de experiencias, el cibersexo puede ser más satisfactorio que el sexo físico ya que en el mundo virtual no existe la posibilidad de sufrir una experiencia negativa a causa de la impotencia o el sentido del ridículo, por ejemplo, y debido a que frecuentemente en la vida real las personas no comparten necesariamente sus fantasías sexuales con sus parejas⁸⁶.

En ese caso, las *versiones reducidas de interacción* carecen por completo de *mecanismo simbiótico* ya que, como lo recalca Gubern (Cf. op cit. 149), internet puede proporcionar el estímulo y la excitación sexual pero no su satisfacción relacional, plena como acontece en las interacciones amorosas cara a cara.

De esa manera, entendiendo que por una parte el *amor* que se experimenta en copresencia física implica una vida sensorial que no se deja comunicar (dosis de comunicación que no puede comunicarse), y que está misma condición no se presenta en las *versiones reducidas de interacción* que acontecen mediante internet, también es posible observar que una característica

⁸⁶ Un argumento que refuerza este es el referido por Gubern (Cf. op cit.144) cuando expone que la red constituye un edén para las "minorías eróticas", con sus gustos especializados y su derecho a satisfacerlos. "Receptáculo de fantasías eróticas sin cuento, el promiscuo ciberespacio prueba que el sexo no está entre las piernas, sino dentro de las cabezas".

que sí es común a ambos casos se refiere al hecho de que frecuentemente la conducta *comunicativa* amorosa se utiliza a sí misma para tematizarse, y con eso conocer la *disposición* del compañero a participar en la *relación íntima*, someterla a prueba y reproducirla (Luhmann;1985:134). Es decir, el *amor* como *medio de comunicación* en muchas ocasiones se emplea a sí mismo para preservarse o para concluirse⁸⁷.

La comunicación, de la mano de la información que transmite, se convierte en información para el proceso atributivo. Permite sacar consecuencias sobre lo que el otro compañero, que todavía puede seguir amando o ya no ama, entiende por amor, espera, confía o exige; cómo trata de escapar de las dudas en una relación permanente o duradera; cómo, incluso, sospecha de la existencia de dudas tales en el otro, pero lo atribuye a una autodescarga emotiva; cómo se aprovecha de que el otro sabe, pero no puede decir, que ya no es amado; cómo puede manejar situaciones en las cuales ambos saben que la falta de comunicación ofrece a uno de ellos más ventajas que al otro. (Ídem).

En suma, el *amor* como *mcsj* exige *interpenetración humana* que implica acentuación de las relaciones personales, *intimidad* y *pasión*, además del estrechamiento de vínculos *comunicativos* a través de la exposición del yo con el uso de *comunicaciones indirectas* y/o *directas*.

4.4 Evoluciones socioculturales del *amor*

No obstante, ese estado general del *mcsj amor* no surgió de la noche a la mañana sino que es resultado de la *evolución sociocultural* de *semánticas* afectivas diversas, por lo menos a partir del siglo XVII⁸⁸. Para establecer algunas líneas comprensivas generales acerca de ese proceso,

⁸⁷ En esos términos, el amor como rendimiento social también tiene un final que no depende de condiciones externas (psíquicas o biológicas) sino de aquellas que el propio amor como *mcsj* dispone.

⁸⁸ Para observar un interesante ejercicio respecto a la evolución sociocultural que ha presentado el análisis del amor en las ciencias sociales (en términos luhmannianos, un segmento del sistema de la ciencia), sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo pasado, consúltese a García Andrade Adriana y Cedillo Priscila, "Tras los

Luhmann (Cf.1985:20-21) enfatiza en que hay que dedicarse al mismo tiempo al estado de cosas presente y a lo histórico, a las *estructuras sociales* y a los análisis ideológico-históricos.

Por ejemplo, se cuestiona (Cf.Ídem:42) sobre si la *semántica* del *amor* no ofrece demasiado índice de *improbabilidades* para poder ser observada, respondiendo que no se trata sólo de advertir que el *amor* en sí mismo es temerario (porque en algún punto debe cesar forzosamente y ser sustituido por otras formas más mesuradas de adaptación recíproca del comportamiento,) sino que los *motivos de la improbabilidad amorosa*:

Son productos colaterales de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Y, en sí mismos, un instrumento de la evolución socio-cultural. La temeridad que es el amor y la orientación cotidiana correspondiente, complicada y rica en exigencias, sólo son posibles cuando uno puede apoyarse en las tradiciones culturales, en proyectos literarios, muestras idiomáticas lo suficientemente convincentes y situaciones formativas: en una semántica transmitida oralmente. (Ibídem)

Desde la obra de Luhmann, la cuestión de la *evolución sociocultural* del *amor* y las transformaciones *semánticas* que le caracterizan puede observarse principalmente a través de los *medios de difusión*⁸⁹ escritos, especialmente, la novela romántica que surgió a mediados del siglo XVII. En el capítulo anterior señalé la importancia que tuvo la *escritura* para que la *comunicación* no fuera únicamente oral y tampoco tuviera que estar sujeta a la *interacción* copresencial, ya que con los textos escritos surgieron esquematismos y *bagajes semánticos* que pudieron difundirse

pasos del amor: un recuento desde las ciencias sociales", en Estudios Sociológicos [en línea] 2011. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59823584007>

⁸⁹ Sobre este mismo punto pero desde otro planteamiento teórico, Illouz (Cf.2010:22, 35 y 36) expone que cada cultura brinda un repertorio de símbolos, artefactos, historias e imágenes que sirven para recapitular y comunicar sentimientos románticos. Señala que si bien ese repertorio puede ser muy variado también es limitado, ya que algunos símbolos están más disponibles que otros, como es el caso del predominio de la imagen en la posmodernidad, al contrario que de lo ocurrido en la era premoderna y moderna, que se basaron en la oralidad y la palabra impresa, respectivamente.

ampliamente mediante la lectura.

En el caso del *amor*, la novela representó el *medio* de *difusión* ideal para un bagaje de temas que orientaron el desarrollo de las *interacciones* amorosas, a través de la introducción de *distinciones* susceptibles de *comunicarse* en los encuentros de enamorados. Por ejemplo:

En el siglo XVII, y especialmente en Francia, surgieron importantes aportaciones al código particular del amor pasional (*amour passion*), y fueron codificadas de manera consciente en la segunda mitad de dicho siglo. Naturalmente, estas aportaciones tenían antecedentes: la lírica amorosa antigua y la lírica amorosa árabe, los cantos de los bardos del Medioevo, la rica literatura amorosa del Renacimiento italiano, etc.

Dado que toda esta literatura busca una semántica seria y acrisolada, basada en la renuncia al conocimiento cotidiano, a los "asuntos" amorosos y su realización pecaminosa, se vale para la realización de su objetivo firme de un medio sencillo: la idealización. (Ídem:53)

La *idealización* constituye una *distinción* difundida mediante el empleo de la novelística de entonces, que involucró que el *código* amoroso se fijara en el *ideal* de perfección del objeto amado, el cual "forzaba" al amante para que aflorara su *pasión* por él. Por ejemplo, para los trovadores medievales la perfección de la amada implicaba buscar su reconocimiento y correspondencia amorosa pero al mismo tiempo también incluía un autodomínio por parte de la doncella y, en ese sentido, la persistencia de una cierta inaccesibilidad de su *amor*. De ese tipo de *codificación* basada en la *idealización*, se derivaron *diferencias* adyacentes como la establecida entre las *précieuses* y las *coquettes*: las primeras siempre decían que no y las segundas que sí, de modo que las primeras eran consideradas objetivo digno de persecución. (Cf. Ibídem:54y55).

Estas *distinciones culturales* (*semánticas*) no sólo se encuentran asociadas con el problema de la

accesibilidad del *amor* sino también con el de su *temporalidad*. Por ejemplo, en este tipo de *codificación* se encontraba subyacente la idea de que (Cf, *Ibíd*em:76-77) la realización plena del *amor* significaba su final, por eso había que tratar de evitarla o cuando menos atrasarla: entonces se valoraba mucho la resistencia, todo obstáculo que se opusiera a la consumación del *amor*, pues con ello éste ganaba en duración temporal, ya que el *amor* únicamente existe en el *todavía no*. Así, en el siglo XVII la *evolución* que presentaba el *código* implicaba que las mujeres reflexionaran antes de:

(...) decidirse a aceptar cartas y mucho más antes de decidirse a contestarlas; dudan antes de recibir visitas o de expresar libremente sus deseos, antes de alquilar un carruaje o dar otros paseos semejantes, puesto que de ello podrían deducirse conclusiones que no se correspondieran en absoluto con la intencionalidad y dieran pie al hombre a tomarse mayores libertades. (*Ibíd*em:77-78)

Teóricamente, este bagaje *semántico* representa parte de la *memoria* de los *sistemas interactivos* amorosos que, aunque históricamente ha presentado *variaciones*, todavía se reproduce en la actualidad, como cuando en los círculos femeninos se tematiza la *distinción* entre *chicas fáciles* y *chicas que no lo son*, y se recomienda a la joven enamorada que se “dé a desear” ante su pretendiente. En esa misma lógica, la *esperanza* también forma parte de este particular juego *semántico* cuando:

La amada, al principio, puede financiar el juego mediante esperanzas y así retrasar su entrega amorosa. Con esto el amante se sentirá predispuesto a valorar más el hecho de ir de caza que la presa. La extensión temporal sirve para intensificar la verbalización y la sublimación; conforma el interés común... (*Ídem* 79)

En contraste con la *idealización* prevaeciente en el siglo XVII, en el XVIII, particularmente hacia 1760, se multiplicaron las novelas en que las pasiones eran parte integrante de la

naturaleza de los personajes y que en nombre de la naturaleza misma se revelaban contra los convencionalismos normales de la sociedad (Cf. *Ibíd*em:121)

Igualmente, Luhmann recupera otro periodo de *variaciones semánticas* hacia el siglo XIX en Alemania, cuando el *amor* se comienza a entender como la entrega sin reservas a la *singularidad del mundo del otro*, de manera que ya no queda supeditado exclusivamente a la representación de las cualidades corporales o morales del ser amado como en la *idealización*, sino que la *semántica* amorosa comienza a referirse a una relación específica entre el individuo y el mundo (del amado y su altísima *individuación*) (Cf. *Ibíd*em:142-143). Ese viraje *semántico* da lugar a la entrada del romanticismo que se caracteriza porque:

Una de sus primeras consecuencias es la total inclusión de la sexualidad (...) se trata ahora de algo más que de un esfuerzo para que sea reconocida la parte de la animalidad existente en el ser humano; en lo que respecta al matrimonio, es algo más que un consenso comprensivo sobre la realización de los deberes reservados a cada uno. Amor es matrimonio y matrimonio es amor. (*Ibíd*em:146)⁹⁰

En este punto, de manera subyacente puede observarse que este proceso es el resultado de la acentuación de las relaciones personales, lo cual significa que los cambios evolutivos registrados en la *semántica* amorosa siempre se han acompañado de las transformaciones socioestructurales de la sociedad, especialmente de su *diferenciación funcional*.

⁹⁰ Sobre este mismo aspecto Luhmann (1985:157) también refiere: Que el matrimonio queda libre para los que se aman románticamente, como se impuso en el siglo XIX, tenía, por su parte, que influir de manera selectiva sobre aquello que sólo podía ser considerado y exigido precisamente por su "romanticismo". El amor se convirtió en el motivo único y legítimo para la elección del compañero y, por esta razón, tenían que ser sopesados y filtrados todos aquellos momentos de la pasión que podían amenazar y poner en peligro su existencia, que colocaban sobre la balanza la vida y la muerte. Lo que restaba era la comprensión institucionalizada para la pasión exaltada y la aceptación de que esto era una especie de "test" para probar la predisposición al matrimonio y una cierta promesa de felicidad.

Desde otro planteamiento teórico que no obstante me parece susceptible de reinterpretarse a la luz de la *evolución sociocultural* luhmanianna, Collins (Cf.2009:154) refiere por ejemplo que el matrimonio en las sociedades tradicionales asignaba escasa o ninguna importancia al amor, en contraste con el matrimonio moderno en el que el amor se convirtió en un elemento crucial para el establecimiento de un vínculo sexual.

El mayor cambio que nos interesa es relativamente reciente, ya que tuvo lugar en los últimos siglos. Fue la transformación de un sistema de matrimonio en el que la familia determinaba la elección de la pareja, en el sistema actual, en el que los individuos negocian quiénes serán sus parejas. En otros tiempos, había alianzas de familias enteras; el patriarca de la familia establecía un trato por el cual se intercambiaba propiedad erótica con la finalidad de desarrollar participaciones económicas o consolidar posiciones políticas. Esto se terminó cuando la economía y el Estado se fueron organizando en entidades burocráticas mucho más amplias que ya no necesitaban demasiado a la familia. Ahora los individuos quedaban librados a sí mismos, para negociar sus propios vínculos en un mercado matrimonial abierto. (Ídem:173).

Igualmente, Simmel también hace hincapié, de acuerdo a lo referido por Sabido (Cf.2013:104 y 106), en que las concepciones del amor varían socio-históricamente, como en el tránsito del amor clásico al moderno, cuando en éste último se refiere que en el amado hay algo irrepetible, atribuible únicamente a su individualidad, en contraposición al amor clásico que partía de un marco supraindividual o metafísico del amor. En esos términos, por ejemplo la coquetería se constituye en un juego del amor moderno, en una práctica cultural que se asocia con el uso de objetos, adornos, vestidos y perfumes difundidos en el marco de la sociedad de consumo.

Coincidentemente con este afán exploratorio cultural sobre el amor, Illouz (Cf.2009:90,91) señala que durante el siglo XIX la manera más distinguida de cortejar a una mujer era visitarla

en su hogar, dentro de sus muros protectores y con la vigilancia de su familia. Posteriormente, ya en el siglo XX esa práctica fue desplazada por el extendido uso de las citas fuera de casa, lo cual devino en que las interacciones amorosas se convirtieron en una forma de experiencia pública inserta en la esfera del consumo, asociadas con una definición moderna del amor que lo transformó en una interacción de naturaleza pública.

Asimismo, la socióloga marroquí (Cf. Illouz;2012:36) también analiza algunas novelas de la famosa escritora Jane Austen para prestar atención a los supuestos culturales que organizaron las prácticas amoroso-matrimoniales en Inglaterra durante el siglo XIX. Por ejemplo (Cf. Ídem:41), destaca que en ese momento histórico el amor practicado entre los ingleses se encontraba mucho más vinculado con su carácter moral que con la validación emocional privada que pudieran otorgarse mutuamente, como pasó con el romanticismo alemán.

El carácter no yace en una definición ontológica del yo, sino más bien reviste naturaleza performativa: por definición, debe ser visible para que los demás puedan observarlo y aprobarlo. No es, en esencia, una configuración psicológica y emocional exclusiva de cada uno, sino que se compone de actos. (...) el *carácter* no tiene tanto que ver con la interioridad como con la capacidad de tender un puente entre el yo y la *dimensión pública de los valores y las normas*. Requiere que el yo dependa de la reputación y el honor en tanto elementos regulados por las normas públicas de conducta (...) En el marco del amor y el cortejo, el carácter designa el hecho de que ambas personas obtengan *un sentido del valor propio derivado de la capacidad para poner en acto los códigos y los ideales de la dimensión moral*, más que del valor que pueda otorgarle a esa interioridad uno u otro candidato. Al parecer el valor de una mujer está determinado por factores que resultan bastante ajenos al valor que pueda o no otorgarle su pretendiente. En esta economía moral tanto la mujer como el pretendiente saben quiénes son y cuál es su valor moral y social. El amor que sienten mutuamente se funda a partir de ese saber. (Ibídem:41-42, las cursivas son mías).

Lo que todos estos desarrollos posibilitan observar, desde la óptica constructivista sistémica

luhmanniana, se refiere al surgimiento de *variaciones semánticas* que incidieron directamente en la transformación de *sistemas interactivos* amorosos particulares. *Variación* en este contexto no sólo significa cambio sino elaboración de una *variante* para una posible *selección*, significa que se produce una *diferencia*, una desviación de lo hasta ese momento usual en el *sistema*. Paradójicamente, una *variación* de elementos sistémicos consiste en una reproducción desviante de elementos por elementos del *sistema* (Cf.Luhmann;2007: 355,356 y 358).

En ese sentido, a pesar de que todas las descripciones ofrecidas arriba reflejan la mutabilidad de la *semántica* amorosa, no deben ser entendidas como cambios abruptos sino como *eventualidades* que en el propio devenir *evolutivo* de los *sistemas sociales* (*interactivos* así como grandes *sistemas sociales* como la economía y la política) lograron “fijarse” en *estructuras de expectabilidad*, generando suficiente capacidad de *enlace* para constituirse en *selecciones* que, con el paso del tiempo, se *estabilizaron* a través de la *condensación* y *generalización* de referencias de *sentido*.

Al respecto, conviene recordar que la *cultura* no representa un contenido de *sentido* necesariamente normativo, pero sí una *instrucción* que distingue entre lo adecuado e inadecuado de ciertas *comunicaciones*, de modo que aunque no norma el comportamiento amoroso sí orienta su curso, incluyendo *instrucciones* respecto a cómo se debe reaccionar ante la *desilusión* de *expectativas* amorosas⁹¹.

⁹¹ Como cuando se experimentan rupturas amorosas y se buscan mecanismos semánticos compensatorios que permitan procesar *socialmente* (*comunicativamente*) esa experiencia (“por algo no se dio”, “entonces él no era el amor de tu vida”, “ya llegará el bueno”, etc.) para aumentar las probabilidades de búsqueda y/o establecimiento de nuevos *sistemas interactivos* amorosos. En esta misma frecuencia, Eva Illouz realiza un sugerente estudio respecto

De esa manera, la *cultura* y las *semánticas* que la vuelven realizable en los *sistemas sociales*, siempre están sujetas a la transformación de sus contenidos en razón de los mecanismos que la propia *evolución sociocultural* predispone históricamente. En ese sentido, como anteriormente referí, la *cultura* como *memoria* de los *sistemas sociales* que se traduce en *semánticas* amorosas particulares es altamente contingente, porque se encuentra sujeta a una incesante *variación* de referencias de *sentido* que al mismo tiempo generan suficiente capacidad de *enlace* para posibilitar la *selección* y *estabilización* sólo de algunas de ellas, lo cual si bien puede permitir advertir similitudes entre la *semánticas* amorosa de siglos pasados y las de nuestros días, también posibilita apreciar diferencias sustantivas respecto de otras *formas* de la *evolución* amorosa. Ese es el caso de las *versiones reducidas de interacción* amorosa mediadas por internet, en las que (Cf. Illouz;2012:297-298) el conocimiento *íntimo* y la *comunicación* se origina en el contexto de una tecnología que descorporiza y textualiza los encuentros. Sólo el tiempo permitirá conocer si la *variación* que esta nueva forma de *comunicación afectiva* representa será o no *recordada (estabilizada/actualizada)* por los *sistemas sociales interactivos* en el futuro. Esa constituye una agenda de observación sociológica pendiente.

a la organización social del sufrimiento amoroso en su libro Por qué duele el amor. Una explicación sociológica, Katz. España, 2012.

Conclusiones

Lo expuesto permite comprender al *sentimiento* como un proceso que se inscribe en la lógica operacional de los *sistemas psíquicos* y que, en consecuencia, se produce de manera *autorrefencial* en la *conciencia* humana, mediante la reproducción temporal de *constructos personales* compuestos de entramados de *distinciones*. En ese sentido, hice evidente el hecho de que el *sentimiento* no es el resultado de una *imposición entornal* proveniente de la *sociedad*, sino de un complejo proceso *autoconstructivo* de realidad por parte del individuo, entendido como *sistema psíquico operacionalmente clausurado*.

Sin embargo, el problema sustantivo que intenté desarrollar en este trabajo no se refirió a la comprensión del *sentimiento* como producto de la *conciencia* sino a cómo se constituye en función de la *habilitación social*, específicamente, por medio de la *comunicación* que se genera en el orden de la *interacción*.

En principio, la respuesta a ese cuestionamiento desde un ángulo *constructivista sistémico* radicó en advertir que **entre *sociedad* y *sistema psíquico* existe un *acoplamiento estructural* que tiene lugar bajo la forma de *interpenetración sistémica***. Ello involucra una relación circular de trastorno recíproco entre ambos *sistemas* que se realiza mediante mutuas *perturbaciones* o *irritaciones* que siempre son relaboradas por cada uno de ellos de manera independiente. En esos términos, atendiendo a que la operación basal de la *sociedad* es la *comunicación* así como la

conciencia lo es del *sistema psíquico*, mi principal foco de atención se concentró en comprender de qué manera la *comunicación perturba* la formación de *estructuras de expectabilidad* en la *conciencia* para posibilitar la emergencia, reproducción y enlace de *distinciones* sentimentales.

Recordemos que sostuve que la *habilitación social* se refiere a un tipo de aptitud u habilidad de los *sistemas sociales* para ofrecer sus condiciones de operación a los *sistemas psíquicos*, con objeto de que éstos las traduzcan y utilicen en la propia para posibilitar la emergencia, reproducción y enlace de *distinciones* sentimentales.

La *habilitación social* del *sentimiento* implica entonces la observación de un nivel particular de *interpenetración sistémica* entre *sociedad y sistema psíquico*, es decir una *interpenetración humana* que se genera en las *interacciones* donde *alter* y *ego* se interpenetran *íntimamente* cuando se convierten en un puntos de referencia **imprescindibles para la atribución de *sentido*, ya que sus vivencias personales y comportamientos se vuelven mutuamente accesibles y relevantes (Cf.Luhmann;1998:212).**

En esa línea de razonamiento sociológico referí que el mayor interés que representa esta *interpenetración humana* se halla en la advertencia de horizontes de *habilitación social* particulares, mediante la definición de las condiciones operativas que los *sistemas sociales interactivos* ofrecen a los *psíquicos*, a través de *irritaciones* recurrentes, para la constitución de *sentimientos*. Específicamente, propuse la exploración de dos horizontes de realización de la *habilitación social*

del *sentimiento*: el *lenguaje* y la *cultura*, a través del examen de caso respecto al *sentimiento* amor.

Sobre el primer nivel, recalqué que de inicio el *amor* debe ser entendido como un *medio de comunicación simbólicamente generalizado (m.c.s.g)* que se constituye como tal gracias al empleo del *lenguaje*. El *amor* como *mcs* constituye un *código simbólico* que informa de qué manera puede establecerse una *comunicación* positiva *íntima* a través de una *diferencia semántica* fundamental que está orientada sobre la regla *tú y ningún/a otro(a)*. En ese sentido, el *amor* como *m.c.s.g* constituye una potente *irritación* para los *sistemas psíquicos interpenetrados a los sistemas interaccionales*, que “materializa” su potencial *perturbador* para las *conciencias* a través de diversos *medios de difusión* que han variado a lo largo de los siglos.

Justo en ese proceso resalté que la *escritura* cobró especial importancia como uno de los primeros *medios de difusión* que permitió la actualización de la *comunicación* sin copresencia, potencializando la “retención” de esa misma *comunicación* en la *conciencia*. Sobre ello, recuperé algunos de los hallazgos derivados del análisis de Luhmann sobre la novelística amorosa europea de los siglos XVII y XVIII.

Asimismo, señalé que el empleo del *lenguaje hablado* en las *interacciones* amorosas copresenciales inicia cuando los *alter/egos* comienzan a intercambiar información sobre sí mismos y establecen un interés recíproco aunado al juego *perceptivo* de sus corporalidades, todo lo cual, en conjunto, tiende paulatinamente al establecimiento de la *intimidad comunicativa* y *emocional*. El conversar

amoroso adopta en ese sentido un matiz muy particular ya que no sólo se constituye por lo que se dicen mutuamente los amantes sino también por aquello que omiten expresarse con palabras pero que sí forma parte de la *comunicación* actualizada en el *sistema* de la *interacción* copresencial amorosa, es decir, los tramos de *incomunicabilidad* en los que se hace uso de las *comunicaciones indirectas*: miradas, sonrisas, movimientos corporales, vestimentas, etc.

Por lo que concierne a la *cultura* como segundo horizonte de *habilitación social* expuse que, desde la óptica luhmanniana, la *cultura* es un requerimiento que sirve de mediador entre *interacción* y *lenguaje*, como una provisión de posibles temas *comunicacionales* que cuando se ha almacenado constituye más bien una *semántica* (Cf.Luhmann;1998:161) que funge como *memoria* de los *sistemas sociales*. En esos términos, la *cultura* como horizonte de *habilitación social* del *amor* opera mediante la *variación*, *selección* y *estabilización* de contenidos y referencias de *sentido* para constituir una reserva de temas potencialmente actualizables en las *interacciones* amorosas. En ese proceso también intervienen los *medios de difusión*, por ejemplo, en el siglo XVII la escritura de novelas románticas tuvo un papel preponderante en la constitución del bagaje *semántico* amoroso de esa época y que a pesar de presentar *variaciones* a lo largo de los siglos, todavía es posible advertir su impronta en algunos temas y contextos amorosos actuales.

En suma, **la *habilitación social* que ofrecen el *lenguaje* y la *cultura* a través de *irritaciones comunicativas* para la constitución de los plexos de *expectativas psíquicas* sobre los que se funda el *sentimiento amor*, consiste en la *generalización de *expectativas sociales****

a través del *m.c.s.g amor* y de los *medios de difusión* que vuelven posible la *condensación* de referencias de *sentido* sociales, que son aprendidas por los amantes y mutuamente atribuidas entre ellos durante las *interacciones* amorosas que sostienen.

La condición de posibilidad para que ese proceso pueda tener lugar es la *interpenetración humana íntima* que permite que *perturbaciones comunicativas* se traduzcan, por las vías de operación *psíquicas* para constituir *expectativas* en la *conciencia*, a fin de reforzar el *sentimiento* amor o incluso inhibir su desarrollo mediante el procesamiento de las *desilusiones*. Ello depende de la *evolución* que la propia *comunicación* muestre en los *sistemas* de la *interacción* amorosa.

En ese sentido, un problema sociológico de capital importancia que no fue suficientemente desarrollado en este trabajo pero que representa un horizonte de indagación sociológica pendiente, se refiere a la exploración minuciosa de las tendencias *evolutivas* que la *semántica* amorosa presentó durante el siglo XX y lo que va del XXI. Ese problema consistiría en la observación de las condiciones que hicieron probable y luego posible el surgimiento y/o modificación de *expectativas sociales* amorosas y, consecuentemente, las correspondientes formas de *interacción* amorosa que de su actualización derivaron.

El acervo conceptual que ofrece la *teoría de la evolución* luhmanniana es pertinente para ese propósito, sin embargo un análisis de esa naturaleza requeriría también de una requisita de insumos histórico-culturales provenientes de otros frentes de análisis social, susceptibles de ser

tamizados a la luz de un enfoque *constructivista sistémico*⁹² como el esbozado en el presente trabajo.

El estudio de las *formas* a través de las cuales los *medios de difusión* como la radio, el cine, la televisión y la industria de la publicidad, con la gigantesca cantidad de recursos auditivos y visuales que producen sobre el *amor*, han posibilitado la formación y reproducción de tipos particulares de *interacciones* amorosas y *perturbado* la formación y *evolución* de *expectativas psíquicas* amorosas en los individuos a largo de estos dos últimos siglos, constituye un campo de indagación sociológica vastísimo. El presente ejercicio no ha pretendido más que recuperar las bases conceptuales *sistémico constructivistas* que sirvan como un marco de *sentido* general aplicable a *observaciones* de carácter más particular y exhaustivo, con el examen de *medios de difusión* específicos.

Asimismo, con el diseño y desarrollo del aparato conceptual descrito, la presente tesis ha intentado contribuir a la significación de la obra sociológica de Niklas Luhmann como una que ofrece vastos y sugerentes recursos explicativos que no deben ser inadvertidos o inutilizados por el campo sociológico que se gesta en nuestro país, no sólo por su potencial conceptual sino también epistemológico, así como por la rigurosidad de su empleo en un edificio teórico del cual resta mucho por explorar y aprehender.

⁹² El trabajo de Eva Illouz es susceptible de ello, ya que al estudiar las formas de consumo asociadas al discurso romántico en la contemporaneidad, establece un marco de análisis que puede ser reinterpretado desde una óptica sistémica para advertir algunas evoluciones en la *semántica* amorosa acaecidas durante el siglo XX.

Bibliografía.

Ackerman, Diane. (2000). Una historia natural del amor. España. Anagrama.

Arnold-Cathalifaud, Marcelo. (2000). Teoría de Sistemas y Sociología: Los desafíos epistemológicos del constructivismo. Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc)/ Universidad Autónoma del Estado de México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/708/70801006.pdf> Última consulta, 31 de marzo 2014.

_____ (2010). Constructivismo sociopoético. Revista Mad. N° 23. Departamento de Antropología. Universidad de Chile. Disponible en: <http://www.revistamad.uchile.cl/index.php/RMAD/article/viewFile/13629/13894> Última consulta, 31 de marzo 2014.

Aguado, Juan Miguel. (2003). Cognición y Comunicación: bases epistemológicas de la complejidad. Sevilla Comunicación Social Ediciones y Publicaciones. España.

Bauman, Zygmunt. (2003). Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos. Fondo de Cultura Económica. México.

Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth. (2012). Amor a distancia: nuevas formas de vida en la era global. Paidós. España.

Bericat Alastuey, Eduardo. (2000). La sociología de la emoción y la emoción de la sociología. Papers 62, pp. 145-176. España. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/25603/25437> Última consulta, 31 de marzo 2014.

_____ (2001). Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo. Revista Española de Investigaciones Sociológicas. Núm. 95. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/997/99717904001.pdf> Última consulta, 31 de marzo 2014.

Bordelois, Ivonne. (2006). Etimología de las pasiones. Libros del Zorzal.

Bourdieu, Pierre. (1985) ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Ediciones Akal. Madrid.

_____ (2002) La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto. Taurus. México.

Castillo del Pino, Carlos. (2000). Teoría de los sentimientos. Tus Quets. España.

Ceberio, Marcelo R. y Watzlawick, Paul. (1998). La construcción del universo: conceptos introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico. Herder. España.

Choza Jacinto. (2003). Introducción Afectividad y Cultura. Para una onto-sociología de los sentimientos. En: Sentimientos y Comportamiento. Universidad Católica San Antonio. Quaderna Editorial. España.

Clam, Jean. (2011) ¿Qué es un sistema psíquico? En: La sociedad como pasión. Aportes a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann. Universidad Iberoamericana. México.

Collins, Randall. (2009). Cadenas de rituales de interacción. Anthropos. España.
_____ (2009b). Perspectiva sociológica. Una introducción a la sociología no obvia. Universidad Nacional de Quilmes. Argentina.

Corsi, Giancarlo; Esposito, Elena y Baraldi, Claudio. (C.E.B). (1996). Glosario sobre la Teoría Social de Niklas Luhmann. Anthropos/Universidad Iberoamericana/ITESO. México.

Dockendorff, Cecilia. (2006). Evolución de la cultura: la deriva semántica del cambio estructural. Disponible en: <http://pysuah.co-op.cl/wp-content/uploads/2011/01/1-Dockendorff.pdf> Última consulta, 31 de marzo 2014.

Elías, Norbert. (1998). La civilización de los padres y otros ensayos. Editorial Norma. México.

Fericgla Josep Ma. (Sin año). Cultura y emociones. Manifiesto por una antropología de las emociones. Disponible en: <http://josepmfericgla.org/2011/cultura-y-emociones>. Última consulta, 31 de marzo 2014.

Fisher, Helen. (2004). Por qué amamos. Edit. Taurus. México.

Foerster, Heinz Von. (1991). Las semillas de la cibernética: obras escogidas. Gedisa. España

García Andrade Adriana. 1999. "La transformación de la intimidad". En: Una Introducción al pensamiento de Anthony Giddens. Coordinadora, Lidia Girola. UAM Azcapotzalco. México.

García Andrade Adriana y Cedillo Priscila. 2011. "Tras los pasos del amor: un recuento desde las ciencias sociales", en Estudios Sociológicos [en línea]. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59823584007> Última consulta, 31 de marzo 2014.

Galindo, Jorge. (2008). Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la Sociología. México.

_____ (2011). La identidad como reducción de complejidad. En: Identidades: explorando la Diversidad. Anthropos. México.

Garfinkel, Harold. (2006). Estudios en Etnometodología. Anthropos. España.

Giddens, Anthony. (2000). La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas. Ediciones Cátedra. Madrid, España.

_____ (2006). La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración. Amorrortu. Buenos Aires. Argentina.

Goffman, Erving. (1971) Relaciones en público. Microestudios del orden público. Alianza Editorial. Madrid, España.

_____ (1975). Introducción al "Frame Análisis".

_____ (1991). Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin. Ediciones Paidós. Buenos Aires. Argentina.

González Morales, Alfredo. (2003). Los paradigmas de investigación en las ciencias sociales. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/29823675/Los-paradigmas-de-investigacion-en-ciencias-sociales> Última consulta, 31 de marzo 2014.

Gubern, Román. (2012). El eros electrónico. Taurus. México.

Gwinnell, Esther. (1999). El amor en Internet. Intimar con desconocidos a través del ciberespacio. Paidós. España.

Heller, Agnes. (1999). Teoría de los sentimientos. Ediciones Coyoacán. México

Hochschild Arlie (2009). La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo. Katz. Argentina

Huxley, Aldous. (1969). Un mundo feliz. Plaza & Janes, S.A. Editores. España.

Illouz, Eva. (2007). Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo. Katz. Argentina.

_____ (2009). El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo. Katz. España.

_____ (2012). Por qué duele el amor. Una explicación sociológica. Katz. España.

Le Breton, David. (1999). Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones. Nueva Visión. Argentina.

Luhmann Niklas. (1985). El amor como pasión. La codificación de la intimidad. Ediciones Península. España.

_____ (1989). La moral social y su reflexión ética. En: Razón, ética y política: el conflicto de las sociedades modernas. Palacios, Francisco y Jarauta, Xavier. Barcelona Anthropos. Págs. 47-58.

_____ (1998). Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general. Antrhopos/Universidad Iberoamericana/CEJA. España.

_____ (1998b). Complejidad y Modernidad: De la unidad a la diferencia. Editorial Trotta. España.

_____ (1999). Teoría de Sistemas II. Universidad Iberoamericana/Colección Teoría Social. México.

_____ (2005). Confianza. Antrhopos/Universidad Iberoamericana. España.

_____ (2007). La sociedad de la sociedad. Universidad Iberoamericana/Herder. México.

Luna Zamora, Rogelio. (2000). Introducción a la Sociología de las emociones. En: Revista Universidad de Guadalajara. Número 18. Disponible en: <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug18/art3.html> Última consulta, 31 de marzo 2014.

_____ (2010) La Sociología de las emociones como campo disciplinario. Interacciones y estructuras sociales. En: Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones. Oscar Scribano Adrián y Matías Lisdero Pedro (compiladores). CEA-CONICET. Argentina.

Disponible en: <http://www.accioncolectiva.com.ar/sitio/libros/Sensibilidades.pdf> Última consulta, 31 de marzo 2014.

Marina, José Antonio y López Penas María. (2001). El diccionario de los sentimientos. Edit. Anagrama. España.

Martínez, Jesús Miguel. (2006). Amores que duran, duran y duran. Edit. Pax México.

Maturana Romensín Humberto. (1997). La realidad: ¿objetiva o construida? Tomo II. Fundamentos biológicos del conocimiento. Edit. Antrhopos. España.

Maturana Romensín, Humberto y Varela García. Francisco J. (1997). De máquinas y seres vivos: autopoiesis la organización de lo vivo. Editorial Universitaria. Chile.

_____ (2002). El árbol del conocimiento: bases biológicas del conocimiento. Editorial Universitaria. Chile.

Moreno Jiménez Bernardo. (1985). La psicología de los constructos personales: historia, presupuestos y alcance de una teoría. En: Estudios de Psicología. No 23/24. Universidad Autónoma de Madrid. España.

Parsons, Talcott. (1999). El sistema social. Edit. Alianza. México.

Porskein, Bernhard. (2004). Del ser al hacer: los orígenes de la biología del conocer. J.C. Saenz. Chile.

Rodríguez Salazar, Tania. (2008). El valor de las emociones para el análisis cultural. Papers 87. Disponible en <http://papers.uab.cat/article/view/v87-rodriguez> Última consulta, 31 de marzo 2014.

Sabido Ramos, Olga. (2007). El sentir de los sentidos y la emociones en la Sociología de Georg Simmel. En Georg Simmel. Una revisión contemporánea. Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, España.

_____ (2012). El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica. Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco-Sequitur. México

_____ (2013). Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel. En Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel.

Schutz, Alfred. (2008). El problema de la realidad social. Amorrortu. España.

Segal, Lynn. (1994). Soñar la realidad: el constructivismo de Heinz Von Foerster. Paidós Ibérica. España.

Silva, Gilberto. (2000). Antología de teoría sociológica clásica: Talcott Parsons. UNAM-México.

Simmel, George. (1986). El individuo y la libertad. Edit. Península. Barcelona, España.

_____ (1986). Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización. Alianza Universidad. España.

_____ (2002) ¿Cómo es posible la sociedad? En: Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos. Quilmes. Buenos Aires, Argentina.

Schütz, Alfred. (2008). El problema de la realidad social. Amorrortu Editores. Argentina.

Turner, Bryan. (1989). El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social. FCE. México.

Torres Nafarrate, Javier. (1999), *In memoriam*. El legado sociológico de Niklas Luhmann. Sociológica, año 14, número 40. Disponible en <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/4005.pdf> Última consulta, 31 de marzo 2014.

_____ (2009). Introducción a la Teoría de Sistemas. Universidad Iberoamericana. México.

_____ (2006) La sociología de Luhmann como sociología primera. Ibero Forum/Notas para el debate. México. Disponible en: <http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/1/pdf/torres.pdf> Última consulta, 31 de marzo 2014.

Watzlawick, Paul. (1995). La realidad inventada ¿cómo sabemos lo que creemos saber? Gedisa. España.

Winch, Peter. (1990). Ciencia social y Filosofía. Amorrortu. Argentina.

Wittezaele, Jean-Jacques y García, Teresa. La escuela de Palo Alto. Historia y Evolución de las

ideas esenciales. Edit.Herder. España. 1994

Zelizer, Viviana. (2009) La negociación de la Intimidad. FCE. Argentina.