



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ARAGÓN

La teoría de la sociedad de Niklas Luhmann: de la esencia al sentido

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

Domínguez Sandoval Eder Alejandro

ASESOR:
Martínez Ponce Ana María



Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, lunes 8 de abril de 2019



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.

Domínguez Sandoval Eder Alejandro

**La teoría de la sociedad de Niklas Luhmann:
De la esencia al Sentido**

¿Qué declaración hace el hombre sobre sí mismo y sobre el mundo a través de su concepción científica?

Niklas Luhmann, *Método funcional y teoría de sistemas*

Si usted quiere expresar o comprender algo de la conducta humana, se encontrará siempre ocupándose de círculos totales, círculos completos. Este es el pensamiento cibernético elemental.

Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*

A Mamá, papá, hermana, hermanos.

ÍNDICE

Introducción	9
Capítulo 1: Niklas Luhmann: Lebenslauf	14
Capítulo 2: ¿Cómo es posible una ciencia de la sociedad?	33
2.1. El problema: ¿cómo es posible el orden social?	35
2.2. La solución: la teoría de sistemas de la cibernética de segundo orden.	40
Capítulo 3: ¿Cómo realizar una ciencia de la sociedad?	69
3.1. Teorías del sujeto y métodos esencialistas	72
3.2. Teoría de la observación de segundo orden y método funcional ...	86
Comentarios finales: La teoría de la sociedad, ¿Análisis o Cálculo?	110
Fuentes de información.	115

Introducción

La teoría de la sociedad de Niklas Luhmann es una de las más complejas aportaciones que ha recibido la sociología desde su establecimiento. De acuerdo con el propio autor su construcción requirió treinta años, tiempo que es contado desde que se incorporó a la Facultad de Sociología de la Universidad de Bielefeld en 1969. Aun cuando Niklas Luhmann cuenta el tiempo de trabajo invertido en su obra sociológica a partir de su incorporación a esta universidad, antes de esa fecha contaba con escritos relevantes para la teoría sociológica contemporánea. Cuatro de estos escritos son *Función y causalidad* (1960), *Método funcional y teoría de sistemas* (1964), *Los Derechos fundamentales como Institución: Aportación a la sociología política* (1965) e *Ilustración sociológica* (1967). Tal es la relevancia de estos escritos que puede afirmarse que en ellos se encuentran casi todos de los elementos de una nueva teoría de la sociedad a la cual Luhmann decidiría dedicar treinta años para precisar y ensamblar de una manera que le resultara satisfactoria. El ensamblaje final ha sido publicado bajo el título *La Sociedad de la Sociedad* en 1997.

Como en toda producción y elaboración de obras (en este caso conceptual), el productor no siempre cuenta con todos los elementos necesarios para ello y a menudo requiere una participación del entorno para proveerse suficientes posibilidades combinatorias. Una fuente constante de estímulos para la elaboración teórica luhmanniana ha sido la cibernética. Sin embargo, no ha sido la única, ni la más importante. A un lado de ésta se encuentran otras como la fenomenología de Edmund Husserl y Merleau Ponty, la psicología de Jean Piaget y Fritz Heider o la metafísica de Kant y otros, sólo por mencionar algunas. Todas estas propuestas de conocimiento fueron observadas por Luhmann con una actitud que en la sociología se distinguiría como “crítica”. Así, entre todas ellas la cibernética no ha sido la única fuente de estímulos, pero sí ha aportado elementos indispensables para su teoría que son suficientes para justificar un estudio al respecto.

Es difícil sostener que la teoría de Niklas Luhmann tenga un eje fundamental cuya comprensión se traduciría en una comprensión de todos los demás aspectos que la componen. Por lo tanto, lo que aquí se afirma no es que la cibernética sea ese eje fundamental. Es cierto, ella ha aportado conceptos de gran valía, pero no es posible dividir los conceptos de Luhmann en esenciales y otros. Los lectores habituados a sus escritos seguramente hallarán una especial dificultad de su teoría en que después de comprender conceptos “primordiales” como *acoplamiento estructural* en un texto, se encuentran con su ausencia y otros bastante similares como *interpenetración*, *resonancia*, en otros. La comprensión de conceptos arroja a la comprensión de otros conceptos, todos ellos surgidos en campos de conocimiento bastante heterogéneos. Esto se agrega a que muy pocas veces se hallan ejemplificados por cosas que uno puede “palpar” o “señalar con el dedo”, como tanto se exige en las academias.

Lo anterior intenta justificar, por una parte, un estudio de su obra que no alude a los conceptos fundamentales, sino a una entrada que sería igual de válida que cualquier otra, por lo tanto, una que selecciona los aspectos a considerar mientras deja a un lado otros igual de importantes; y, por otra, que la exposición, por tratarse de una teoría con un alto grado de abstracción y complejidad, no puede ser tan concreta y de absoluta simplicidad. De cualquier manera, este trabajo intenta facilitar su comprensión alternando la exposición de los conceptos seleccionados del trabajo de Niklas Luhmann con otros equivalentes a los que ha trabajado la sociología clásica -es necesario precisarlo desde ahora, con sociología clásica se alude al trabajo de Emile Durkheim, Karl Marx y Max Weber. Una vez aclarado este punto puede continuarse con la intención que guía este escrito.

El presente estudio intenta mostrar que la comprensión de la teoría luhmanniana puede facilitarse cuando se comprende al interior de un giro provocado por una pluralidad de acontecimientos en el ámbito del conocimiento vinculados a los acontecimientos de la

Segunda Guerra Mundial. Algunos autores como Josetxo Beriain y José María García Blanco (que han realizado una introducción a la teoría luhmanniana en el volumen *Complejidad y Modernidad*) señalan este giro -aunque sin una relación explícita al acontecimiento histórico antes mencionado- como el paso “De la unidad a la diferencia: un nuevo paradigma”. Por otro lado, Gregory Bateson ha distinguido dos “actitudes” en el ámbito de conocimiento -una previa y una posterior a la Segunda Guerra Mundial- y en alusión a ellas pronunció una conferencia en 1966 a la que tituló: “De Versalles a la Cibernética”. En clara referencia a ellos se ha pretendido reconocer un giro en la orientación del conocimiento al interior de la sociología que va desde la *esencia* hacia el *sentido*. Por esto se ha decidido titular este trabajo “La teoría de la sociedad de Niklas Luhmann: de la esencia al sentido”.

Es necesario, sin embargo, agregar algunas aclaraciones. Con respecto a García Blanco y Beriain, la alusión sólo se mantiene en el título, en adelante se opta por limitar la discusión de los conceptos empleados por Luhmann a lo escrito por Luhmann -sin que esto vaya en demerito de su introducción. Aun con esto, una intersección entre ambas introducciones a la teoría luhmanniana podría asimilarse si se pone atención al punto en donde se hace el énfasis. Ellos hacen énfasis en el ámbito objetual, es decir, en aquello que se toma como punto de referencia para el inicio de dos paradigmas diferentes, la *unidad* para el viejo pensamiento occidental, la *diferencia* para Luhmann. El siguiente trabajo, en cambio, hace el énfasis en la *esencia* que el pensamiento debería encontrar en su objeto, de acuerdo con la sociología clásica, y el *sentido* sobre el que se constituyen esos objetos, de acuerdo con la sociología de Niklas Luhmann. Para decirlo a *la* Kant, en la condición de posibilidad del ámbito objetual. Si, como Beriain y García Blanco, se distinguen dos paradigmas para significar este giro, uno de ellos -el del pensamiento occidental y la sociología clásica- tiene por principio la unidad para asentar en su interior la búsqueda de

una unidad esencial y el otro -el de Niklas Luhmann- busca situar al sentido como inicio para emprender la construcción de diferencias dentro de las cuales los objetos adquieren el carácter de objetos. Un paradigma que tiene por objetivo *la búsqueda de la esencia* y otro que se orienta a *la producción del sentido*.

En lo referente a Gregory Bateson, la alusión se justifica por la necesidad de situar la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann históricamente. Si bien es cierto que su originalidad teórica ha tomado por sorpresa a la sociología, su ambición no ha surgido de la nada, ni de manera aislada. La cuestión histórica a tomar en cuenta (que figura no como determinante, sino como estímulo a su obra) es el contexto de la Segunda Guerra Mundial, principalmente aquellas aportaciones al ámbito de conocimiento cuyo desarrollo estuvo estrechamente relacionado con ella: la cibernética. Por esto se ha considerado necesario que el apartado histórico se introduzca con referencia a la Segunda Guerra Mundial y desarrolle en torno a las aportaciones de la cibernética. Reforzando lo antes mencionado, esto no significa que la teoría de Luhmann deba entenderse de manera esencial como una reacción a ideologías totalitaristas, más bien debe entenderse que tales acontecimientos no pasaron desapercibidos para los ámbitos del conocimiento. Consecuencia de este no-pasar-desapercibido es en Gregory Bateson lo que permitiría ir desde la “actitud” que llevó al Tratado de Versalles hacia la “actitud” que se buscaba con la cibernética. Y, de nuevo, este cambio de actitud se ve correspondido con lo que aquí se intenta mostrar, es decir, el giro que en la sociología Luhmann realiza desde la esencia hacia el sentido.

Una vez que este planteamiento puede ser más o menos identificado es necesario vincularlo con las orientaciones propias de la sociología en donde adquiere mayor especificación. Tales orientaciones tienen que ver con la relación trídica que toda ciencia tiene que enfrentar, esta es, la relación entre teoría-objeto-método. El tratamiento que este estudio intenta dar a la teoría de Niklas Luhmann requiere que se le descomponga en dos

relaciones: teoría/objeto y teoría/método. Ambas son consideradas en términos problemáticos, por ello se les introduce bajo la forma de preguntas. Esto es indicativo de que no existe sólo una solución posible para afrontarlas, sino varias.

La primera relación se introduce con la pregunta «*¿Cómo es posible una ciencia de la sociedad?*», la segunda con la pregunta «*¿Cómo realizar una ciencia de la sociedad?*». En ambos casos, la pregunta abre un espacio para observar cómo es que Luhmann enfrenta y soluciona estos problemas. El primero de éstos alude a las presuposiciones generales para la elaboración de una ciencia de la sociedad; el segundo, al desarrollo de esta ciencia. Las soluciones de Luhmann a ambas respuestas distan de aquellas ofrecidas por la sociología clásica. Sin embargo, se ha considerado prudente limitar las referencias a la sociología clásica para no ampliar el volumen de este escrito. Por este motivo las referencias en el segundo capítulo son mínimas, a diferencia del capítulo tercero en donde se trata con mayor detenimiento las tres propuestas clásicas.

Se finaliza este escrito con una breve reflexión. Esta debería facilitar comprender que análisis y cálculo son dos formas distintas de organizar una teoría que se desprenden, correspondientemente, de la esencia y el sentido. En otras palabras, se explica cómo es que los cambios introducidos en la teoría y el método se ven plasmados al interior de una teoría de la sociedad. Solo entonces podrá comprenderse que la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann no explica la identidad de la sociedad como exclusión de otras posibilidades, sino como ordenamiento de otras posibilidades.

Capítulo 1. Niklas Luhmann: Lebenslauf

Las declaraciones explícitas en la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann a los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial son, en el mejor de los casos, escasas. Esto aun cuando su infancia transcurrió entre el régimen nazi, la guerra y vivió el rompimiento político de 1945 *con los ojos abiertos* (Luhmann, 1996a, p. 22). Debido a su formación en el estudio del derecho, rápidamente entró en contacto con la administración pública y la política, contexto en el que realizó actividades delicadas vinculadas a la reparación de daños del régimen nazi (Torres y Zermeño, 1992, p. 789). Es posible que nunca haya abandonado del todo estas actividades.

Si las referencias a este acontecimiento histórico son pocas, en contraste, las referencias a las aportaciones de la cibernética son abundantes. Luhmann logró establecer un diálogo permanente entre la joven sociología y la, aún más joven, cibernética. La peculiaridad de su lenguaje teórico bien puede atribuirse a los conceptos y nociones concebidas en este campo de conocimiento, en donde a mitades del siglo pasado confluyeron numerosos científicos: matemáticos, antropólogos, físicos, lingüistas, biólogos y politólogos, entre ellos.

Además de esto, para Luhmann, “el pensar no surge por el hecho de que se viene al mundo con los ojos abiertos: es necesario aprender a hacerlo” (Luhmann, 1996a, p. 204). Si esto se acepta, habría que reconocer que el pensamiento está estrechamente relacionado con rendimientos sociales y, como tal, está expuesto a la contingencia. Tiene lugar de cierta manera, pero podría ser diferente.

El trabajo que Luhmann ha entregado a la sociología tiene que ver con un giro en la forma de entender el pensamiento, con una propuesta de racionalidad diferente. Este giro ha requerido ir más allá de la referencia sistémica de la conciencia, llegando con esto a la

comunicación. Los estímulos para realizarlo no han venido del mundo 'tal y como es', sino de esfuerzos por entenderlo de manera diferente. En correspondencia, su teoría de la sociedad difícilmente puede concebirse como resultado directo de acontecimientos *dados* en el mundo. Situarla en el marco de otras posibilidades de comprender los acontecimientos del mundo parece ofrecer una mejor comprensión. Esto, sin embargo, implica que de algún entorno han venido estímulos para emprender una teoría de la sociedad, lo que aquí se afirma es que este papel de entorno lo jugó la Cibernética y no la Segunda Guerra Mundial.

Gregory Bateson pronunció una conferencia en el año 1966 titulada "De Versalles a la Cibernética" (Bateson, 1998, p. 318). El título alude a los acontecimientos que consideraba como los más importantes del siglo XX: el Tratado de Versalles en 1919 y, en estrecha relación con éste, el desarrollo de ideas que agrupa bajo el nombre de 'cibernética'. Estas últimas producidas en distintos centros intelectuales, con las que entró en contacto en los años de 1946 y 1947. Afirma que para elegirlos se basó en el significativo cambio de 'actitud' que produjeron en las personas, ya que ambos las habrían obligado a poner en duda sus valores precedentes.

El Tratado de Versalles significó la desmoralización total de la política alemana y, con ello, la desmoralización de la política internacional. Detonando un clima generalizado de desconfianza, odio y destrucción oscilantes y autopropagantes que pronto conducirían a la Segunda Guerra Mundial y se extendería tiempo después. Desde el punto de vista de la generación que lo ha producido todo es más o menos comprensible, saben cómo se ha llegado a ello. Sin embargo, para las generaciones siguientes no lo es tanto. No reconocen el cambio de actitud, sino que se relacionan directamente con una actitud enloquecida. Aun cuando esta actitud sea bastante improbable, la perciben y asimilan como algo normal, se ha vuelto probable (Bateson, 1998, p. 320).

También comenta que la misma filosofía que podían permitirse las personas previo al tratado de Versalles, era insostenible después de éste. Si antes podía apelarse al bien común para justificar las soluciones de los problemas en el ámbito internacional, posteriormente, esa misma filosofía olía a hipocresía. Para las siguientes generaciones, aunque se desenvuelven bajo la misma problemática, las mismas soluciones ya no son válidas, no pueden aceptarse con la misma facilidad.

Por ello, el Tratado de Versalles habría sido una “encrucijada actitudinal”. La otra era el campo de la cibernética. Bateson percibía en éste la oportunidad para cambiar las reglas que habían estado funcionando en el plano internacional desde Versalles. La cuestión ya no radicaba en hacer lo mejor que pudiera hacerse bajo estas reglas, sino en zafarse de ellas, romper con la actitud que había logrado establecerse. La cibernética era el medio para cambiar la antigua filosofía del control. A la cual, si bien no encontraba libre de peligros latentes, calificaba como “la mayor mordida al fruto del Árbol del conocimiento que la humanidad ha dado en los últimos 2000 años” (Bateson, 1998, p. 322).

Un año antes de esta conferencia, en 1965, fue editado el libro *Los Derechos fundamentales como Institución* de Niklas Luhmann. Tyrell Hartmann -en la presentación a la edición en castellano- menciona que este escrito en la historia intelectual de la República alemana es una de las oposiciones más significativas al totalitarismo (Luhmann, 2010, p.7). Sin embargo, este concepto ni siquiera aparece en el texto. En su lugar se ubica otro: *desdiferenciación* (Luhmann, 2010, p.98) Y no lo hace como figura central (de hecho, sólo aparece cuatro veces). La tesis central del libro busca relacionar su contraconcepto, *diferenciación*, con la función de los derechos fundamentales en la sociedad.

La importancia de estos derechos radicaría en que, al institucionalizarse, es decir, al tomarse como expectativas de comportamiento generalizadas, ayudarían a preservar un orden social integrado de manera diferenciada. Su función consistiría en evitar que los

diferentes ámbitos de la sociedad, creados para resolver problemas específicos, fueran encaminados a cumplir los fines particulares de la burocracia estatal. Desdiferenciación es la posibilidad de que -como en el Tercer Reich- esto sucediera de nuevo.

Por lo anterior, esta propuesta toca de manera considerable la antigua concepción del Estado. En el capítulo dedicado al sistema político Luhmann explica que ya no corresponde a las circunstancias mirar al Estado como la totalidad del bien común de la sociedad, ni mucho menos como el vértice jerárquico de la sociedad entera (Luhmann, 2010, p.87). Una mirada en retrospectiva permite reconocerlo como uno de los productos de la diferenciación social, en consecuencia, no puede igualarse con el orden social, ni mucho menos mostrarse como su representante. En este contexto, se puede evitar el uso del concepto o redimensionarlo al interior de un orden más general otorgándole su justa proporción. Por esta última opción se decanta Luhmann.

Para él, el Estado puede reconceptualizarse, por una parte, como sistema específico de producción de decisiones vinculantes y, por otra, como sistema de toma de decisiones mediante cargos administrativos. En otras palabras, como sistema político y como burocracia estatal. Con todo, ambos sistemas ni agotan, ni pueden asimilarse con el orden social. La cuestión es que, en la sociedad moderna, junto a la política se han producido otras instancias encargadas de tomar decisiones que vinculan colectivamente para resolver problemas sociales. Con ello la producción de decisiones de la política ha percibido una especificación sobre su ámbito de actuación. Esta especificación es característica del proceso histórico de diferenciación social, lo que permite suponer un vínculo entre éste y el surgimiento de la burocracia estatal.

De acuerdo con Luhmann, todo orden que quiera mantenerse debe resolver una cierta cantidad de problemas:

En referencia a dichos problemas se habla de funciones societales. Estas funciones societales se cumplen de manera efectiva y racional cuando se las reconoce como tales, se las formula como tareas y se las hace objeto de un enfoque específico de acciones. Para tareas un poco más amplias (...) lleva a formas de cooperación social que, en el transcurso del tiempo, toman el carácter de sistemas sociales particulares. (Luhmann, 2010, p.93).

Para la estructuración del orden social esto significa que en lugar de las antiguas instituciones cerradas y omniabarcadoras surgen instancias delimitadas que se orientan al cumplimiento de funciones específicas. En estas instancias, el recurso a la fuerza coercitiva para motivar las posibles acciones del ser humano encuentra equivalentes, como pueden ser los criterios de ganancia y pérdida de dinero en la economía o el de aumentar o perder poder en la política.

Estos equivalentes para la fuerza coercitiva permiten aflojar la tensión entre el individuo y la sociedad. Aunado a ello, los intentos por mostrar al individuo la opción correcta para su actuar se vuelven enormemente complejos, pues la diferenciación implica el establecimiento de medios que aglomeran y potencializan las diferentes posibilidades de actuación, imposibilitando la existencia de algo o alguien que se encuentre en condiciones de seleccionar para él la mejor alternativa. Por esto, en la sociedad moderna, la existencia del individuo depende de aquellos logros evolutivos que soportan sus sistemas funcionales, los cuales sólo se encargan de estructurar el conjunto de posibilidades sin la obligación de tener que mostrar cuál es la alternativa que debe elegirse: sólo reducen la complejidad a la que se enfrentan los individuos.

El desarrollo de estos sistemas permite una orientación societal que no radica en la división de la sociedad en relación con estratos o familias. El primado de diferenciación de la sociedad moderna no es la estratificación, ni la segmentación, sino la funcional. Este tipo de diferenciación no ha sido resultado de una decisión del Estado como instancia central,

más bien lo contrario es válido, la diferenciación social es condición de posibilidad de que en el transcurso del desarrollo histórico haya surgido el Estado.

Luhmann atribuye a Heller el haber sentado las bases para entender la reducción de la política a funciones específicas -no omniabarcadoras. Ya en el año 1934 Heller había caracterizado al Estado como una “unidad organizada de decisión y acción” (Luhmann, 2010, p.91), sin embargo, es solo hasta después de la Segunda Guerra Mundial que las consecuencias de esta concepción se clarificaban. Luhmann afirma que para poder ser comprendida se requería una orientación sociológica, la doctrina de Heller debía esperar la madurez de la teoría sociológica.

Lo anterior deriva de que la organización estatal crea problemas nuevos para el orden social que solo pueden solucionarse mediante otro tipo de organizaciones. De manera más precisa -y abarcando otros niveles de operatividad-, introduce problemas que solo pueden solucionarse dejándolos a cargo de otros sistemas sociales. El surgimiento de un sistema de administración profesional de competencias de decisión:

Es sólo posible cuando todo el orden social, en su conjunto, satisface las condiciones para la diferenciación funcional específica. Y está condenado al fracaso, cuando el nivel de desarrollo de la sociedad no es suficiente para ello –cuando, con otras palabras, la esfera política se separa a la fuerza de un orden social relativamente indiferenciado y se autonomiza prematuramente. (Luhmann, 2010, p.92)

Debido a la pretensión omniabarcadora de orden por parte de lo político -que radica en la indeterminación de aquello que puede estar necesitado de decisión política-, la noción sobre el Estado requiere contrapesos con la finalidad de mantener abierta la diferenciación de la sociedad. A este propósito sirven los derechos fundamentales. Éstos conforman la principal institución bloqueadora y correctiva frente a la posible desdiferenciación del orden social. Con esto se evita que sea una instancia central quien dicte todas las respuestas a

todos los posibles problemas, permitiendo así desarrollar instancias especializadas para cada uno de ellos.

Es de esta manera como los derechos fundamentales se relacionan con cada uno de los medios sobre los que se establecen los sistemas que buscan otorgar respuestas a los problemas que enfrenta un orden social diferenciado. La multiplicidad de los medios explica la multiplicidad de derechos. Esto significa que los derechos fundamentales no son derechos válidos para todos los tiempos y para todos los lugares, sino que solo por la existencia de medios es posible garantizar (y exigir) un derecho -solo porque existen medios de difusión, por ejemplo, puede exigirse derecho a la información. Por lo tanto, no se trata de producir medios derivados de ciertos derechos, sino que estos últimos presuponen un desarrollo de la sociedad en donde tales medios existen previamente. La función de los derechos fundamentales no es establecer medios, sino -como ya se ha dicho- evitar que el sistema político los encamine a sus propios fines. En otras palabras, mantener los medios completamente abiertos a la diferenciación. Luhmann juzga que con razón habían sido contemplados en la nueva doctrina constitucional alemana en el centro de la concepción sobre el Estado (Luhmann, 2010, p.100).

Para Niklas Luhmann una versión así de los derechos fundamentales sólo podría aceptarse cuando se hiciera patente la importancia de la comunicación entre los seres humanos. La comunicación es el componente elemental de la constitución y generalización de sentido entre ellos. No siendo una causalidad que la teoría de sistemas haya surgido en un momento en donde el interés por la comunicación se fue incrementando, resultaba inevitable relacionar ambos conceptos.

Con esto en mente, ya en dicho escrito, planteaba la famosa tesis que guiaría muchas de sus investigaciones: "los sistemas de acción son sistemas no por el contexto físico de comportamiento representado por la unidad del organismo ni por el mutuo

percibirse, sino por el sentido comunicativo de su actuar” (Luhmann, 2010, p.95). Tesis que a la postre sería el punto cardinal de su escandalosa afirmación acerca de que los seres humanos no forman parte de la sociedad, sino de su entorno. El hueco que dejaban sería llenado con comunicación. Si sobre esto se regresa al concepto de diferenciación se comprende de mejor manera que ésta, en la sociedad moderna, se establece sobre comunicaciones, no se realiza sobre individuos o grupos de individuos.

Consecutivamente, es sobre medios de comunicación generalizados en donde se establecen los sistemas funcionales. En consonancia con Parsons, Luhmann refiere cuatro ámbitos en donde deben generalizarse mecanismos para la solución de problemas. Ellos son “la presentación de sí misma de la persona, la formación de expectativas confiables, la satisfacción económica de las necesidades y la posibilidad de tomar decisiones colectivamente vinculantes” (Luhmann, 2010, p.116). En el orden social diferenciado por funciones estos ámbitos toman la forma de sistemas. Llevando a que la persona se individualice, las expectativas de comportamiento se civilicen, la satisfacción de necesidades se medie por dinero y las decisiones vinculantes se entreguen a un negocio estatal burocrático (Luhmann, 2010, p.298).

Los sistemas permiten realizar las funciones indispensables de la sociedad moderna con mayor efectividad que como ocurría en un orden social guiado por la estructura de roles, en donde todas debían realizarse mezcladas. El moderno orden social buscaría garantizar la diferenciación de los sistemas encargados de una función simbolizando los derechos. Las palabras con las que se simbolizan los derechos fundamentales son *dignidad* y *libertad* (presentación de sí misma de la persona), *libertad de comunicación* (formación de expectativas), *propiedad* y *profesión* (satisfacción de las necesidades) y *derecho político de sufragio* e *igualdad ante la ley* (decisiones que vinculan colectivamente). La reducción de Luhmann a cuatro ámbitos especializados será, en su carrera hacia la teoría de la

sociedad -*Lebenslauf* (Izuzquiza, 2008, p.21)- ampliado por otros ámbitos especializados en la solución de problemas, entre los cuales se encuentran la ciencia, la moral, la religión, el amor, el arte, la educación y la organización.

Aunque en este escrito se encuentran claras referencias a Talcott Parsons y Erving Goffman, es fácil evadir la posibilidad de catalogar su teoría de la sociedad como continuadora de alguna de ellas. Un poco más tarde Jürgen Habermas señalaría que los esfuerzos de Luhmann no buscan enlazarse a los intentos de crear una ciencia de la sociedad que van de Comte a Parsons, sino con la historia de los problemas de la filosofía de la conciencia, es decir, desde Kant a Husserl (Habermas, 1989, p. 434). La justificación de su argumento se ubica en la importancia que llegaría a tomar en la teoría de Luhmann el concepto de *autorreferencia*.

Este concepto, que se encuentra como punto de partida para las operaciones de la conciencia en forma de autoconocimiento del sujeto y conocimiento del mundo, Luhmann lo trasladó a la teoría de sistemas. “La autorreferencialidad del sistema es copia de la del sujeto” (Habermas, 1989, p. 435). La teoría de sistemas había tenido un gran progreso previo a la década de los sesenta en el campo de conocimiento que Bateson agrupaba bajo el nombre de cibernética y cuyas raíces ubicaba en los trabajos de Alfred Whitehead y Bertrand Russell. A ellos se agregaban las aportaciones de Ludwig von Bertalanffy, Norbert Wiener, John von Neumann y Claude Elwood Shannon, entre otros (Bateson, 1998, p. 322).

Si en verdad fuera necesario adscribir el trabajo teórico de Luhmann a una línea de pensamiento, mejor sería llevarlo al campo de la cibernética, pues tanto la tradición teórica a la que Habermas lo remite, como la tradición sociológica, han sido reconceptualizadas por la “tritadora” luhmanniana con ayuda de aportaciones surgidas ahí. Lo cual, de paso, permitiría observar que en la década de los sesenta existía una clara tendencia de romper con el pensamiento que había llevado a dos guerras mundiales. No debe sorprender que

este intento coincida temporalmente con otras maneras de llevar a cabo esta ruptura -tan sólo piénsese en los movimientos mundiales del 68.

Que Luhmann había mantenido contacto con este campo antes de realizar dicho escrito se puede observar en su concepción del orden social diferenciado como un sistema cibernético, es decir, como un sistema que se autorregula o autocontrola. Esto se hace evidente cuando afirma que, aunque los derechos fundamentales tienen el objetivo de delimitar al poder del Estado, esta delimitación también puede describirse como “una función positiva y siempre precaria del mismo sistema político” (Luhmann, 2010, p. 124). Además de una pequeña, pero más compleja referencia, en donde afirma que “el orden social, como sistema cibernético, emplea azar ilimitado como elemento constructivo de complejidad” (Luhmann, 2010, p.178). Años más tarde esto se agregaría a la afirmación de que los sistemas producen las operaciones que los componen solo con referencia a las operaciones de que consisten: *autorreferencialmente*. Afirmación que, posteriormente, sería generalizada a cada uno de los sistemas funcionales.

Es, entonces, en *Los Derechos Fundamentales como Institución* en donde se encuentra el germen de una teoría de la sociedad de nuevo cuño que se verá enriquecida con aportaciones cibernéticas a las cuales se irán agregando otras áreas de conocimiento. Tan sólo dos años después de este escrito Luhmann parece confirmar que su trabajo va en esa dirección con la publicación del ensayo *Ilustración Sociológica* en 1967, en el cual da a su propuesta de una sociedad funcionalmente diferenciada el opuesto que lo acompañará permanentemente. Este opuesto es la aspiración de organizar las relaciones humanas a partir de la razón. El proyecto de la sociología tal como Luhmann lo concebía no podían entenderse ni como continuación de la Ilustración, ni como Ilustración aplicada, más bien consistiría en un distanciamiento de los principios y ética específicos de la Ilustración (Luhmann, 1973, p.92).

El mundo al que se enfrentaba la sociología ya no podía ser comprendido con ayuda de un conocimiento cuya finalidad sería iluminar, cada vez más, aspectos de la realidad hasta entonces incomprensibles para encontrar su fundamento desconocido. Al mismo tiempo, el mundo parecía resistirse, después de la Ilustración, a ser explicado por unos cuantos axiomas. Esos intentos presuponen que la complejidad de mundo ya ha sido abarcada y puede ser explicada por un axioma, lo que implica que ya no podría ser enriquecida por otros axiomas (Luhmann, 1973, p.111).

El proyecto de la sociología luhmanniana no consistiría en enlistarse a la Ilustración, sino en clarificarla, en alcanzar sus límites. Sin perder de vista la complejidad del mundo, su comprensión y su reducción, la cuestión radicaría en pasar “del lenguaje de los axiomas y sus consecuencias al de los problemas y sus soluciones” (Luhmann, 1973, p.111). Si se lee el ensayo buscando similitudes con Los Derechos Fundamentales, se cae en la cuenta de que Luhmann intenta trazar el camino para mostrar que la razón también sería incapaz de ocupar el lugar que se le ha negado a la política, esto es, de ser el vértice jerárquico que dicte todas las respuestas a todos los problemas que enfrenta la sociedad moderna. Y si se cae en la cuenta de esto, también se cae en la cuenta de que no reserva el lugar ni para la economía, ni para el arte, ni para el amor, etc. Por razones estructurales (¡diferenciación funcional!) la sociedad moderna no puede tener un centro, ni una cima desde los cuales pueda coordinarse la sociedad entera.

En consonancia con sus aportaciones de Los Derechos Fundamentales, en Ilustración Sociológica, el proyecto de la sociología no debería intentar mostrar al que actúa su actuar correcto, ilustrar la mejor opción, sino confrontarlo con las diversas posibilidades. La sociología entonces tendría que pasar del inquirir al comparar. No buscar reducir el horizonte de acción, sino ampliarlo. De esta forma “le propone al que actúa una medida incongruente y con ello logra una racionalidad hasta ahora no percibida: una racionalidad

no atada a la finalidad del actuar, sino la que resulta de comparar abstractamente otras posibilidades de la acción” (Luhmann, 2010, p.315).

También afirma que si la sociología toma como guía el problema de la complejidad del mundo se podía reconocer como esfuerzos emparentados los de la fenomenología trascendental, la cibernética, la teoría del derecho, las ciencias de la decisión y la ciencia histórica. Sin embargo, un instrumental teórico capaz de aprovechar las contribuciones de estas ciencias aún no se encontraba disponible. Sería necesario esperar hasta el año de 1984 para leer la presentación de este instrumental bajo el título *Sistemas Sociales: Lineamientos para una teoría general*.

Para entonces Luhmann se encontraba en condiciones de aprovechar los escritos que había producido -durante la década de los setenta- sobre administración, organización social, planificación política, derecho, poder, confianza, comunicación, complejidad, sociedad mundial, teoría de la decisión, religión, mecanismos reflexivos, medios de comunicación simbólicamente generalizados, función, código, estructuras sociales, semánticas, tiempo, historia de las ideas, causalidad y método funcional. Todos y cada uno de ellos perfilaban lo que se convertiría en una de las teorías más complejas a la que se ha enfrentado la sociología a lo largo de su corta historia.

En el período de tiempo que va desde la publicación de *Ilustración Sociológica* hasta *Sistemas Sociales* la cibernética tendrá un cambio de paradigma debido, principalmente, a los trabajos de Heinz von Foerster y Humberto Maturana. Heinz von Foerster en la teoría general de sistemas hablaba en ese entonces de *autoorganización*, es decir, de sistemas determinados por la estructura. Es en esta discusión en donde Maturana introduce el concepto de *autopoiesis*, para indicar que los sistemas no sólo producen las estructuras con las que se orientan, sino también las operaciones de que consisten. También aparecen en escena otros actores como Paul Watzlawyck, Alfred Korzybski, Gordon Pask y William

Ross Ashby. De esto Luhmann toma nota, no para traducir los resultados obtenidos a la sociología, sino para plantear la posibilidad de que el modo en que se producen las estructuras y operaciones de los ámbitos sobre los que trabajaban otras ciencias como la física y la biología fueran tan generales como para ocurrir también al interior de un orden social.

Se agrega a ello que fue por Heinz von Foerster que Niklas Luhmann conoció el trabajo matemático de George Spencer Brown -quien escribe este trabajo ha sabido esto gracias a Javier Torres Nafarrete. El trabajo de Spencer Brown significó un impulso importante para entender las operaciones de los sistemas, de la manera más general, como la producción de una diferencia (Luhmann, 1998, p.19). Luhmann aprovechó esto para fijar la operación de la sociedad como comunicación -y ya no a la acción.

El cambio de acción a comunicación, como operación elemental de la sociedad, forma parte de una trayectoria mucho más amplia que implica entender a los sistemas como diferencia y no como unidad. De manera simplificada puede decirse que al constituirse la operación elemental da pie a la constitución del sistema. La operación produce la diferencia entre el sistema (en el cual se realiza) y el entorno (del cual se distingue el sistema por el hecho de ser el único lugar en donde ocurre la operación).

Una teoría como esta no ignora lo que queda fuera del sistema, pues se ve obligada a observar qué relaciones suceden -y cómo- entre un sistema y su entorno. La novedad de esta comprensión radica en que a partir de un solo tipo de operación puede alcanzarse una gran complejidad al interior del sistema. Lo cual implica que el sistema cuenta con suficiente tiempo para la variación de sus propias operaciones y que el entorno es fuente de estímulos que permiten esta variación. De suceder esto, el sistema desarrolla una complejidad propia que le permite mantenerse en -y no frente a- un entorno mucho más complejo.

A estas disposiciones teóricas aún se agregarían las aportaciones de Gothard Gunther en el campo de la lógica. Si se toma en consideración dos citas ubicadas a pie de página -una en *Sistemas Sociales* (Luhmann, 1998, p.325) y otra en *La Sociedad de la Sociedad* (Luhmann, 2006, p.817)-, reconocer la significancia de los trabajos de Gunther para la sociología habrían sido un interés de Helmut Schelsky que Luhmann adicionó a su instrumental para una teoría de la sociedad. El apremio para esto radicaba en que su invitación para trabajar en una lógica polivalente -de múltiples valores- brindaba la posibilidad de comprender de mejor manera a la sociedad moderna, caracterizada por la policontextualidad. Esto con la intención de ampliar las posibilidades que permitía la lógica bivalente de la metafísica y superar sus descripciones.

La absorción de todas estas aportaciones aumentaría enormemente la abstracción del instrumental teórico de la sociología luhmanniana. Lo cual se puede percibir en *Sistemas Sociales*, texto en el que se presenta por primera vez de manera conjunta la conceptualización que estuvo recopilando durante diecisiete años en referencia a los autores anteriormente mencionados. Entre los conceptos principales se encuentran: sentido, tiempo, acontecimiento, relación, complejidad, contingencia, acción, comunicación, sistema, entorno, mundo, expectativa, estructura, autorreferencia, autoorganización, autopoiesis, individualidad, observación, autoobservación, descripción, autodescripción, reflexión, información, interpenetración, interacción y sociedad.

El siguiente paso consistiría en aplicarlo a campos tan heterogéneos entre sí, pero que cuentan con estructuras y operaciones que pueden compararse. Para corroborar esto basta poner atención a cuatro de los títulos que publicaría en el mismo año en que presentó la conceptualización antes mencionada: *Orientación teórica de la política*, *Los fundamentos sociales de la moral*, *La obra de arte y la reproducción del arte*, *La economía de la sociedad como sistema autopoietico*. Luhmann fue produciendo otros escritos similares que se

publicaron bajos los distintos volúmenes de *Gesellschaftstruktur und semantik* (Semántica y estructuras sociales), escritos que allanaban el camino para cada una de las monografías específicas de los sistemas sociales.

En la preparación de estas monografías el conceptual de Luhmann se veía cada vez más influenciado por los trabajos de Heinz von Foerster y Gotthard Günther. Para mediados de la década de los ochenta, Foerster ya habría logrado consolidar una teoría del observador nombrada *cibernética de segundo orden* -anunciada por primera vez en la conferencia *Cybernetics of Cybernetics* presentada en la Universidad de Illinois- cuyos pilares eran el cálculo de recursiones infinitas y el cálculo de la autorreferencia (Von Foerster, 2003, p.285). El primero producto del trabajo conjunto de Paul Weston y Foerster, el segundo del realizado por Francisco Varela. La importancia de esta teoría para Luhmann se veía reflejada en la afirmación definitiva de que los sistemas funcionales se constituyen sobre la *observación de segundo orden*.

Para acercarse a la comprensión de esto basta recordar que todos los sistemas diferenciados en la sociedad moderna se orientan por problemas para los cuales deben aportar soluciones. Esto también puede decirse de otra manera, las soluciones echan a andar un proceso recursivo que, de encontrar suficiente tiempo y variabilidad, contiene la posibilidad de formar un sistema. Lo cual implica que a una solución le sigue otra que no puede ser idéntica a la anterior e involucra otro proceso recursivo -también interno al sistema- que toma en cuenta las soluciones anteriores para conducir a las soluciones siguientes. Si se toma en cuenta que una solución siempre es aportada por un observador y que siempre la realiza para otro observador, se llega a la comprensión de que el segundo proceso recursivo centra su atención en lo que ha sido dicho antes. Observa las soluciones aportadas con anterioridad o, mejor dicho, *observa las observaciones*. En el primer proceso la importancia radica en aquello que se soluciona, en el segundo se obtiene, además, la

posibilidad de observar *cómo* se soluciona. A esta posibilidad Niklas Luhmann la llama *observación de segundo orden* y en ella asienta la posibilidad de formación de sistemas.

La formación de sistemas mediante diferenciación social les otorga un alto grado de habilidad para dar solución a ciertos problemas. Esto se realiza por medio de un esquematismo binario que reduce su ámbito de competencia a sólo dos valores -*código*. Éste, sin embargo, al tiempo que incrementa su habilidad en lo que le compete, incrementa también su inhabilidad en lo que no, por lo que son necesarios otros sistemas que se orientan por medio de otros valores. Cada uno de los sistemas trabaja solo con dos valores (verdad/falsedad, bien/mal, trascendencia/inmanencia) e ignora soberanamente todos los demás.

Uno de los valores del código toma el carácter de *valor de enlace*, permite que a una operación del sistema le siga otra, el otro adquiere el carácter de *valor de reflexión*, se encuentra disponible al interior del sistema con propósitos de control (Luhmann, 2006, p. 283). La existencia de otros valores al interior de otros sistemas no lleva directamente a un conflicto de valores o a intentos por 'refutarlos'. Lo único que provoca es que cada sistema, junto a los valores de enlace y reflexión, realice un *valor de rechazo*. Con este valor el sistema rechaza no a otros sistemas, u otros códigos, sino tan sólo la posibilidad de tomar sus valores como orientación propia (Luhmann, 2006, p.595).

Estas aportaciones, que han sido producto de los trabajos lógicos de Gotthard Günther, tienen innumerables repercusiones para una teoría de la sociedad y, por lo tanto, no pueden ser estudiadas aquí. No obstante, es necesario atribuirles un gran peso al interior de la teoría de la sociedad de Luhmann puesto que le han permitido una gran claridad de cara a organizar la diferenciación funcional. Se debe mencionar, de pasada y de manera super simplificada, que este valor de rechazo imposibilita que la diferenciación funcional estalle.

Igualmente, con referencia a ese valor de rechazo, se pueden dilucidar la relación de los diferentes códigos con el código de la moral al interior de la sociedad moderna. En un orden socialmente diferenciado también el código de la moral (bien/mal) puede ser rechazado. Esto no quiere decir que tal código pierda toda relevancia, más bien indica que al ser uno entre varios, puede renunciarse a su uso en interés de otros. Quizá el ejemplo más conocido es el de Adam Smith quien de cara a la diferenciación y autonomía del sistema económico libera el motivo de la ganancia de sus limitaciones morales previas.

Es en la colección de artículos de economía publicados en los primeros años de la década de los ochenta -que luego aparecerían reunidos bajo el título *La economía de la sociedad* (1988)- en donde se puede observar la rapidez de Luhmann para aprovechar las aportaciones de la cibernética de segundo orden y la lógica de múltiples valores. Esta etapa se puede caracterizar -a riesgo de poner demasiada atención a los aspectos 'macro' en demérito de los 'micro'- por una consolidación e interrelación entre los conceptos de autopoiesis, autorreferencia y esquematización binaria.

Esto facilitaría a Luhmann mantener ante la vista la gran cantidad de comunicaciones que la sociedad moderna echa a andar para la solución de problemas, sin tener que reducirlas a un punto en donde todas converjan o, si se toma como referencia su forma de orientación, a un solo código. La teoría de la sociedad de Niklas Luhmann se comprende mejor cuando se entiende que su 'método de exposición' no inicia cuando se conoce el principio efectivo o causa eficaz sobre la cual se erige todo el orden social. Su método no está orientado a deducir la sociedad de un principio o una norma -un valor. Sino a la posibilidad siempre creciente -y quizá también amenazante- de abrir el ámbito de la acción a otras posibilidades y, por medio de esto, ampliar el campo de lo que todavía puede *compararse*.

Los esquematismos binarios en la sociedad permiten la clausura de ámbitos que se orientan exclusivamente por ellos, ordenan todo lo que se les presente en uno u otro de sus lados. Por ejemplo, la economía se guía por el esquematismo pagar/no-pagar, todas sus operaciones se guían por él y nada más. En ese sentido es un sistema autorreferencial. Logran esto en la medida en que sistematiza todas las conductas y acciones a través del medio del dinero. Además, se caracterizan por el hecho de que esto sólo puede ser producido al interior de este ámbito. El arte puede producir obras que favorezcan la disposición de ciertas personas a pagar por ellas, pero el pago, la asignación de precio y la conducta estrictamente económica sólo puede ser resultado de la economía. Sólo ella puede hacerlo y, de hecho, sólo puede hacerlo con referencia a lo que anteriormente se tenía por pagable. En otras palabras, la economía produce las operaciones de que se compone con referencia a las operaciones de que consiste, sin participación de una instancia externa, en ello radica su autopoiesis.

Esta misma relación entre esquematismo binario, autorreferencia y autopoiesis Luhmann lo emplearía para dar cuenta de la forma en que se producen el conocimiento, el derecho, el arte, la religión, la moral y la política en la sociedad. Estos trabajos encuentran su culminación con la publicación de *La sociedad de la sociedad* en 1997.

Si Bateson ha intentado significar el cambio de actitud en la sociedad del siglo XX con el título "De Versalles a la Cibernética", bien puede intentarse significar un cambio de actitud, acorde con este movimiento, en la teoría de la sociedad durante el mismo periodo con el título *De la esencia al sentido*. Así como el título de Bateson alude a una forma de solucionar problemas que -en cierto momento y por algún motivo-, al no poder seguirse más, provoca intentos para pasar a otra, el paso de la esencia al sentido anuncia un cambio en la forma de plantear y solucionar los problemas de la sociedad actual. Si la sociología aceptará, como Heinz von Foerster, que actualmente "el gigantesco aparato conceptual de

resolución de problemas que evolucionó en nuestra cultura occidental es contraproducente no sólo para resolver, sino para percibir los problemas sociales” (Von Foerster, 2003, p. 283), se caería en la cuenta de la importancia del trabajo conceptual de Luhmann, producido al margen de la cultura occidental.

Para aportar a que la sociología reconozca lo que Heinz von Foerster ha hecho notar, esta tesis trata principalmente de la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann. Las siguientes reflexiones se apoyan en una tríada cuya importancia casi nadie pondría en duda para la sociología, la conformada por teoría, objeto y método. Si se da preferencia a la teoría es posible descomponerla en dos relaciones: teoría/objeto y teoría/método. Con la intención de que el cambio de esencia al sentido se vea reflejado en ambas discusiones, se han introducido bajo la forma de pregunta.

En el siguiente capítulo, *¿Cómo es posible una ciencia de la sociedad?*, se realiza la exposición de la instancia que se encuentra en condiciones de conocer a la sociedad. Para facilitar su comprensión se han agregado referencias a la manera en que la sociología clásica -Durkheim, Weber, Marx- ha planteado y resuelto el problema. En la sociología clásica se trata de la posibilidad de que un sujeto dé con la esencia de los objetos, en la sociología luhmanniana, en cambio, es la sociedad misma quien se describe, haciendo superflua la noción de esencia (tema que se retomará en el capítulo 3). Con esto se amplía la posibilidad de aceptar una pluralidad de descripciones, en las cuales se produce y reproduce el sentido. Sólo esto es lo que se intenta mostrar, no se pretende realizar una comparación total entre estas teorías. Es evidente que un estudio así rebasaría los límites de este trabajo.

Capítulo 2. ¿Cómo es posible una ciencia de la sociedad?

El estudio de la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann requiere la comprensión de que en ella la sociología, como disciplina científica, no adquiere su ámbito de competencia cuando ha seleccionado una clase de objetos o extractos del mundo de los que se ocupa exclusivamente, ni tampoco con el intento de transportar al interior de su aparato científico todas las dificultades que enfrenta la sociedad que le es contemporánea, sino en la medida en que logra remitirse a sí misma a la unidad de una problematización.

De acuerdo con Luhmann, el problema que hace posible a la sociología como disciplina ha sido resultado de un largo trabajo de reflexión acerca de las relaciones sociales. Estas reflexiones existieron, condensaron y se ha conservado en teorías. Por ello, las teorías de la sociedad antes que ser vistas como explicaciones más o menos elaboradas de un objeto, son comprendidas como distintas soluciones de un problema constante que acompaña la vida de las personas. La ganancia de conocimiento que puede obtener una disciplina que se orienta por un problema, consiste en la comparación que realiza entre las distintas teorías que intentan resolverlo y no en el grado de correspondencia que -según se ha dicho- tienen con el objeto que describen. Si esto se acepta, la *delimitación del objeto* de estudio de la sociología se sustituye por la *delimitación del problema* que le sirve de orientación.

A diferencia de lo que sucede cuando se postula la delimitación del objeto como la meta principal de una disciplina, el problema no está pensado como un fin, sino como un punto de referencia que permite considerar las respuestas disponibles como contingentes y, desde ahí, visualizar que otras opciones podrían resultar plausibles. El problema es entonces un punto de vista (cambiable) que cuando se utiliza abre un espacio para el operar recursivo del trabajo teórico; operar que consiste en la búsqueda de equivalencias funcionales para las respuestas a cada momento disponibles. También podría decirse que

sobre la multiplicidad de teorías descansa una unidad que es simbolizada con éste, sin embargo, no debe perderse de vista que aquello que garantiza la consistencia de la disciplina se encuentra en una diferencia, aquella que existe entre el problema y la solución del problema.

Luhmann hace énfasis en que el problema constitutivo de la sociología no surge al inicio, sino al final de una larga historia del pensamiento social (Luhmann, 2009, p.39). Su delimitación presupone trabajo previo en el estudio de las relaciones sociales. Con ello se aclara el hecho de que las teorías que buscan solucionarlo trabajan con algo que ya ha sido previamente resuelto. La búsqueda de equivalencias funcionales consiste precisamente en problematizar y reproblematicar cualquier respuesta adquirida. En ello radica la cuestión de que el problema no puede concebirse como un fin que implicaría detener los esfuerzos y suspender la actividad una vez que ha sido alcanzado.

Al mismo tiempo, y debido a lo improbable que resulta proporcionar una solución única -del tipo *de una vez por todas*- para el problema fundamental de una disciplina, las teorías se enfrentan a un problema *irresoluble*, pues aún en su solución permanecerá como problema (Luhmann, 2009, p.26). Al utilizar un problema como orientación para la teoría, en lugar de un objeto, se renuncia a postular un acceso único para el conocimiento de la sociedad. El problema designa no sólo desconocimiento subjetivo de la única solución cierta, sino, además, una apertura objetiva del mundo a otras posibilidades (Luhmann, 2005a, p.327). Esta característica no es vista como desventaja, más bien lo contrario es cierto, tiene la ventaja de facilitar a las disciplinas cambiar la teoría cuando ya no resulta satisfactoria. A esta característica se enlaza la operación de la negación, de la cual ninguna de las disciplinas científicas puede hacer un uso discrecional, puesto que negar una solución disponible implica tener otra que pueda ser considerada como aceptable.

2.1. El problema: ¿Cómo es posible el orden social?

Después de esta muy breve exposición acerca del punto de partida de la sociología para Niklas Luhmann puede explicarse la pregunta que utiliza para simbolizar su *unidad*. Para esto hace uso de una forma de preguntar que surge en el contexto de la disciplina del conocer llamada metafísica. Dicha pregunta es: «¿cómo es posible “x”?». Ha sido precedida por Leibniz, quien llevó los conceptos teóricos modales -necesario, imposible, posible y contingente- a la teoría del conocimiento. No es sino hasta los escritos de Immanuel Kant en donde aparece y adquiere importancia para guiar las respuestas por la incierta posibilidad del conocimiento. Puede afirmarse que esto se debe a que su forma semántica se caracteriza por no aportar nada al contenido de la solución. En ese sentido se asemeja a la pregunta «¿qué es “x”?», pero se distinguen en que la utilización de ésta última presupone que se está ya ante el resultado de una investigación, en cambio, la pregunta «¿cómo es posible “x”?», marca el inicio de la misma.

Esta pregunta no deja espacio para dudar de la existencia de “x”, pues no pregunta si *quizá* o *acaso* sea posible, sino *cómo* lo es. “Con el «cómo» se establece que lo posible tiene que ser referido a las condiciones de su posibilidad y, de este modo, ser traído a la realidad” (Luhmann, 2009, p. 26). Cualquier intento de responder a una pregunta así planteada implica avanzar especificando tales condiciones, es decir, complementar la indeterminación que abre la pregunta siguiendo una determinada hipótesis de solución.

Lo anterior implica que el problema fundamental de las disciplinas debe trasladarse a teorías específicas para trabajarlo y buscar solucionarlo. El hecho de que este tipo de problemas no sean lo suficientemente sencillos como para esperar por respuesta un simple «¡Así!», obliga a descomponerlos y reelaborarlos para repartir su solución en diferentes partes de la teoría. Con esto se sustituye la manera de proceder de la sociología clásica, quien toma un objeto y lo descompone para, posteriormente, explicarlo parte por parte. En

la teoría de Luhmann no es un objeto lo que se descompone, sino un problema. Sin embargo, el problema mismo no ofrece ningún esquema de descomposición. La reelaboración del problema es una operación realizada al interior de una teoría específica. Lo que también está insinuado en la afirmación de que no es un fin del que deberían deducirse los medios apropiados para alcanzarlo. La elección de teorías para solucionar problemas es una decisión de la que debe hacerse cargo quien la realiza -acarrea consecuencias-, no es un medio *ad hoc* a las finalidades de la disciplina.

Entonces, si el esquema de descomposición no viene dado con el problema fundamental y éste, a su vez, requiere de trabajo teórico previo para instaurarse, cabe suponer que las nuevas teorías pueden elaborarlo -y reelaborarlo- haciendo una revisión del arsenal teórico de que dispone la propia disciplina. Si quiere observarse cómo es que esto ocurre debe remitirse al contexto de disciplinas específicas.

En el contexto de la metafísica, por ejemplo, puede observarse que el esquema de descomposición de la pregunta por la posibilidad del conocimiento ha sido elaborado siguiendo las teorías que la preceden. Para caer en la cuenta de ello basta poner atención sobre la línea que une a Descartes con Kant, esto es, en la atribución del conocimiento a la razón del *sujeto*. De esta forma Immanuel Kant puede iniciar su *Crítica de la Razón Pura* poniendo como recuerdo previo tan sólo la cuestión de que hay dos ramas del conocimiento humano que emanan de la razón y la percepción, ellas son el entendimiento y la sensibilidad (Kant, 2006, p.92). Posteriormente, al adjudicar capacidad reflexiva tan sólo a la razón, plantea que se puede trabajar con ella, en torno a ambas ramas del conocimiento, para llegar a certezas que permitan fundar los juicios acerca de los *objetos*.

Con esto las capacidades de entendimiento y razón fueron vistas como la condición de posibilidad del conocimiento. De acuerdo con Kant, dicha posibilidad se encuentra ya a la base del pensamiento racional, pues la razón prescindiendo de toda referencia externa -

esto es, trascendentalmente- puede realizarse un autoanálisis para dar con los principios del conocimiento humano. Tales principios no son otra cosa que juicios que la razón emite acerca de la estructura de las capacidades psíquicas previo al uso dogmático (*a posteriori*) de las mismas. Dicho carácter previo reafirma que se encuentran ya a la base del pensamiento racional, o en la terminología kantiana, *a priori*. En este marco la pregunta que la razón se dirige a sí misma para orientar su análisis es: «¿cómo es posible el conocimiento de la razón pura?».

En este estado de teoría, la aportación de Kant consiste en cruzar el entramado de la diferencia *a priori/a posteriori* con la teoría de los juicios *sintéticos/analíticos*, es decir, el anterior esquema de descomposición y una nueva teoría sobre la que sería posible resolver de mejor manera la pregunta fundamental de la disciplina. Esto le permite plantear la hipótesis de que la metafísica propiamente dicha debe contener como principios solamente juicios sintéticos a priori, llegando con ello a una reelaboración suficiente de la pregunta constitutiva de la disciplina: «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?». Al tomarla como directriz, puede repartir la respuesta en diferentes partes de su teoría. Su *Crítica de la Razón Pura* es una solución a este problema.

En la sociología, Luhmann recorre la historia de las relaciones sociales en donde distingue dos problematizaciones que se desarrollaron conjuntamente. La primera se refiere a la *socialidad*, esto es, a la cuestión de que las personas a pesar de ser seres vivos individuales pueden establecer relaciones ordenadas que son suficientemente predecibles, protegidas de la decepción, rápidas y que se encuentran medidas de acuerdo con sus mismas exigencias de vida. La segunda enfatiza que estas relaciones superan la vida y muerte de las personas, desligándose de su actualidad para formar realidades con características propias, dirigiendo la atención hacia la relación que se establece entre la persona individual y el *orden social* (Luhmann, 2009, p.33).

La teoría de la sociedad presociológica nunca logró reducir ambas problematizaciones en una sola pregunta, sino que trabajó con ellas por separado. Luhmann señala que para esto se desarrollaron tres recursos básicos con los cuales se pudo responder a ellas. El primero de ellos ayuda sólo cuando la teoría versa sobre las relaciones entre personas, se trata del uso de un *modelo social* que se apoya en la voluntad individual y el consenso. Por ejemplo, el contrato, que permite realizar una vinculación entre las personas de acuerdo con modelos conocidos. En cambio, cuando la teoría trabaja con el problema del orden social, se apoya en una *petitio principii*, esto es, se afirma la existencia de un grupo, una comunidad, desde el cual se puede iniciar el análisis. Mediante el uso de *metáforas* se desarrolló una tercera manera de tratar con ambas problematizaciones a la vez, sin embargo, éstas no intentan resolverlas, tan sólo ayudan a que haya comunicación al respecto. El ejemplo es el de la “fusión” de conciencias individuales que, para Durkheim, da paso a una colectiva (Luhmann, 2009, p. 35).

Cada uno de los recursos muestra deficiencias propias en su utilización. En el caso del *modelo social* queda sin aclararse cómo se llega a la solución de problemas que no dependen de la simple agregación de intereses individuales. Cuando se inicia con una *petitio principii* se facilita la comprensión de la relación entre la persona individual y orden social, pero sobre esa base resulta demasiado estrecho el espacio para mostrar que la relación entre personas se desarrolla en el límite de lo que para cada uno resulta posible. Por último, la deficiencia en el recurso a la metaforización consiste en que su uso es provisional, sin embargo, mientras esto ocurre contribuye a bloquear la diferencia entre ambas problematizaciones.

Al inicio de esta tradición de pensamiento acerca de las relaciones sociales Luhmann sitúa a Aristóteles, quien trabaja el problema de la socialidad en la *Ética*, mientras lo referente al orden social lo hace en la *Política* (Luhmann, 2009, p. 39). La pregunta por

la unidad de la sociedad descansa sobre ambas teorías, con una condición previa común, aunque se resuelve por dos vías y de manera diferente. El ámbito común a ambas es la orientación de las relaciones hacia su forma más perfecta. En la *Política*, que toma como unidad indescomponible de su estudio a la comunidad (*Koinonía*) -se hace uso de una *petitio principii*-, declara la existencia de muchas comunidades de entre las cuales tan sólo una cumple con el fin último del ser humano -esto es, *vivir bien*- que es la ciudad o sociedad política. Ésta es la comunidad más perfecta y la que envuelve en sí misma a todas las demás. En un sentido inverso a ese punto de partida, en la *Ética*, toma como unidades indescomponibles a los hombres singulares que, por el hecho de poder percibir sus propios intereses, amarse a sí mismos y pensarse a sí mismos, pueden renunciar a su egoísmo en favor de lo que tienen en común para hacer posible la comunidad que permite construir todas las relaciones sociales como amistad (*philia*) entre iguales -la amistad como *modelo social*.

La imagen de sociedad que subyace a esta conceptualización deja entrever que el argumento principal se encuentra en la intersección entre ambas teorías. La fórmula reza: La comunidad tiene su bien en la amistad, la amistad en la comunidad. Sin embargo, el sociólogo nacido en Luneburgo, con una interrogación más aguda, observa que con la teoría de las relaciones amistosas no se podría llegar nunca a la respuesta acerca de cómo es posible la sociedad política.

La teoría de la sociedad de Aristóteles describe la conciencia de progreso que tiene una sociedad estratificada y altamente cultivada. Esto es lo único que trata de describir y fundamentar, para ello no necesitaba explicar la totalidad de las relaciones sociales, le bastaba presentar la parte más alta -lo que *debería de ser*- para indicar el ámbito de seguridad que le permitiría al hombre orientar su vida con referencia a la sociedad (Luhmann, 2009, p. 48). Esta presentación de la sociedad al interior de la sociedad

correspondió a los estratos más altos, por ello la teoría se encuentra elaborada de manera que la esencia y unidad se expresan en su cima, no es extraño que su plausibilidad dependía de suplementos referidos a la fuerza de convicción que dichos estratos ponían sobre ella.

Para Niklas Luhmann puede considerarse «casualidad» el hecho de que bajo circunstancias particulares de rápido desarrollo de la civilización surja -en ese lugar y con ese autor- este esquema de descomposición de la problemática para trabajarla bajo dos preguntas parciales, lo que no puede ser casualidad es que se siga trabajando con él por más de dos mil años, bajo contextos sociales muy diferentes, y que se le haya preservado en el proceso de selección de la teoría (Luhmann, 2009, p.39).

La afirmación de que -hasta el momento en que él escribe- no existía “una teoría social de la sociedad moderna que pueda reclamar para sí la posición y adecuación semántica que tuvieron la política y la ética veteroeuropeas para la sociedad estratificada” (Luhmann, 2009, p.51) facilita comprender que su trabajo se haya enfocado precisamente en salvar esa brecha mediante una teoría que muestra las particularidades de la sociedad moderna, esto es, de una *sociedad funcionalmente diferenciada*. En ella por razones estructurales no puede existir un centro, ni una cima, a las cuales dejar la tarea de presentar a la sociedad al interior de la sociedad.

Para ello mantiene tan sólo la cuestión de que las relaciones sociales entre personas deben ser analíticamente diferenciadas de las relaciones entre la persona individual y el orden social. Sin embargo, ya no las trabaja bajo la diferencia entre ética y política, sino mediante una concepción mucho más abstracta que le permite ver en el carácter eventual de la *sociabilidad* el elemento sobre el cual se constituye el *orden social*. Dicha concepción es la teoría de sistemas proveniente de la cibernética de segundo orden. La traducción del esquema de descomposición a la teoría de sistemas le permite reducir

ambas problematizaciones en una única pregunta para formular el problema que hace posible a la sociología como una disciplina independiente: «¿cómo es posible el orden social?».

Esta forma de preguntar, como ya se ha ilustrado en el caso de la metafísica, requiere un tipo de reflexión que la remita a sí misma. Al hacer esto se enfrenta a una doble pregunta por el «cómo». En primer lugar, problematiza las condiciones de posibilidad de aquello que se ha vuelto posible y sobre lo cual se reflexiona: se pregunta cómo es posible la *razón* o la *sociedad*. En segunda instancia, se pregunta cómo es posible la pregunta misma. Para responder a esta segunda pregunta se cuenta en la metafísica con la figura del *sujeto*, el cual formula la pregunta, la dirige a sí mismo y la contesta mediante un análisis teórico-trascendental de su estructura de capacidades psíquicas. Para la sociología vale algo similar, sin embargo, a diferencia de lo que ha propuesto la sociología clásica, aquí no está disponible la figura del sujeto, sino que ha de apoyarse en operaciones sociales que se hayan vuelto posibles -comunicaciones.

Para entender esto, podría pensarse esta doble pregunta por el «cómo» en términos de lo que la teoría de la sociedad de Karl Marx, por ejemplo, distingue como ontología y gnoseología (Kosik, 1967, p.59), es decir, las cuestiones relacionadas con el objeto y las cuestiones relacionadas con el conocimiento de ese objeto. Éstas distinguen entre lo que se considera como ciencia y epistemología. En este contexto de teoría -que vale para los tres autores clásicos-, la epistemología regula las condiciones que debe cumplir cualquier disciplina con pretensiones de científicidad. Por ello las teorías del conocimiento actúan como una especie de conceptuación en reserva lista para ser aplicada a cualquier clase de objetos. Lo que permite comprender por qué la indicación de fijar el objeto es el postulado principal de las disciplinas.

Tal conceptualización, que funge como fundamentación epistemológica de la ciencia, les permite a las disciplinas iniciar con la distinción *sujeto/objeto*. Debido a esto puede observarse que la sociología clásica no comienza su reflexión acerca de las relaciones sociales remitiéndose a una problematización, sino fijando lo que ha de ser su objeto de estudio y, a la vez, lo que ha de entenderse por sujeto y cómo ha de comportarse para llegar a conocerlo. Sólo entonces ha podido problematizar su objeto mediante preguntas por el «qué» - «¿qué es la realidad social?» (Marx), «¿qué es la acción social?» (Weber), «¿qué es el hecho social?» (Durkheim)- y orientarse por ellas para obtener respuestas.

Niklas Luhmann intenta superar esta dependencia del esquema sujeto/objeto, así como el tipo de explicaciones de la sociedad a las que se llega cuando se orienta por las preguntas por el *qué*, con la distinción *operación/observación* y orientándose por preguntas por el *cómo*. Con ello realiza lo que había evitado la sociología clásica, esto es, que la instancia encargada de conocer sea parte de aquello que se conoce, no sería difícil ver en esto la respuesta de por qué seguía aferrada a tal esquema que implica una separación total entre ambos, así como tampoco lo es ver que la importancia de este cambio de distinción le permite al sociólogo alemán sustituir la figura del sujeto por la sociedad misma.

Consecuencia de lo anterior es que su teoría de la sociedad no está subordinada a un solo ser humano al que se obliga a comportarse como un sujeto único. El trabajo en la teoría depende de demasiadas precondiciones que no podrían ser garantizadas por un solo sujeto. De ahí que el conocimiento capaz de conocer a la sociedad no sea directamente atribuido a éste, sino que se deja en manos de la sociedad misma. Con esta decisión Niklas Luhmann busca situar la condición de posibilidad de la pregunta directriz de la sociología en los procesos de diferenciación social (Luhmann, 2009, p.107). Esto significa que, para poder formular, dirigir a sí misma y responder esta pregunta, la sociedad debe tener en cuenta la diferenciación en su interior de una instancia capaz de encargarse de ello. En la

figura del sujeto ésta fue la función de la razón; en la sociedad, es función de la ciencia. Sin embargo, la ciencia no sólo intenta responder a preguntas por la sociedad, sino también a otras que tienen que ver con la economía, la educación, la biología, la física, las matemáticas, para ello, a su vez, debe diferenciar en su interior instancias encargadas de cada una de ellas a las que se conoce como *disciplinas*. Entonces es la ciencia, mediante las disciplinas, quien han de garantizar las precondiciones sobre las cuales ha de llevarse a cabo el trabajo teórico.

Sólo cuando se comprende que la ciencia -como instancia encargada de la producción de conocimiento- opera al interior de la sociedad y que ella misma es producto de relaciones sociales puede entenderse que sociedades capaces de incrementar su temporalidad y elevar su grado de complejidad -como la sociedad moderna-, puedan permitirse una mayor cantidad de teorías científicas que ofrecen distintas soluciones para el mismo problema y que son resultado de la participación de una pluralidad de seres humanos.

Entretanto, la situación del teórico de la sociedad moderna ha cambiado. Ahora queda claro que no es ningún superhombre, que no tiene ni mayor, ni mejor conciencia que otros. Su acción, como cualquiera de las acciones que acontecen en el mundo, se enfrenta a la misma presión de complejidad experimentada por otras. El recurso a la distinción entre sentido común y buen sentido ya no es suficiente para caracterizar su acción como científica, pues:

En el sentido que experimenta también a él se le pone de manifiesto que hay más cosas que las que puede aprehender, más huellas que las que puede rastrear, más posibilidades que las que puede experimentar. También él se encuentra bajo el apremio de seleccionar. Lo que lo hace distinto a otro tipo de actores es la forma en que organiza esta selectividad. (Luhmann, 2005a, p.317)

Esta selección aun cuando no se realiza en el vacío, i.e., en un espacio de absoluta libertad frente a lo en absoluto posible, tampoco ocurre dentro de uno demasiado estrecho que implique actuar de una sola manera, pues esto eliminaría la posibilidad de la selección. Si no ha de olvidarse la historia de la ciencia misma, el teórico requiere hacer uso de su estructura como apoyo para la selección de las afirmaciones acerca de su acción. En otras palabras, para indicar su acción en un mundo que permite más posibilidades que la indicada, debe poder mostrarla como la realización de una selección dentro de un excedente de posibilidades y esto es justamente lo que aporta la ciencia.

No resulta difícil entender que con lo anterior Luhmann busca, por una parte, empatar la orientación requerida en el trabajo teórico con la producción de las estructuras de que consiste la ciencia y, por otra, dejar en claro que la comprensión de las acciones aparece en el mundo como una acción -entre otras. Una vez que se ha llegado a este punto el traslado de las problemáticas de la *socialidad* y el *orden social* a la teoría de sistemas se hace urgente, pero todavía falta aclarar qué tipo de teoría es ésta.

2.2. La solución: la teoría de sistemas de la cibernética de segundo orden

Luhmann recurre a la teoría de sistemas proveniente de la cibernética de segundo orden para dar una solución distinta al problema constitutivo de la sociología. Desde el momento en que se decide a utilizarla para observar a la sociedad tiene que distinguir entre sistemas psíquicos y sociales. Esto porque para caracterizar a un sistema se requiere conocer el tipo de operación que lo reproduce; en el caso de los sistemas psíquicos es la conciencia, en los sistemas sociales, la comunicación. El simple hecho de plantear así las cosas lleva a encontrarse de frente al problema de la pluralidad de referencias sistémicas.

Cualquier paso adelante implica optar por una referencia sistémica. Niklas Luhmann explica que si se optara por un sistema psíquico la dificultad consistiría en determinar cuál de todos los que existen en el mundo -la decisión no sería otra que: opto por mí mismo-, por lo tanto, la alternativa más razonable es optar por el más abarcador de los sistemas de comunicación: el sistema de la sociedad (Luhmann, 1996b, p.52). Esto no implica dejar de lado a los sistemas psíquicos y que, en consecuencia, ya no se pueda hablar de ellos. Cuando se ha formulado con mayor precisión se observa que de lo que se trata es de la elección de una referencia *sistema/entorno* con la mira puesta en la relación entre ambos lados: aquello que no forma parte del sistema corresponde al entorno. El sistema social y el sistema psíquico permanecen como entorno uno para el otro. La sociedad es un entorno indispensable para la vida de las personas, de la misma manera en que las personas lo son para la sociedad.

Al introducir una diferencia entre sistemas psíquicos y sociales y decidirse por uno social para llevar adelante la solución del problema, se afirma que desde la comunicación se observarán las relaciones conciencia-a-conciencia (persona-persona) y aquellas que se establecen entre la conciencia y la comunicación (persona individual y orden social). Partiendo de una diferencia no se excluye el otro lado, sino que es condición para observar que relaciones se establecen entre ambos lados.

La distinción sistema/entorno siempre es una distinción utilizada para hacer frente a la complejidad del universo. La distinción codifica un gradiente de complejidad, de manera que aquello que queda indicado como entorno es siempre más complejo que el sistema mismo. La decisión es hacer frente a la complejidad desde el lado que presenta menor complejidad, desde el sistema (Luhmann, 1993, p. 493). Esta simple distinción permite el paso, por decirlo así, de una complejidad indeterminada a una complejidad determinada o, mejor dicho, estructurada. Darío Rodríguez Mansilla -en la presentación a la edición en

castellano de *La sociedad de la sociedad*- parafrasea a Luhmann afirmando que: “los sistemas median entre la escasa capacidad del hombre para elaborar sus vivencias conscientemente y la extrema complejidad del mundo” (Luhmann, 2006, p.XXII).

Quien quiera ver en ello una especie de imposición del concepto de *sistema* debe hacer como si no entendiera que su uso no niega la existencia de otras opciones, una de ellas sería reducir la complejidad del mundo con la ayuda del concepto de *sujeto* y maximizar su rendimiento con las posibilidades disponibles para su generalización. Pero esto es justamente lo que ya se ha intentado en la sociología.

El uso de esta distinción implica que dentro del entorno existen sistemas que no pueden regularse desde el sistema del que se parte. Un sistema sólo puede regular aquello que él mismo produce: la regulación es autorregulación. De tal manera que ningún sistema social puede regular sistemas psíquicos. La sociología tendrá que hacer un gran esfuerzo para aceptar que la sociedad (por fortuna o por desgracia) en el momento mismo de su operar, no determina de facto los estados de las personas, y a la inversa. La tesis de Durkheim que afirma que la sociedad al rebasar a las personas, tanto en el tiempo como en el espacio, se encuentra en posición de imponerles formas de actuar y de pensar (Durkheim, 2001, p.155), no puede sostenerse dentro de la teoría de sistemas, pues esto implicaría que uno de los sistemas puede operar fuera de sus límites.

La relación que fue elaborada en los inicios de la sociología como *causalidad* entre individuo y sociedad, en la teoría de la sociedad de Luhmann es presentada en términos de *simultaneidad* entre sistemas sociales y sistemas psíquicos. En ella no se trata de encontrar relaciones causales relativamente invariantes para explicar cómo es que la sociedad determina las acciones de las personas, ni tampoco de darle la vuelta al argumento para ver cómo las personas determinan a la sociedad, sino de observar que ambas instancias tienen una forma de producción propia que consiste en enlazar acciones precedentes y

subsecuentes de manera selectiva y que, al continuar este proceso, son capaces de influirse mutuamente. Sin embargo, se entiende por esto una irritación recíproca, más no una especificación recíproca de sus diferentes estados (Luhmann, 2006, p.48).

Tan pronto como esto queda aclarado, puede regresarse a cómo Luhmann afronta el problema de la constitución de la sociedad. Para esto señala que las acciones de que se compone se generan sólo porque una gran cantidad de personas se pone a disposición con sus acciones (Luhmann, 2009, p.118). Sin embargo, no todos los componentes de la acción, ni todas las acciones, caen dentro de lo que puede formar parte de la producción del sistema de la sociedad, éste requiere seleccionarlas para producir sus propias operaciones o, dicho de otra manera, para producir los elementos *no más reductibles* sobre los que habrá de constituirse.

Al menos desde la teoría de la sociedad de Weber la sociología es plenamente consciente de que las acciones sociales son sólo un caso especial de acción. Él da por supuesto que la acción social está dada y que puede reconocérsele cuando un sujeto refiere sus actos y los hace dependientes de los actos de otros, logrando de esta manera orientarse por ellos en sus resultados (Weber, 2002, p.5). Sin embargo, esa explicación lleva a una falacia lógica de regresión al infinito. Pues si este sujeto refiere su actuar a otros que, a su vez, refieren su actuar a otros, que refieren su actuar a otros, no se va nunca más allá del círculo, dejando la acción indeterminada (Pignuoli, 2013, p.13).

Parsons trabajó este problema de la doble contingencia -esto es, del surgimiento del actuar de *ego* y *alter*- y trató de resolverlo haciendo referencia a un consenso preexistente de valores implícitos, dentro de la orientación normativa de un *sistema simbólico compartido*. Lo que está supuesto en Parsons es que todas las sociedades transmiten cultura y que ésta se hace presente en todas las acciones sociales. Ella atraviesa, por decirlo así, el círculo de la doble contingencia haciendo determinable la acción. Sin

embargo, sobre esta base aparece planteada la relación entre individuo y sociedad, de nuevo, en forma de causalidad: la solución al problema de cómo es posible la acción se encuentra en el pasado. Para Luhmann nada obliga a buscar soluciones a este problema sólo en un consenso preestablecido, aunque reconoce que la magnitud de la aportación teórica de Parsons consiste en reconocer un problema cuyo surgimiento es la base para la emergencia y producción de sistemas sociales (Luhmann, 1998, p.125).

Para aclarar lo anterior es preciso tomar el teorema de doble contingencia y la teoría de sistemas sociales por separado. Por doble contingencia puede entenderse a una situación referida a dos instancias que, por alguna razón, entablan relación una con la otra sin ser totalmente transparentes entre sí. Para que pueda establecerse debe darse un mínimo de observación recíproca, así como un mínimo de expectativas basadas en conocimientos, con las cuales cada una pueda determinar su propia conducta mediante complejas operaciones propias. A pesar de la intransparencia, cuando estas instancias se encuentran, pueden generar suficiente transparencia para el trato mutuo, sin que esto signifique que puedan volverse completamente transparentes o calculables entre sí (Luhmann, 1998, p.118).

En este lugar el lenguaje juega un papel importante, no obstante, ya en el ámbito prelingüístico de una situación en doble contingencia se encuentra el prerrequisito más crucial para su evolución: *percibir que se es percibido*. Sólo cuando se garantiza la percepción del otro puede enfocarse la atención de los participantes en el contexto situacional, tanto para la reproducción, como para la asimilación de materiales con sentido. Luhmann señala que el núcleo de esta situación es altamente inestable y se desmoronaría de inmediato si algo más no sucede en seguida. En este punto se requiere aclarar aquello que la teoría de sistemas aporta.

Como ya es bien sabido, los sistemas que la teoría de Luhmann describe son sistemas que se producen a sí mismos, i.e., *sistemas autopoieticos*. Sistemas que reproducen las operaciones que los componen con referencia a las operaciones de que consisten, en ese sentido, son también *autorreferenciales*. Lo anterior no significa que existan por sí mismos y se mantengan gracias a sí mismos, más bien indica que el sistema dispone de causas externas e internas para su propia producción, pero que de ninguna manera puede exportarlas del entorno al interior del sistema. En otras palabras, además de tener una forma de producción propia, son capaces de mantener relaciones altamente selectivas con su entorno. Para el tema que aquí se trata importan principalmente los sistemas psíquicos y sociales con sus diferentes modos de operación, conciencia y comunicación.

En primer lugar, con sistemas psíquicos no se alude a seres completos, ni a organismos, es decir, no se alude a la completud de los seres humanos, sino tan sólo a una pequeña parte de estos, a la conciencia. Para la construcción de una teoría de la sociedad, a diferencia de la sociología clásica, no se da preferencia a la capacidad del pensamiento de la conciencia, sino a aquella capacidad que “está colocada más allá del último rincón de la construcción de los pensamientos” (Luhmann, 1996a, p.204): la percepción. Una pequeña decisión de la teoría con repercusiones enormes.

Los sistemas psíquicos son sistemas que tienen un modo de operación consciente que consiste en pasar de una percepción a otra permanentemente. La conciencia ha sido formada para buscar información dentro de un mundo conocido, gracias a las percepciones se encuentra fascinada con el mundo exterior y debido a ello la continuación de su autopoiesis es posible. Las percepciones consisten en el “procesamiento casi simultáneo de una pluralidad de impresiones con la posibilidad de que la atención se centre en un punto sin que quede totalmente fuera lo demás” (Luhmann, 2005b, p.21).

La anterior formulación no implica ningún contacto de las operaciones de la conciencia con el mundo. Más bien lo característico de sus operaciones consiste en que durante su secuencialidad el sistema requiere la continua distinción entre autorreferencia/heterorreferencia -puede entenderse esto de manera un tanto laxa como la *percepción/lo percibido*-, distinción que es procesada siempre internamente y no requiere ningún correlato en el mundo exterior. Luhmann lo afirma con una terminología un poco distinta pero acorde con su propuesta: la conciencia se ve obligada, por lo fuertemente estructurada que está por el lenguaje, a procesar juntos significante y significado (Saussure) y a pesar de ello a mantenerlos separados, sin que esto presuponga la existencia de lo significado en el mundo exterior (Luhmann, 2005b, p.23).

Las percepciones son acontecimientos que en cuanto ocurren se desvanecen. Es precisamente este desvanecimiento la causa de la reproducción autopoietica de la conciencia. Para ello se requiere tener en cuenta que autopoiesis no significa conservación del sistema. El sistema no produce elementos para sustituir elementos que desaparecen, sino que por consistir en elementos que desaparecen requiere formar una textura cerrada y recursiva para producirlos de continuo. El acontecimiento operativo sucede sólo en el lado interior de esa textura -que por ello se distingue del entorno. Por lo anterior en los sistemas autopoieticos el objetivo principal es la continuación de su autopoiesis, ya que si a una operación no le siguiera otra, el sistema simplemente dejaría de existir.

Mediante la realización de sus operaciones el sistema produce y reproduce el límite entre el sistema y su entorno. Pero para producir sus operaciones requiere desarrollar estructuras que las guíen. Aquí se desarrolla un proceso circular. El sistema desde su constitución -esto es, desde el momento en que se encuentra bajo condiciones de clausura operativa- trabaja con estructuras mínimas que conducen a la construcción de estructuras complejas, lo que posteriormente permitirá una gran variedad de sus operaciones

(Luhmann, 1996a, p.89). Esta tesis se opone a la idea de que las estructuras se pudieran importar desde el entorno, ya que todo lo que ha de ser utilizado en el sistema debe ser producido por él mismo, todo lo que funge como unidad es resultado de sus operaciones, desde la unidad de la operación hasta la unidad del sistema.

Un sistema autopoietico se encuentra clausurado en el nivel de sus operaciones, pero no en el nivel de sus estructuras. Si se cerrara en este último nivel, tendría un repertorio fijo muy pequeño de posibilidades con estructuras fijas. El límite reproducido por las operaciones garantiza que el entorno no pueda intervenir en la producción del sistema, pero no garantiza que entre el sistema y el entorno no habrá relaciones. Debido a que esto es así el sistema puede contar con irritaciones constantes e irregulares para la producción y modificación de estructuras propias. Aquí la apertura del sistema al entorno no es total, sino restringida a aquellos acontecimientos que internamente pueden ser procesados para emprender algo. En este nivel también vale que las operaciones no establecen ningún contacto con el entorno.

La manera en que esto ocurre es indicada dentro de la teoría de sistemas con el concepto de *acoplamiento estructural*. Este tiene la función de descomponer los acontecimientos del entorno en aquellos que son capaces de estimular al sistema y aquellos que no. Es decir, el acoplamiento no está enraizado con la totalidad del entorno del sistema, sino tan solo con una pequeña parte. Lo que no quiere decir otra cosa que todo sistema se constituye frente a un entorno *específico*. Sin este entorno no podría mantenerse. Pero se trata de un entorno que él mismo se posibilita, no con un entorno 'en sí'. Esto último podría enunciarse, parafraseando a Gregory Bateson, en que la fórmula de supervivencia es "el sistema más el entorno" (Bateson, 1998, p.327). Gracias a la especificación de este entorno realizada por el acoplamiento estructural el sistema no se sobrecarga con el mundo exterior y puede desarrollar estructuras complejas.

Para Luhmann el conocimiento acerca de cómo se desarrollan las estructuras es muy poco, insuficiente para desarrollar un trozo abstracto de teoría sobre ello. Sin embargo, lo poco que se sabe permite plantear que la especificidad de las estructuras radica en que constituyen un proceso de repetición. Sólo así lo totalmente nuevo puede ser motivo de aprendizaje. Por lo tanto, para el surgimiento de una estructura se requiere, primero, identificar rasgos distintivos, puntos de fijación y, después, generalizar a pesar de cambios en situación y desviaciones considerables (Luhmann, 1996a, p.88). Sólo de esta manera se vuelve comprensible cómo es que en el lenguaje se pueda emplear una misma palabra en distintas frases, distintos tiempos y distintas situaciones anímicas.

Para la conciencia -y luego también para la comunicación- es imposible suponer la existencia de la estructura como *dada*, suponerla en forma 'natural'. Más bien la conciencia produce sus estructuras apoyándose en sus propias operaciones de percepción. Luhmann señala que en el niño la elaboración de dicha estructura se relaciona con el proceso de aprendizaje del lenguaje. Esto sucede en la medida en que un adulto -otro sistema psíquico- le enseña el lenguaje como si este entendiera, sabiendo de antemano que no entiende. La estructura se produce gracias a la capacidad del pequeño para, mediante operaciones propias de percepción, "seleccionar determinados ruidos por parte del entorno y adjudicarles *sentido*" (Luhmann, 1996a, p.88).

Aquí es necesario abrir un paréntesis para indicar que en el proceso de aprendizaje del lenguaje -en la 'internalización' y en la 'externalización'-, la conciencia encuentra todas sus operaciones mediadas por el sistema nervioso central. Ubicado en otro nivel de realidad u acontecer operativo, a saber, un mundo físico. Para el tema aquí tratado no es necesario explicar cómo esto sucede, basta con aclarar que la génesis y reproducción de *sentido* en los sistemas psíquicos y sociales presupone una infraestructura de realidad que permanentemente está cambiando sus condiciones. Estos sistemas sustraen a esa

infraestructura *diferencias* para posibilitarse un procesamiento de información orientado por diferencias -las cuales sólo tienen sentido como diferencias en-el-sistema (Luhmann, 1998, p.80).

Para este procesamiento de información hay que partir de que todo lo percibido por la conciencia es borrado enseguida. Si esto no fuera así, dentro de poco tiempo estaría sobrecargada con percepciones pasadas. La estructura permite que, a pesar de ello, las sucesiones no sean arbitrarias y pueda reconocerse lo que vendrá a continuación. Es decir, posibilitan suficiente redundancia consiguiendo con ello una alta velocidad para las siguientes operaciones de percepción. Esto debe ser así porque para la conciencia el mundo aparece como impenetrable. No puede captarlo de un solo vistazo, en otras palabras, no puede designarlo como unidad. Sin embargo, eso no es ninguna tragedia, para orientarse en él le es suficiente trabajar con diferencias que pueden fijarse mediante el lenguaje -aunque la fijación no siempre sea indispensable.

Para posibilitar lo anterior la estructura se apoya en la memoria, la cual debe ser entendida como una prueba de consistencia, más no como unidad de almacenamiento. Una niña *sabe* cómo llamar a mamá y para hacerlo no necesita buscar la palabra en su cabeza o recordar cuando la aprendió. La memoria se relaciona con aquello que ha sido construido sobre posibilidades repetibles. Por ello la niña, además, sabe que al llamarla vendrá, es decir, sabe que su actuar es esperado, de la misma manera en que la madre al exponerla a irritaciones duraderas de un cierto tipo -palabras- espera después relacionarse con ella mediante la reutilización de esas irritaciones.

Esto último permite que las estructuras psíquicas -y después las sociales- puedan comprenderse como *expectativas*. Las cuales sólo pueden funcionar cuando de ellas se espera *ser esperadas*. Le permiten al presente retener un poco del pasado para anticiparse al futuro. Pero en el presente sólo pueden producir efectos mediante una orientación hacia

el estado estructural previamente alcanzado. Tienen una actualidad sólo en el momento de ser utilizadas, permitiendo así a la conciencia lanzarse de una operación a otra. Sin embargo, las expectativas como estructura se hacen visibles sólo en las operaciones que orientan, sólo se vuelven visibles en el presente.

El mantenimiento de estos sistemas en su entorno depende de una continua estabilización de las selecciones que pueden establecerse como expectativas. Las selecciones no siempre deben confirmar la expectativa, sino que también la pueden modificar. El doble camino que la selección puede tomar lleva al establecimiento del sistema, mediante una continua estabilización y reestabilización de expectativas (Luhmann, 1996a, p.103). Este proceso, a su vez, sólo tiene una temporalidad actual. Debido a la dependencia temporal de todas las operaciones realizables en los sistemas autopoieticos, estos cambian su estado con cada operación, hasta el grado de poder acabar convirtiéndose en otro sistema.

Todas las operaciones psíquicas presuponen conocimiento -sobre todo en la orientación de sus operaciones por medio de expectativas (estructuras)-, pero nunca pueden ser explicadas totalmente con referencia al entramado recursivo de su autopoiesis. Niklas Luhmann afirma que para la elaboración de un concepto de conocimiento compatible con la autopoiesis de los sistemas la repetibilidad es un componente indispensable (Luhmann, 1996b, p.81). No es casualidad que cuando se quiere atribuir conocimiento al ser humano es referido a su conciencia y se le exige como base una percepción empírica repetible. No obstante, dicho conocimiento es resultado de los acoplamientos estructurales, esto es, de las relaciones de un sistema psíquico con su entorno y no de una capacidad propia de la conciencia que le permita representarse los eventos del entorno en su interior.

Esto justifica no optar por una referencia psíquica para responder a la problemática fundamental de la sociología. En lugar de ello Luhmann elige partir desde un sistema

emergente; uno que resulta del operar autorreferencialmente cerrado de los sistemas psíquicos y del hecho de que, en el nivel de sus operaciones, no pueden entablar ningún contacto con su entorno: el sistema de la sociedad. Ahí la conceptualización de la teoría de sistemas vuelve a aparecer. El punto de partida ya no son las percepciones, sino acciones individuales que en cuanto ocurren desaparecen y que se encuentran vinculadas a otras acciones. Regresando con esto al teorema de la doble contingencia.

Aquí lo primero que importa es el hecho de que las percepciones propias de una conciencia no pueden enlazarse con las percepciones de otra conciencia. No existe un acceso a la percepción del otro. Esto se había formulado más arriba como intransparencia. Sin embargo, en la estructura de las operaciones conscientes es posible procesar internamente (autorreferencia: la percepción) la percepción del otro (heterorreferencia: lo percibido). De ocurrir de ambos lados -es decir, en al menos dos sistemas psíquicos distintos- se posibilita una concentración convergente de atención, accionando la correspondiente realidad emergente.

Una situación así no puede ser reducida a ninguno de los participantes, no es propiedad de ninguno, sino que es algo nuevo, una unidad circularmente cerrada, en donde la determinación de una de las instancias (*alter*) depende de la otra (*ego*). Esto sucede sin que haya una fusión, ni tampoco una mejor comprensión del otro. Se entiende por ello sencillamente que ambos sistemas ajustan sus acciones entre sí, dando paso a un orden emergente. Orden que presupone una pluralidad de seres vivos capaces de conciencia y, en ese sentido, está condicionado por la complejidad de los sistemas que lo hacen posible, pero que no puede atribuirse a ninguno de ellos, ni a todos ellos juntos (Luhmann, 2005b, p.24).

Para esta compleja relación un sistema psíquico sólo dispone de su capacidad de procesamiento de información. Mediante ella puede seleccionar una conducta para dar a

conocer una información (aquello que había quedado indicado de pasada como 'externalización'). Lo que abre la posibilidad de que el otro sistema psíquico, al comprender la información ('internalización'), pueda seleccionar si reaccionara en forma positiva o negativa. Un sistema social sobre la base de la doble contingencia sólo puede echarse a andar cuando quien da a conocer una información espera o le interesa saber si el otro reaccionara de forma positiva o negativa. Con todo, la posibilidad de que el otro no responda y termine el contacto de inmediato siempre se encuentra presente, no puede eliminarse. Se regresa con esto al punto en donde había quedado la exposición del teorema de la doble contingencia.

En una situación de doble contingencia, que depende para desarrollarse de la atención convergente de por lo menos dos sistemas psíquicos, que es altamente inestable, todo se desmoronaría de inmediato si algo más no sucede en seguida. Un sistema social que se constituye sobre esta base, por lo tanto, debe poder (como los sistemas psíquicos) trabajar con elementos que en cuanto surgen ya están desapareciendo y ser capaz de formar una red recursiva para producirlos de continuo. Debe ser autopoietico.

Niklas Luhmann explica que de esta manera dos conceptos que fueron creados de manera separada -autopoiesis y doble contingencia- convergen, haciendo posible tomar en cuenta un término concebido «libre de sujeto» de la acción como apropiado para la observación de los elementos básicos de los sistemas sociales (Luhmann, 1998, p.125). Este término es: *la comunicación*. La cual no es comprendida en el sentido clásico, es decir, como una transferencia de contenidos semánticos de un sistema psíquico a otro. Ya se ha señalado que esto no es posible en los sistemas autopoieticos, pues esto implicaría que las operaciones de percepción de los sistemas psíquicos pueden importarse y exportarse del entorno o hacia él -la operación sólo ocurre al interior del sistema y no existe ninguna correspondencia en el entorno. Las percepciones individuales no son directamente

accesibles a los otros, pero pueden ser percibidas indirectamente gracias a la comunicación.

Esto sólo es posible porque la comunicación es un tipo específico de establecimiento de formas en el medio del *sentido* (en el siguiente capítulo se regresará sobre esta cuestión) (Luhmann, 2005b, p.24). Su existencia viene a solucionar el hecho de que una conciencia no tiene acceso a otra conciencia. La comunicación -de manera similar a la conciencia en los sistemas psíquicos- sólo puede producir las operaciones de que se compone, con referencia a las operaciones de que consiste. Esto requiere que en todas sus operaciones se distinga entre autorreferencia (acto de dar a conocer una información) y heterorreferencia (la información dada a conocer). Sin embargo, la comunicación no se genera sino hasta que la información dada a conocer es procesada, comprendida (acto de entenderla) y, eventualmente, puesta como base para la selección de una conducta.

Como se puede ver, la comunicación para Niklas Luhmann sólo es posible cuando se logran sintetizar tres selecciones (Luhmann, 1998, p.143). La primera selección tiene que ver con la selección de una información. Esta selección no ocurre como cuando se toma algo de un almacén, es decir, lo que habrá de comunicarse no sólo es seleccionado, sino que es ya en sí mismo selección. La comunicación selecciona algo del actual horizonte (hetero) referencial constituido por ella misma y deja a un lado lo otro, sin que quede totalmente fuera, pues puede retomarse en la comunicación siguiente. La segunda selección consiste en que alguien (alter) elija una conducta para dar a conocer esta información. Y sólo entonces, la tercera selección puede aparecer bajo la forma de comprensión de alguien más (ego).

Dada la anterior formulación podría simplemente decirse que los sistemas psíquicos y sociales se empalman mediante elementos particulares, es decir, mediante acciones. Esto no es del todo falso, sin embargo, no es así como se hace justicia a dos sistemas -psíquicos

y sociales- que operan de manera completamente autónoma. Para evitar plantear así las cosas Luhmann recurre al principio de *order from noise* (orden a partir de ruido) de Heinz von Foerster. La transcripción de este principio al plano de los sistemas sociales significa que éstos logran establecerse y estabilizarse sobre los 'ruidos' -altamente inestables- emitidos por los sistemas psíquicos en su intento por volverse transparentes, por comunicarse (Luhmann, 1998, p.203). Los cuales sólo ocurren en forma de acontecimiento. Por lo tanto, si ha de realizarse una estabilización del sistema, debe tratarse de una estabilidad dinámica.

Es cierto que la conciencia y la comunicación convergen en cada uno de sus elementos, es decir, acciones, sin embargo, una acción reviste un significado diferente si se adscribe a una u otra. Cada acción tiene una selectividad diferente con referencia al sistema psíquico o social. Entonces:

Las secuencias de las acciones que otorgan sentido (acciones precedentes y subsecuentes) son distintas si se ajustan a (...) una persona individual (después de haber realizado un aporte significativo, se recuesta satisfecha en el sillón y prende un cigarro) o a la secuencia dentro del sistema social (se sigue negociando, otros se oponen). (Luhmann, 2009, p.118)

La separación entre ambos sistemas no radica en una existencia aislada de sus elementos. Sino que descansa en el hecho de que los entramados recursivos, con cuya ayuda son identificadas y reproducidas las operaciones propias, son diversos y carecen de intersecciones. Tienen pasados y futuros distintos. La convergencia es un acontecimiento temporalizado, sólo tiene lugar en el presente y se ve obligada a disolverse de nueva cuenta, pues a cada percepción le sigue otra, a cada comunicación le sigue otra. Aun con todas las dudas que esto provoca, la comunicación sólo ocurre al interior de un sistema social, la percepción sólo dentro de uno psíquico.

El argumento que permite renunciar al concepto de acción para elaborar una teoría de la sociedad en Niklas Luhmann se ubica en que este concepto desvanece los límites

entre sistema social y su entorno -comunicación y conciencia-, pues es utilizado por ambos. Si se utiliza a la acción como elemento último del sistema social es imprescindible una referencia a estados de cosas que no están constituidos socialmente. Esto impediría el que la sociedad misma pueda ser entendida como sistema autopoietico, que se autoproduce sin una participación directa del entorno, y significaría la renuncia a utilizar la teoría de los sistemas para solucionar la problemática fundamental de la sociología.

Sólo con el concepto de comunicación puede concebirse un sistema consistente sólo de comunicaciones, que se produce y reproduce a través del entrelazamiento de estas mismas comunicaciones. Ello radica en que tanto el acto de dar a conocer, como el acto de entender son tomados como signos de información. Como participación de los sistemas psíquicos en la comunicación, más nunca como propiedades de un sujeto. Con el concepto de acción es inevitable que el sujeto entre al sistema y hasta hace poco no podía siquiera pensarse que éste no podría faltar sin que la situación de doble contingencia se rompiera.

Ya se ha dicho que la conciencia depende de un procesamiento de información orientado por diferencias y que la comunicación es un tipo específico de establecimiento de formas en el medio del sentido, ahora es posible empatar los conceptos de *diferencia* y *forma* mediante el concepto de *distinción*. Como en el caso de la acción, que toma un significado diferente si se adscribe a la conciencia o a la comunicación, así las distinciones aparecen como diferencias o formas según se procesen al interior de un sistema psíquico o uno social. La percepción se las arregla con distinciones no-formadas, diferencias, para orientarse en el mundo. La comunicación depende de la elaboración de distinciones formadas, formas, en un doble sentido: para hacer posible la concurrencia de diversos sistemas psíquicos (quienes perciben estas formas como diferencias) y para garantizar su propia capacidad de enlace (Luhmann, 2005b, p.55).

En ambos sistemas se encuentra la certeza de que el mundo no puede ser abarcado, no puede ser captado como unidad. O, para usar el único argumento convincente que la ontología ha sido capaz de formular, el mundo es *como es* y esto con total independencia de un observador. El problema es que aquí se parte de un observador, para el cual toda orientación en el mundo requiere de una construcción, para orientarse requiere introducir una distinción. Las distinciones surgen con el rompimiento de la simetría del mundo. Deben construirse asimétricamente, en ello radica su importancia. En su capacidad para poner a disposición del sistema -de *indicar*- para operaciones ulteriores, uno de sus lados -su lado interno. Su otro lado queda indeterminado, en él se encuentra todo lo demás. Este 'poner a disposición' del sistema, indica el lado desde el que parte la operación actual, creando con ello un excedente de posibilidades para las siguientes operaciones (Luhmann, 2005b, p.56).

Este *distinguir e indicar* constituye un tipo especial de operación de los sistemas autorreferenciales. Esta operación es la de *observación*. Ningún sistema autorreferencial puede manejarse sin operaciones de observación. No podría siquiera diferenciar entre aquello que sucede en el sistema de aquello que no sucede. Es decir, no podría realizar la diferenciación entre autorreferencia/heterorreferencia presupuesta en todas sus operaciones.

La observación es una operación especial de los sistemas psíquicos y sociales. Es evidente que los sistemas psíquicos pueden observar, menos evidente es que pueden observarse a sí mismos. Para esto quizá sea necesario tener en cuenta una diferencia entre percepción y observación. La conciencia produce operaciones de percepción procesando una pluralidad de impresiones en donde aparece la posibilidad de que la atención se centre en algo. Una operación de percepción es sencillamente esto, la unidad de la percepción y lo percibido, la operación de la conciencia y aquello en lo que la conciencia centra su

atención. Sin embargo, la percepción no capta la diferencia entre aquello que ha percibido y todo lo demás, ni tampoco la diferencia entre su percepción y lo percibido. Capta su propia indicación, pero no capta la distinción que la ha posibilitado. Opera permanentemente de manera recursiva, a una percepción le sigue otra que no es idéntica a la anterior. Con este entramado de muchas percepciones se encuentra en condiciones de referirse a cualquier cosa y, debido a ello, también se encuentra en condiciones de referirse a sí misma.

Evidentemente, una percepción no puede percibirse a sí misma, para ello necesitaría otra percepción que surge cuando la anterior ya está desapareciendo. Lo que sí puede realizar es observarse a sí misma, aunque sólo puede hacerlo un momento después. Al observarse a sí misma puede captar la diferencia entre la percepción y lo percibido y, sólo entonces, observar que lo percibido está abierto a otros posibles accesos. Se abre con ello una posibilidad que la ontología niega pues supone que aquello que se impone a la percepción es igual para todos. En cambio, la teoría de los sistemas que observan permite plantear preguntas como: ¿estoy percibiendo bien?, ¿la forma en que percibí es la única posible?

Cuando la conciencia logra esto -autoobservarse- opera no solo de manera recursiva, sino también reflexiva. Ahora la conciencia está en condiciones de distinguir aquello que sucede en el entorno y aquello que sucede en el sistema. Puede distinguirse a sí misma del entorno y puede aprovechar esta diferencia para orientarse. Entonces la diferencia sistema/entorno producida en el entramado recursivo de percepciones, es integrada al interior de ese entramado como diferenciación por la que se orienta el sistema. Como diferenciación con cuya ayuda produce sus propias operaciones de percepción. En otras palabras, la diferencia sistema/entorno aparece al interior del sistema, sólo con ella el sistema puede permitirse un operar autorreferencial.

La misma constitución autorreferencial -posibilitada por autoobservación- ocurre al interior de la sociedad. La sociedad es un sistema que produce comunicaciones a partir de otras comunicaciones. En este proceso se apoya en el operar cerrado y autorreferencial de los sistemas psíquicos. Toma el acto de exteriorizar percepciones de la conciencia como signo de participación en la comunicación. Al hacer esto se permite ubicar puntos de contacto para comunicaciones siguientes. Esto quiere decir que los sistemas psíquicos cuando participan en la comunicación son tomados siempre como alter y como ego. Tan sólo como eso. De esta manera la sociedad produce sus operaciones.

Alter da a conocer una información que ego comprende. Tan sólo esto se necesita para que una comunicación emerja. Otra comunicación tiene lugar cuando, con referencia a la comunicación anterior, alter da a conocer otra información que ego comprende. De suceder esto suficientes veces, se forma un sistema de comunicación. La operación recursiva de la sociedad es una comunicación, ese es el presupuesto imprescindible para su constitución. Al producirse recursivamente la operación se reproduce el límite entre el sistema y el entorno.

Tanto de lado de alter como de lado de ego, se supone la existencia de una instancia capaz de distinguir el acto-de-dar-a-conocer-una-información de la información que se ha dado a conocer, y que es capaz de enlazarse a uno de los lados para a su vez dar-a-conocer otra información. Es decir, en ambos lados se supone un observador que puede distinguir e indicar. La sociedad que vincula a alter y a ego como observadores, entonces, puede ser comprendida como una red recurrente de observación. Al continuar reiteradamente la observación se desarrolla un límite que encierra aquello que se observa, se comunica, en este sistema y con esto se abre la posibilidad de que el sistema pueda observarse a sí mismo, comunicar acerca de sí mismo.

Al secuenciamiento recursivo de las propias operaciones comunicativas se agrega el reflexivo. Ahora, la distinción producida por las operaciones, se integra al sistema como la distinción por la cual se orienta para producir sus propias operaciones. La distinción sistema/entorno, *producida* por el sistema, aparece al interior del sistema, como diferencia *observada* en el sistema. De esta manera surge la diferencia entre el nivel operativo y el nivel simbólico que permite un operar autorreferencial (Luhmann, 1998, p.104). Sólo de esta manera, la comunicación puede producir las operaciones que la componen con referencia a las operaciones de que consiste.

Se había dicho que los sistemas psíquicos presuponen conocimiento para la elaboración de todas sus operaciones. En relación con esto también se dijo que para la formulación de un concepto de conocimiento es indispensable la repetibilidad. Sin embargo, el conocimiento nunca puede ser totalmente explicado con referencia a la autopoiesis de los sistemas, se requiere de una referencia a las relaciones que este mantiene con su entorno. Esto vale también para los sistemas sociales. La repetibilidad en ambos sistemas se hace posible con operaciones propias, mediante una capacidad propia que les permite transformar irritaciones del entorno en estructuras del sistema. Esto supone un tipo especial de operación que permita distinguir en el sistema lo que sucede en su interior de lo que sucede en su exterior, sólo de esta manera puede utilizarlo en la producción de sus propias operaciones. Este tipo especial de operación es la observación. Gracias a ella es posible dar una definición del concepto de conocimiento en los sistemas autopoieticos.

Para los sistemas autopoieticos el conocimiento es una condensación de observaciones (Luhmann, 1996b, p.94), es decir, de operaciones que han pasado la prueba de consistencia. Se sabe en dónde se está cuando se está en México. Se sabe que cuando se ofrece una cierta suma de dinero en una tienda se puede obtener un producto que le equivale, que cuando se vota en una elección se toma una decisión para dejar en manos

de otro las decisiones siguientes, con la consecuencia de que no se sabe exactamente que decisiones serán y, sin embargo, esto se sabe. Y si este conocimiento no se sabe, debe aprenderse para después ser utilizado.

El problema del conocimiento en los sistemas autopoiéticos no se encuentra en una correspondencia con acontecimientos del mundo. No se necesita saber cómo es el mundo realmente. Sólo se tiene que disponer de la posibilidad de registrar y recordar las experiencias propias. Por ello Niklas Luhmann retira el problema del conocimiento de la dimensión objetual y lo ubica en la dimensión temporal. El mundo puede observarse, no directamente, sino como paradoja temporalizable, algo que sólo es posible con una lógica no estacionaria y que no fije objetos (Luhmann, 1996b, p.72).

Con todo esto, el conocimiento no es un tipo de competencia especial de ningún sistema, éste surge por todas partes, incluso las actividades más cotidianas presuponen conocimiento. Todas las operaciones de un sistema autopoiético, no importa cuál sea (biológico, psíquico, social), lo presuponen. Esto no excluye que un sistema social pueda diferenciar en su interior instancias encargadas de un conocimiento que responda a exigencias especiales. Este es el caso del conocimiento económico, político, científico, artístico. Para lograr esto, el sistema requiere diferenciar sistemas en su interior, es decir, repetir la distinción sistema/entorno al interior del sistema. En un sistema autopoiético consistente de comunicaciones esto se logra estructurando la comunicación mediante *distinciones directrices* (Luhmann, 2016, p.31), a partir de las cuales se producen y reproducen las operaciones correspondientes.

La distinción directriz mediante la cual se orienta el sistema encargado de la producción de conocimiento científico es la de verdadero/no-verdadero (Luhmann, 1996b, p.143). Esto no significa que todas las comunicaciones necesarias para la producción de este conocimiento solo puedan ser verdaderas o falsas, como si debieran estar prohibidas

otro tipo de comunicaciones al interior del sistema científico. La distinción directriz permite diferenciar su propio dominio de lo que es posible, esto significa que se reserva sus propios procedimientos para producir diferencias mediante diferencias, de formas mediante formas. Sólo se trata de conocimiento científico cuando, para constatar si determinados enunciados son verdaderos o falsos, se requiere de la formación de *conceptos* (Luhmann, 1996b, p.94). No obstante, esto es y sigue siendo comunicación. Lo que no quiere decir otra cosa que la sociedad y la ciencia se realizan simultáneamente. Lo mismo ocurre con la economía, el derecho, el arte, la religión.

Los sistemas parciales, o sistemas encargados de una función pueden, a su vez, diferenciarse. La ciencia puede diferenciar en su interior sistemas encargados de conocimientos científicos específicos, lo cual también ocurre estructurando la comunicación correspondiente por medio de distinciones directrices. Estos sistemas son conocidos como *disciplinas* y la distinción directriz que se ofrece para orientar la producción de sus propias operaciones es la de *problema/solución del problema*. La sociología se encarga del problema específico «¿cómo es posible el orden social?», de esta manera aparece al interior de su propio ámbito de estudio. Con este entramado Luhmann logra -como arriba se había indicado (p.39)- “situar la condición de posibilidad de la pregunta directriz de la sociología en los procesos de diferenciación social”. Sólo entonces se puede pasar en claro el hecho de que la sociedad pueda observarse a sí misma, realiza esto diferenciando en su interior un instancia que opera al interior del sistema científico, que produce conocimiento que responde a ciertas exigencias y que también está constituido como sistema social: la sociología. Esta formulación se vuelve posible por la diferenciación de la sociedad, “un sistema no diferenciado no se puede observar a sí mismo” (Luhmann, 1996b, p.62).

Se llega con ello al punto en donde empiezan las teorías clásicas de la sociedad, sin embargo, ahora se tiene una conceptualización completamente distinta a la que exige iniciar con la distinción sujeto/objeto. La sociología clásica requería que los fenómenos a explicarse se delimitaran frente a otros fenómenos y se indicaran sus rasgos distintivos. Por lo tanto, estas teorías se orientan con preguntas que dirigen la atención hacia los rasgos *esenciales* de su objeto. Dichas preguntas son del tipo «¿qué?», que por el simple hecho de estar planteadas de esta manera se complementan con conceptualizaciones esencialistas. Niklas Luhmann indica con esta clase de preguntas la sociología entró en un estado de desasosiego permanente hasta convertirse en un sistema social autopoiético y autorreferencial (Luhmann, 2006, p.19). Construye las comunicaciones de que consiste con referencia a las operaciones de que consiste, no requiere ninguna clase de referencia externa para validar sus propias operaciones porque para ello le basta distinguir entre autorreferencia y heterorreferencia, lo que puede decirse sobre su tema solo puede conectarse con lo que ha sido dicho. Estos sistemas operan bajo autocontacto, esto quiere decir que la resistencia que opone la realidad se manifiesta en la misma forma de operación del sistema.

Las acciones que deben ser adjudicadas y realizadas por el teórico de la sociedad moderna para describir a su objeto se basaban en el supuesto de que con esfuerzos propios podría llegar a la esencia de cualquier objeto, esta exigencia se encuentra arraigada no en la naturaleza del objeto, sino en el ámbito epistemológico y metodológico de la sociología, es decir, se basaba en juicios previos a la investigación propiamente sociológica. A la investigación sociológica le bastaría seguir el camino trazado por la epistemología, la cual argumenta que debe iniciarse desde la totalidad de la multiplicidad de los fenómenos que se le imponen a la percepción y reducir hasta encontrar aquello que se encuentra presente en fenómenos de un mismo tipo.

Todo esto cambia cuando se entiende a la sociedad como un sistema que para la producción de sus propias operaciones debe enlazar de manera selectiva acciones. No puede repetir ninguno de los elementos de que consiste ya que estos desaparecen en cuanto ocurren. Esto no lo realiza por sí misma, sino que cuenta con irritaciones frecuentes de los sistemas psíquicos, es decir, su participación en la comunicación por medio de acoplamientos estructurales. Pero para la producción de sus operaciones no es indispensable contar con lo que éstos piensan o perciben, le basta una autoobservación de sus propias operaciones. Con todo, la sociología como descripción científica de la sociedad es una observación que la sociedad realiza.

Como en cualquier otra comunicación, la participación del teórico en la elaboración de las teorías de la sociedad se toma como signo de información en la comunicación sociológica, sin embargo, el conocimiento no le es atribuido, como si dependiera de una de sus propiedades especiales. Está en la estructura de la sociedad misma la posibilidad de conocerla, no en una capacidad del sujeto -la razón-, está en la estructuración de la comunicación mediante distinciones directrices.

Al teórico de la sociedad moderna se ofrece la problemática constitutiva de la sociología posibilitada por la diferenciación realizada por la sociedad. Su participación en la comunicación sociológica no consiste en otra cosa que en buscar alternativas para responder a las cuestiones acerca de cómo se producen relaciones entre las personas individuales y aquellas que se establecen entre la persona individual y el orden social. La aportación de Niklas Luhmann que se ubica en la afirmación de que la particularidad de las relaciones entre sistemas psíquicos es que necesariamente generan comunicación y mediante la comunicación sistemas sociales. Mientras la particularidad de la relación entre un sistema social y uno psíquico -la típica relación individuo y sociedad- es que incluye problemas que pueden ser atendidos por medio de sistemas sociales especiales o en

aportar temáticas para urgir a los sistemas sociales a crear más espacio para la personalidad individual (Luhmann, 2009, p.122).

Además, gracias a la teoría de sistemas proveniente de la cibernética de segundo orden Niklas Luhmann puede dar una solución diferente no sólo al problema de «¿cómo es posible el orden social?» sino también a la pregunta que da título a este capítulo. La sociología clásica habría respondido a la pregunta «¿cómo es posible una ciencia de la sociedad?» apelando un sujeto trascendental, fijando el objeto de estudio y extrayendo su esencia. Para el caso de Luhmann, podría contestarse que una ciencia de la sociedad es posible con sistemas que pueden mantenerse en entornos complejos, mediante la evolución de sus distinciones y por ello como producción de sentido. Pero aún faltan cuestiones por explicar para que esta afirmación pueda entenderse con plenitud.

Hasta ahora la discusión se ha limitado a explicar que la teoría de sistemas es la respuesta al problema fundamental de la sociología, ahora es necesario exponer aquellas indicaciones que se siguen del método. Para Niklas Luhmann no es una limitación objetiva -en donde se apelaría a las condiciones inmanentes del objeto para deducir el método- sino una relación contingente, resultado de la decisión de utilizar la teoría de sistemas, lo que le lleva a utilizar el método funcional. Al entender a la sociedad moderna como una sociedad funcionalmente diferenciada, como una sociedad que tiene que diferenciar sistemas en su interior para dar respuesta a los problemas que enfrenta, este método debe garantizar la posibilidad de comparación de contextos relacionales muy diversos.

Capítulo 3. ¿Cómo realizar una ciencia de la sociedad?

Se ha reservado para el capítulo final una explicación de los conceptos clave que permitirán entender el giro que este estudio trata de adjudicar al trabajo teórico de Niklas Luhmann. Dichos conceptos están estrechamente relacionados, a tal grado que bien podría decirse que se trata de una misma 'cosa' vista con instrumentos diferentes. Sin embargo, a pesar de su similitud, también puede hablarse de dos categorías que ordenan de manera completamente distinta dos imágenes del mundo. Estos conceptos son la *esencia* y el *sentido*.

La sociología conoce muy bien la historia de los esfuerzos que ha gastado la humanidad al intentar virar desde un *cosmos de esencias religiosamente fundamentado* (Luhmann, 2007, p.731) a un *cosmos de esencias científicamente fundamentado* -del orden de Dios a la Naturaleza. Durante este proceso en ningún momento la idea de esencia se ha puesto en entredicho, ella carga sobre sí misma con aquello que hace posible. Se han puesto en duda los fundamentos, se ha creído que el conocimiento del mundo podría fundarse ya no teológicamente, sino metafísicamente. Esto habrá hecho cambiar muchas cosas, pero el esquema básico que sostiene las explicaciones se ha mantenido, éste va de una unidad a otra unidad, del todo a la parte esencial y de la parte esencial al todo.

Paralelamente, las semánticas que acompañaron este proceso han construido una imagen del ser humano conforme a sus propios supuestos. Lo han definido -simplificando en extremo- aludiendo a que su capacidad para conocer al mundo se caracteriza por ir hacia la esencia. Dicha capacidad se supone presente en todos, aun cuando no todos la hayan desarrollado. Es decir, la posibilidad está dada, aunque no haya sido actualizada. Dejando a partir de ahora las cuestiones e implicaciones teológicas de lado, cada intento de hacer una ciencia de la sociedad ha tenido que vérselas con la definición que postula

que lo esencial del ser humano es ser racional y, por tanto e inevitablemente, todo lo demás le es accesorio.

Ya en esta definición del ser humano se puede captar que lo fundamental del concepto de esencia es que su utilización implica otro lado que debe quedar indicado como accesorio. El concepto actualiza una forma de dos lados. Por ello lo esencial y lo accesorio siempre se dan juntos, en el mismo trazo. Cuando a partir del sujeto esta forma de dos lados queda referida al mundo de los objetos, un lado indicará las cualidades o propiedades que son principales para definir un objeto, mientras el otro refiere a todas las demás, aquellas que son secundarias. Esta definición tan sencilla y general de la esencia se puede reconocer como principio directriz en los métodos de la sociología clásica. Se encuentra en el *método de las variaciones concomitantes* de Emile Durkheim, en el *método dialéctico* de Karl Marx y, de manera un poco matizada, en el *método comprensivo* de Max Weber.

Incluso pueden señalarse cuatro puntos en los que coinciden debido a su orientación esencialista del método: 1) fijación del objeto (reunión de una multiplicidad de fenómenos bajo una misma unidad), 2) transcripción al lenguaje para su análisis (descomposición), 3) sustracción de las propiedades accesorias, 4) explicación del objeto a partir de sus propiedades esenciales. En cada uno de los métodos de la sociología clásica este procedimiento supone que los objetos *dados* en el mundo tienen una *esencia universal* válida para todos los seres humanos, misma que puede conocerse a condición de alejarse de ellos y llevarlos al laberinto del lenguaje (Pérez y Bacarlett, 2017, p.81).

Sin embargo, en este paso hacia el lenguaje se abre una brecha insalvable. A pesar de que el mundo, sus objetos y sus esencias son -supuestamente- iguales para todos, lo que se piensa, dice y escribe, de ellos no lo es. En el momento en que la ciencia de la sociedad da a conocer los resultados de su investigación -momento en que se supone se encuentra en condiciones de mostrar lo que ha descubierto- se enfrenta con una no-

coincidencia de las diferentes argumentaciones. ¿Debe una ciencia de la sociedad negar las voces discrepantes en su afán de *enseñar* a los seres humanos su actuar correcto o puede ella misma ser capaz de *aprender* de esta discrepancia y aprovecharla?

En primera instancia, esto se asemeja a lo que el mismo Luhmann observa en la propuesta teórica de Georg Simmel. Simmel, para explicar la constitución de lo social, toma al *sujeto* como el elemento del que consisten las sociedades. La sociedad está formada por sujetos. Con esto se incluye al observador de la sociedad en su interior. Por esto la sociedad, a diferencia de la naturaleza, puede realizar su propia síntesis, la naturaleza requiere un observador externo que la realice (Luhmann, 2009, p.87). Al poder diferenciar observadores en su interior puede observarse a sí misma. La condición de posibilidad de la pregunta «¿cómo es posible la sociedad?» se ubica en -y se dirige a- la subjetividad de sus elementos. Al mismo tiempo, cada sujeto está protegido mediante su subjetividad contra síntesis realizadas por otros. En consecuencia cada sujeto tiene la posibilidad de sustraerse, mediante síntesis propia, de la síntesis ajena y desacreditarla.

Para Luhmann “esto parece, a primera vista, bastante caótico. Si Hobbes había hablado de la lucha de todos contra todos, entonces se debería hablar aquí -con Simmel- de la síntesis de todos contra todos” (Luhmann, 2009, p.88). Cabe preguntarse si en el contexto de una sociología, cuyas exigencias metodológicas arrastran a sus defensores a sostener las soluciones de su problemática fundamental sobre una esencia, puede hablarse de la *esencia de todos contra todos*.

Por esta razón Luhmann afirma que, con los resultados obtenidos -conceptuaciones esencialistas- de las exigencias arraigadas en las metodologías de la investigación, la sociología entra en un estado de desasosiego permanente y se convierte en un sistema autopoietico. Con esto, además de caer en la cuenta de que no hay soluciones definitivas para su problemática fundamental, requiere un cambio de orientación metodológica. Sólo

entonces se puede entender que el método no debe orientar la *búsqueda de la esencia* de la sociedad, sino la *producción de sentido* al interior de la sociedad.

Este papel en la teoría luhmanniana lo tiene el *método funcional*. No obstante, antes de exponer cómo es que este método es capaz de orientar la producción de sentido se requiere saber cómo trabajan los métodos orientados por la esencia. Una exposición sumaria de los métodos de la sociología clásica permitirá reconocer algunas directrices para realizar una comparación y, con ello, reconocer el potencial para producir teoría del método funcional.

3.1. Teorías del sujeto y métodos esencialistas

En Emile Durkheim, el método que una ciencia de la sociedad debe seguir, requiere -previamente- una definición de fenómenos ordenados por características exteriores que les son comunes. La definición es quien constituye el objeto mismo de la ciencia, éste será una cosa o no de acuerdo con la manera en que aquella se realice. Como tal definición se sitúa al principio de la investigación, su función no consiste en volver accesibles las propiedades esenciales de los objetos, sino tan solo en poner al sociólogo en situación de llegar a ellas (Durkheim, 2001, p.85).

Este inicio se logra partiendo de las propiedades de un objeto que son accesibles inmediatamente y que se adquieren mediante la percepción. A pesar de que Durkheim les atribuye un escaso valor explicativo debido a que sólo son capaces de poner al sujeto en contacto con el exterior de las cosas, reconoce que una ciencia que aspira a ser objetiva debe partir de conceptos que hayan sido formados directamente -aunque casi siempre de manera burda- desde la percepción (Durkheim, 2001, p.53). El camino inicia ahí y tiende a apartarse completamente.

Se da por supuesto que estas propiedades, situadas en la superficie, se encuentran enlazadas con las más esenciales, de otra manera no podrían ser utilizadas para fijar el inicio de una investigación cuyo motivo principal es penetrar en el fondo de las cosas. Sin embargo, como dichas propiedades son adquiridas mediante la percepción pueden ser fácilmente subjetivas, por tal motivo, el sociólogo debería esforzarse en que sean lo más objetivas posible.

Durkheim afirma que una sensación es más objetiva cuanto más *fijo* es el objeto con el que se relaciona, pues la condición de todo objeto es la existencia de un punto de apoyo, constante e idéntico, con el cual la representación pueda relacionarse y que le permita eliminar todo lo variable, partiendo de lo subjetivo (Durkheim, 2001, p.88). La sociología debía por consiguiente enfocarse en aquellos fenómenos que muestren estas particularidades. Es debido a esto que pudo establecer a los *hechos sociales* como objeto de su estudio, pues constituyen un objeto fijo, una norma constante, siempre al alcance del observador y que no dejan lugar a impresiones subjetivas y a las observaciones personales.

Se debe suponer que cuando propiedades determinadas se encuentran de manera idéntica y sin excepción en fenómenos de un cierto orden, pueden ser usadas como el primer paso de cara a la madeja que la ciencia desenredará en el curso de su investigación. No permiten explicar los fenómenos, tan solo proporcionan un punto de apoyo para las explicaciones. Su importancia radica en que permiten reunir una multiplicidad de fenómenos, todos ellos diversos entre sí, bajo una unidad. Las infinitas variaciones que pueden presentar estos fenómenos no niegan la unidad formada mediante ellos, al contrario, brindan materia al pensamiento científico (Durkheim, 2001, p.126).

El paso siguiente de la investigación consistiría en sustituir la multiplicidad aun indefinida de fenómenos por un número restringido de *tipos*. Para ello no se requiere un inventario completo de todas las variaciones, sino tan solo un pequeño número

cuidadosamente elegido. Se sabe ya que en Durkheim este pequeño grupo que media entre la unidad y la diversidad son las *especies sociales*. Estas son siempre las mismas entre todos los individuos que las conforman y, al mismo tiempo, distintas entre sí. El proceso se repite a niveles inferiores. Al interior de las divisiones así constituidas se trata de introducir nuevas distinciones de acuerdo con caracteres secundarios hasta llegar a la unidad más simple. Por simple se entiende que se ha llegado a un punto que no es más fragmentable o, en otras palabras, que se está frente a una unidad que no comprende a otras más simples que ella en sí misma (Durkheim, 2001, p.132).

Al conocer la unidad más simple habría que seguirse la forma en que se compone y la forma en que sus componentes se integran entre sí. Esto es indispensable puesto que los fenómenos sociales deben variar, no sólo de acuerdo con la naturaleza de los elementos componentes, sino según su modo de composición. Realizando la clasificación de tipos de acuerdo con el grado de composición que presentan, se podría distinguir al interior de ellos variedades según se produzca o no, compartan o no, propiedades en los elementos componentes más simples.

Todo ello, sin embargo, sólo forma parte de la fase previa a la explicación de los hechos sociales. En la parte verdaderamente explicativa es necesario guiarse por el principio de causalidad. Durkheim afirma que la causalidad está supuesta en el método de la ciencia, en concordancia con esto, las explicaciones sociológicas consistirían exclusivamente en establecer relaciones de causalidad (Durkheim, 2001, p.181).

Al entrar en el ámbito de los fenómenos sociales, la distinción entre causa eficaz y función guía el esquema de la causalidad. En consonancia con la distinción esencial/accesorio, aquí se dan dos series, una, la de la causa eficaz, lleva a explicar porque un fenómeno social es como es y cómo ha nacido, la otra, la de la función, permite

conocer para qué sirve y qué papel desempeña. La función, en general, es vista como un *efecto especial o útil* que consiste en conservar la causa de la que procede.

Una vez distinguidos estos órdenes, sería preciso iniciar buscando la causa eficaz antes de determinar sus efectos, la función incluida entre ellos, aunque en ocasiones la función ya es conocida, permitiendo dar con la causa eficaz con más facilidad. El intento de Durkheim apunta a buscar esa causa de los hechos sociales en hechos sociales anteriores y no en las conciencias individuales.

La propuesta implica un medio constituido por elementos de toda índole que entran en la composición de la sociedad. Dichos elementos pueden ser reducidos a dos tipos, uno inerte, que no contiene impulso propio para cambiar por sí mismo, y uno activo, que constituye el impulso necesario para transformar a los elementos inertes. Estos son: las cosas y las personas, las cosas son aquellos elementos inertes a los que se aplican las fuerzas vivas de las personas (Durkheim, 2001, p.167).

Esta concepción del medio es la condición para que puedan establecerse relaciones de causalidad. Los cambios que ocurren en este medio de las cosas repercuten en todas direcciones dentro del orden social y es ahí en donde habría que buscar la causa eficaz de un hecho social. De esta manera las causas de los fenómenos sociales se reconocen como internas a la sociedad, haciendo innecesario el recurrir a procesos psicológicos. Al mismo tiempo, es con relación a ese medio donde habría que buscar el valor útil o función de los fenómenos sociales.

Posteriormente, la fase previa de la explicación y la explicación se relacionan: la constitución de especies sociales y la reciprocidad entre causas y efectos -que puede entenderse como la fase demostrativa. De acuerdo con Durkheim, la única manera en que puede demostrarse que un fenómeno causa a otro consiste en comparar los casos en que

se encuentran presentes o ausentes e indagar si las diferentes combinaciones de condiciones permiten afirmar que uno depende del otro. En otras palabras, se requiere un método comparativo.

Para poder aplicar el método comparativo es necesario aceptar como base de las comparaciones que a un mismo efecto siempre corresponde una misma causa. Si resultara que un mismo efecto depende de más de una causa es que existen especies distintas (Durkheim, 2001, p.185). En otras palabras, siempre ha de buscarse la manera de hallar relaciones antecedentes y consecuentes que establezcan condiciones concomitantes, con cierto grado de diversidad, que dan paso a la existencia de especies sociales.

Durkheim pondera que entre las variantes del método comparativo (de los residuos, de concordancia y de diferencia), el de las variaciones concomitantes es el instrumento por excelencia de la sociología. Esto debido a que -por la complejidad demasiado grande de los fenómenos sociales- exige a una ciencia de la sociedad de tener que realizar un inventario completo de todas las variaciones que muestran. Dicho método permite llegar a la relación causal desde dentro -lo cual está vinculado a la importancia del modo de composición-, esto es, permite presentar dos hechos participando el uno del otro de manera continua. Lo cual basta para demostrar que no son extraños entre sí. “La forma en que un fenómeno se desarrolla expresa su naturaleza; para que dos desarrollos se correspondan es preciso que exista también una correspondencia en las naturalezas que manifiestan. La concomitancia constante es (...) por sí misma una ley” (Durkheim, 2001, p.188).

Con lo anterior se ha intentado mostrar, de manera resumida, que para Durkheim, el método de las variaciones concomitantes apunta a dar cuenta de las causas que constituyen los hechos sociales. Aun cuando reconoce que la ciencia no conoce en el sentido absoluto de la palabra causas primeras, no renuncia a la búsqueda de un principio lo suficientemente general para explicar un gran número de hechos. No renuncia a hallar la

esencia de un orden de fenómenos sociales con base en una experiencia guiada por el método. Como queda claro en su frase: “únicamente las experiencias metódicas pueden arrancar su secreto a *-mostrar la esencia de-* las cosas” (Durkheim, 2001, p.203).

En Karl Marx es el método dialéctico lo que guía la posibilidad de establecer la distinción entre lo esencial y lo accesorio. La cuestión es un poco más complicada pues no otorga a los fenómenos sociales un carácter fijo, sino uno estrechamente relacionado con el movimiento. La fuerza de la dialéctica consiste precisamente en disolver una imagen del mundo demasiado fija -sin menospreciarla como tal, sino otorgándole un carácter de derivada- para ubicar en su lugar la “auténtica realidad” del mundo (Kosik, 1967, p.37).

El inicio de este método requiere mucho más que el esfuerzo analítico de indicar los caracteres accesorios de los fenómenos. Implica entender el conocimiento de la realidad social como una actividad práctica que el ser humano realiza en tanto sujeto histórico. Esta actividad puede distinguirse en dos variantes. Una -que abarca muchas actividades- permite al ser humano orientarse en el mundo, familiarizarse con las cosas y manejarlas, sin necesidad de saber lo que son. Por la inmediatez que caracteriza a esta forma de actividad práctica, ella es fragmentaria y unilateral. Además, es incomprendible por sí misma debido a que, en este trato directo con las cosas, no se muestra el entrelazamiento de condiciones que las vuelve posibles. La otra es más mediata, una que tiene por objetivo entender el complejo de relaciones que crean y estructuran una totalidad de fenómenos sociales. Es, por tanto, la posibilidad de comprender como unidad las imágenes fragmentarias y unilaterales que se imponen a los hombres en el trato directo con las cosas. Así como el esfuerzo por arrancar su fijeza al mundo inmediato, que intenta mostrarse como acabado, justamente al mostrar que es inacabado y que, en consecuencia, se desarrolla y crea a cada instante.

El primer tipo de actividad práctica se enlaza con el *mundo de la pseudoconcreción*, el segundo con la *totalidad concreta*. El primero tiene su estructura en la *apariencia* del fenómeno, el segundo en su *esencia* oculta. Sin embargo, la realidad social no se ubica en ninguno de los dos lados, sino que es la unión de ambos. No tienen un orden de realidad distintos, más bien, constituyen un orden propio de realidad mediante una relación de manifestación y ocultación por medio de la cual ambos se vuelven comprensibles. La apariencia del fenómeno manifiesta el movimiento de la esencia, gracias a esto, se puede plantear que la comprensión de la apariencia marca el acceso a la esencia (Kosik, 1967, p.28). Si la apariencia del fenómeno no estuviera internamente relacionada con la esencia, no podría existir conocimiento que no fuera de la percepción inmediata y, por ello mismo, no podría siquiera pensarse en una esencia oculta de las cosas capaz de alcanzarse mediante una actividad especial.

Sobre esta concepción de los fenómenos sociales, el esfuerzo del método que tiende hacia lo esencial inicia -como en Durkheim- con la comprensión de aquello que inmediatamente se impone a la percepción, esto es, la actividad práctica a la que se enfrentan los seres humanos en su vida cotidiana y en la que se muestran incapaces de comprender el conjunto de condiciones que la vuelven posible. La cuestión es que cada una de las cosas u objetos que los seres humanos perciben, observan y elaboran, y en los cuales concentran su atención, acción y valoración, forman parte de una totalidad que no es posible captar inmediatamente (Kosik, 1967, p.40). Esta totalidad es quien otorga significado a cada uno de los objetos singulares y, en consecuencia, a cada una de las actividades humanas, sin embargo, saber esto sólo es posible al principio de manera intuitiva. Tan pronto como se formula esto se comprende que hace falta un tipo de actividad especial que permita a los seres humanos indagar de manera sistemática para dar con

dicha totalidad. Esta actividad se constituye mediante los esfuerzos de la ciencia y la filosofía.

La característica más elemental de esta actividad de la ciencia y la filosofía consiste en la descomposición de una totalidad de aspectos que se imponen a la percepción de manera caótica y desarticulada. La trayectoria que sigue este camino va de lo inmediatamente perceptible, recogido bajo la forma de *representación*, hacia lo mediatamente imperceptible, que sintetiza como *concepto*. Este es un movimiento que se realiza a través del pensamiento, se trata, entonces, de una abstracción y tematización de la realidad.

En ella cada comienzo es abstracto y cada paso adelante consiste en superar esa abstracción. Induciendo desde lo perceptible, lo representado, se requiere precisar más y más hasta dar con determinaciones cada vez más simples. De esta multiplicidad de determinaciones simples es posible deducir un número de relaciones generales abstractas que son determinantes para las condiciones más desarrolladas de la sociedad. De esta manera se llega a una totalidad engendrada por el pensamiento, “producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos” (Marx, 1984, p.22).

Tampoco este método pretende dar cuenta de la completud de hechos sociales. Con totalidad no se alude a todos los hechos y aspectos, siempre incrementables y complejizables, de la sociedad. Se refiere al conocimiento de la realidad como un todo que posee una estructura propia, que se va desarrollando y creando. Por tanto, uno al que siempre es posible agregar otros hechos y aspectos. La importancia de esta comprensión radica en que cualquier fenómeno puede ser comprendido como elemento del todo. De esta manera a cada hecho se generaliza un sentido objetivo que refleja el todo y por medio del cual se vuelve comprensible. La ganancia de conocimiento radica en el hecho de que los

elementos adquieren aspectos distintos al interior de esta totalidad a los que mostrarían de estudiarse de manera aislada. Kosik afirma, citando a Bertalanffy, que el problema esencial es que la determinación recíproca de los elementos se adquiere mediante relaciones dinámicas al interior de una totalidad (Kosik, 1967, p.58).

También en similitud con el método de Durkheim, el método dialéctico permite dar con el conocimiento de la unidad desde dentro. Para ello no debe perderse de vista que tanto la actividad perceptible, como la actividad del pensamiento -que se apropia de los rendimientos de la percepción al tomarlos como punto de partida para la asimilación de la realidad social- son actividades que se realizan al interior de la totalidad que buscan comprender. El movimiento indagatorio -*rodeo*- que da el pensamiento es, en todas sus dimensiones y consecuencias, parte de la totalidad concreta que otorga significado e ilumina los otros aspectos fragmentarios y unilaterales que la componen.

La característica más general e importante de este movimiento estriba en que al final de su recorrido confiere un resultado con el que no se contaba al inicio y que coincide con la comprensión de la realidad social. Lo que ahora se tiene es la esencia de la sociedad, el concepto, la unidad más simple de la que depende cualquier determinación ulterior. En suma, el principio necesario cuyo desarrollo reproduce la estructura significativa a partir de la cual se desarrolla y crea no sólo el contenido objetivo de los hechos, también la misma totalidad concreta.

Con lo anteriormente dicho se puede afirmar que, en la teoría de la sociedad de Karl Marx, el método dialéctico es el medio gracias al cual se descifran los hechos. Método que también está orientado a establecer la distinción entre lo esencial y lo accesorio entre estos hechos. Lo cual se logra mediante la transformación de la totalidad concreta e incomprensible que se impone a la percepción, en la totalidad abstracta comprendida gracias al descubrimiento de sus múltiples determinaciones y relaciones que es realizado a

través del pensamiento. La diferencia con Durkheim es que aquí lo accesorio no se desecha, sino que se le explica como derivado de los aspectos esenciales. No obstante, esto no pone en entredicho que el conocimiento obtenido sólo es posible cuando dicha distinción se establece, "sin ella no habría ciencia" (Kosik, 1967, p.68).

En el *método comprensivo* de Max Weber la distinción esencial/accesorio aparece al interior de la distinción acción-comprensible/acción-incomprensible o, en palabras más precisas, acción con sentido y acción no unida a un sentido. Por razones que radican en este método, la tarea de la sociología sería comprender -interpretándolas- las acciones orientadas por un sentido. Es también por razones de método que todo aquello que no pertenece a este tipo de acción se ubica en un lugar distinto, a saber, el de condiciones, ocasiones, estímulos y obstáculos de la misma.

Para Weber una acción es social cuando un sujeto enlaza a ella un sentido que está referido a la conducta de otros. La ausencia de este sentido en la acción caracteriza a un modo de conducta simplemente reactivo que, si bien no carece de interés para la sociología, no puede entrar en el ámbito de competencia de su *sociología comprensiva*. Esta delimitación de la sociología a nada más que *acciones sociales* prepara el terreno del método. Puesto que en todas las acciones se puede reconocer un sentido, la labor de una ciencia de la sociedad consistiría en *captarlo* para a partir de este *explicar causalmente* la acción (Weber, 2002, p.5).

No debe perderse de vista que la posibilidad de conocimiento de las acciones sociales es, a su vez, una acción social. Una que como todas las acciones puede ser atribuida a un sujeto y una cuyo sentido radica en la comprensión del sentido de otras acciones, de cara a explicarlas. Sin apartarse de la tradición que ve en la razón del sujeto la posibilidad del conocimiento, para Weber esta acción se encontraría muy cerca de ser *racional con arreglo a fines*. La sociología, para cumplir su finalidad, es dependiente de que

pueda darse un actuar estrictamente racional mediante el cual comprender la acción real influida por irracionalidades de toda especie.

Al hacer evidente que la orientación del método de Max Weber también tiene un carácter racionalista se hace evidente que tal procedimiento, llevado a cabo por un sujeto, también tiende hacia la esencia de su objeto: hacia el sentido de la acción social. Sin embargo, Weber no califica de esencia al sentido y aquí la sociología encuentra un cambio respecto a los métodos de Durkheim y Marx. Con sentido no se hace referencia a un sentido “objetivamente justo” o a un sentido “verdadero” metafísicamente fundado -lo que aquí se tiene por esencia-, sino a un sentido subjetivo, mentado por el sujeto de la acción (Weber, 2002, p.6).

Este sentido subjetivo no refiere a una propiedad de los objetos que de conocerse permite a los seres humanos una adecuación correcta de su acción en el mundo, más bien hace referencia a algo que se constituye específicamente en las acciones entre sujetos, cuya comprensión les permite orientarse en el mundo. Este es el punto de partida. La acción social se orienta por las acciones de otros, todas ellas comprendidas a tenor de su sentido, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras (Weber, 2002, p.18). Todos los objetos y demás procesos entran en el ámbito de la acción sólo por el sentido que, a su producción o empleo, les presta la acción humana. Sin el recurso a este sentido permanecen completamente incomprensibles.

Este sentido subjetivo puede tener una *existencia de hecho* o ser construido científicamente en un *tipo ideal*. En el primer caso puede tratarse de un *caso* históricamente dado (acción social) o resultante de una determinada masa de casos (relación social). En el segundo se trata explícitamente de su construcción en *tipos* para facilitar la comprensión del acontecer real de las acciones y relaciones sociales. De esta manera a la comprensión se le ofrecen dos puntos de partida y, entonces, se trata de una comprensión actual o una

comprensión explicativa. La comprensión actual se vincula a las acciones y relaciones particulares sin más, un sujeto comprende la conducta de otro(s) y le permite orientarse por ella(s). La comprensión explicativa requiere además de la comprensión de los motivos de quien actúa, es decir, aquello que aparece como el “fundamento” con sentido de una conducta (Weber, 2002, p.12).

En ninguna de las dos, sin embargo, se puede afirmar que se ha conocido de manera integral la conducta del otro, más bien, la comprensión se vuelve dependiente de la manera en que se *interprete* el sentido que el otro enlaza a su actuar. La cuestión principal es que la interpretación del sentido para la comprensión explicativa, que incluye los motivos, permite una ordenación de acciones y relaciones sociales cualitativamente semejantes en tipos. El método comprensivo construye estos tipos con referencia a hábitos mentales, afectivos medios o actitudes arraigadas que se encuentran muy cercanas al mero influjo de acciones sin sentido. Es muy conocida la tipificación de acciones de Weber, no hace falta recordarla aquí, tampoco se recordará su menos conocida tipificación de relaciones sociales. Para el tema aquí tratado importa tan solo señalar que la casuística sociológica sólo puede realizarse a partir de esta previa construcción de tipos ideales.

Tal construcción se realiza mediante inducción, es decir, mediante la confirmación de ciertas regularidades observadas. Una vez que estas regularidades son fijadas en forma de tipos puede hablarse de ‘leyes sociológicas’, las cuales no son otra cosa que la probabilidad de que “dadas determinadas situaciones de hecho, transcurran en la forma esperada ciertas acciones sociales que son comprensibles por sus motivos típicos” (Weber, 2002, p.16). La explicación causal, por ende, se apoya en estas leyes para aseverar que a un determinado proceso observado sigue otro proceso determinado (o aparece juntamente con él). Logra esto en la medida en que, al ser sus tipos relativamente vacíos frente a la realidad concreta de lo histórico, permiten que un fenómeno histórico pueda quedar

ordenado por el grado de aproximación a uno o varios de ellos. En una fórmula solo en apariencia paradójica puede afirmarse que la *distancia* entre la construcción ideal y el desarrollo real de la acción facilita un *acercamiento* a la comprensión de los motivos reales de quien actúa, al fundamento con sentido de la acción (Weber, 2002, p.17).

Más arriba se ha dejado apuntado que, aunque el método comprensivo también tiende hacia la esencia de su objeto, Weber, sin embargo, evita conscientemente el término y ajusta hacia el sentido. Sin embargo, dicho ajuste no se ve correspondido con un cambio en la orientación del método. Esto quizá puede justificarse por la cercanía entre los términos de esencia y el sentido. Ahora es cuando se vuelve urgente dilucidar esta cercanía.

Para un primer acercamiento es necesario recurrir a una discusión externa a la sociología. Bastará una cita de Willard Van Orman Quine, para quien: “La noción aristotélica de esencia, fue sin duda la precursora de la noción moderna de intensión, significación y sentido” (Quine, 2002, p.63). Quine afirma esto en medio de una discusión en torno al papel del lenguaje en el conocimiento del mundo -esta discusión es el famoso giro lingüístico de la filosofía, la famosa discusión entre Habermas y Luhmann puede comprenderse como un correlato de la misma. Su pretensión está puesta en romper con dos dogmas del empirismo que tendrían como repercusión el desdibujamiento de la frontera entre metafísica especulativa y ciencia natural por un lado y, por otro, una orientación de la ciencia empírica hacia el pragmatismo (Quine, 2002, p.61) o -en palabras de Niklas Luhmann- “el paso hacia una ‘epistemología naturalizada’” (Luhmann, 2006, p.18). No es posible reproducir completamente tal discusión aquí, se ha mencionado tan sólo para aprovechar la claridad de Quine al contrastar la teoría de la extensión (que puede asimilarse con la de la esencia) y la teoría de la intensión (con la del sentido). Tal contrastación se ejemplifica con la afirmación aristotélica: *es esencial al hombre el ser racional y accidental el ser bípedo.*

Quine observa que para trazar la frontera entre lo esencial y lo accesorio, el filósofo griego se apoya en que la «racionalidad» se piensa como contenida en la palabra «hombre», mientras que «tener dos piernas» no lo está. Desde el punto de vista de la teoría de la intensión quizá pueda concederse que efectivamente se encuentre contenida, pero también debería concederse que «tener dos piernas» está contenida en la palabra «bípedo», mientras la «racionalidad» no. Por tanto, no hay motivos suficientes para decir de un individuo concreto, que es a la vez hombre y bípedo, que su racionalidad le es esencial, mientras su tener dos piernas le es accesorio (Quine, 2002, p.63).

En seguida afirma que, para Aristóteles, “las cosas (...) tienen esencia, pero sólo las formas lingüísticas tienen significación. Significación (*léase sentido*) es aquello en que se convierte la esencia cuando se separa de su objeto de referencia y se adscribe a la palabra” (Quine, 2002, p.63). En este punto es posible volver a la discusión de la orientación de los métodos de la sociología. Para Marx y Durkheim, cuya principal preocupación es dar cuenta de las propiedades esenciales de objetos u cosas que tienen una existencia de facto en el mundo, el lenguaje adquiere un carácter de *registro*, en donde invariablemente la esencia se convierte en sentido. Es posible hacer esta inversión con una pregunta que no puede plantearse sino de manera provocativa: ¿cuándo uno fija un objeto que se impone a la percepción mediante el lenguaje, y se examina con análisis conceptuales, se llega a la esencia del objeto o tan sólo a conceptos autorreferidos a la esencia del objeto?

En Weber la cuestión es otra pues el acercamiento a la esencia de lo que tiene por objeto, -un caso- se realiza conscientemente con una construcción auxiliar -con un tipo. Es decir, el lenguaje adquiere un carácter *constructivo*, pero se le sigue dando el uso de registro para objetos del mundo. Por ello la orientación del método no muestra ningún cambio significativo con respecto a Marx y Durkheim. En los tres autores, la orientación del método se guía por la posibilidad de dar cuenta de cosas y cualidades esenciales o, en un

léxico un poco diferente, de géneros y diferencias específicas. ¿Se puede decir que alguno de ellos ha dado cuenta de la *verdadera* esencia de la sociedad?, ¿o, como en el ejemplo de Quine, se debe caer en la cuenta de que no hay motivos suficientes para decir que alguna de esas cualidades le es esencial, mientras las demás le son accesorias?

3.2. Teoría de la observación de segundo orden y método funcional.

El método funcional de Luhmann no busca refutar ninguna de las teorías y métodos de los autores clásicos, pero tampoco busca continuar con esta forma de realizar una ciencia de la sociedad. En el capítulo dos se ha hablado de la importancia de una pregunta directriz para su teoría de la sociedad, contestada en el marco de una teoría de sistemas autopoieticos, que permite utilizar a la comunicación como unidad última de referencia. Al inicio de este capítulo, se han indicado cuatro puntos en los que coinciden los métodos de orientación esencialista (fijación del objeto, transcripción al lenguaje, sustracción de las cualidades accesorias y explicación del objeto mediante cualidades esenciales). Con ello se ha indicado los aspectos a considerar para realizar una comparación. La exposición del proceder de Luhmann seguirá este orden.

Si las teorías de la sociología clásica urgían a iniciar con la fijación del objeto para desprender la orientación del método a utilizar, la teoría luhmanniana urge a apreciar el ocurrir operativo en donde se constituyen esos objetos y la capacidad de señalarlos, i.e., el *sentido*. En primera instancia esto explica porque su teoría no se orienta por un objeto, sino por una pregunta. Es la teoría quien asegura la unidad del objeto, y no a la inversa. La importancia de todo esto radica en que sólo de tal manera la identidad de aquello sobre lo que se trabaja no estaría metafísicamente condicionada.

La sociología debe el recurso de la fijación del objeto a la metafísica ontológica. Esta última se ha abocado a conocer el *ser en sí*, esto quiere decir que trata de alcanzar al ser excluyendo de él el no-ser. La identidad es comprendida como exclusión de otras posibilidades. En un lenguaje más sociológico puede decirse que busca explicar los objetos que se imponen a la percepción, mediante características inmutables (esenciales) que no son alcanzables por medio de la percepción. El inicio de su explicación está marcado por la distinción *ser/pensar*, esto significa que busca alcanzar al ser por medio del pensar, al objeto por medio del sujeto. Al proceder de esta forma dicha tradición de pensamiento *ontologizó* los objetos producidos por la percepción. Partía de que el objeto de conocimiento precede al sujeto cognoscente y tiene una existencia independiente de él, está *dado*.

La teoría de la sociedad de Niklas Luhmann se rehúsa a aceptar que tales objetos se 'den' desde siempre, incluso cuando no son observados. En contraste, afirma que los objetos, las cosas perceptibles, sólo pueden *producirse* recursivamente. Y efectivamente uno debe imaginárselos fuera de los seres vivos, las personas, pero eso implica que esos objetos deben estar en algún sitio.

Immanuel Kant quien reflexionó bastante acerca de esta cuestión pensaba que para que un sujeto pueda representarse ciertas sensaciones (objetos) como existiendo fuera de él -así como fuera, o al lado, unas de otras- hace falta que se encuentre a la base de esto la representación del *espacio*. "Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque si podemos muy bien pensar que no haya objetos en él" (Kant, 2006, p.68). De esta manera considera al espacio como la condición de posibilidad de los objetos. A partir de ello, el espacio es pensado como una "magnitud infinita dada", que se encuentra conteniendo una multiplicidad de diferentes representaciones posibles o, para los términos de esta discusión, una multiplicidad de objetos posibles.

Otro elemento que figura, en Kant, como condición de posibilidad de los objetos es el *tiempo*. Así como el espacio, el tiempo es pensado como una magnitud infinita y sólo presuponiéndolo puede uno representarse que los objetos que existen fuera del sujeto lo hacen simultánea o sucesivamente. Se agrega a esto que sólo mediante la representación del tiempo es que el cambio y el movimiento (como cambio de lugar) se vuelven representables en los objetos (Kant, 2006, p.74).

Se comprende que espacio y tiempo cuentan como condición de posibilidad de una multiplicidad de objetos. Deben ser pensados como conteniéndolos, pero no como contenidos en ellos. Espacio y tiempo no son cualidades de los objetos, sino condición para que el sujeto pueda pensarlos fuera de sí mismo. En palabras de Kant, no son *concepto*, sino *intuición a priori*. Sobre esta base lo que se encuentra dado al sujeto por medio de su sensibilidad es una multiplicidad, la tarea de la razón es ordenarla, mediante características comunes contenidas en los objetos. Cuestión que se resuelve en dirección de la simplicidad. De hecho, este es el enunciado epistemológico que ha guiado a la sociología clásica, la trayectoria del pensamiento va de la multiplicidad a la unidad.

Partiendo ya desde el espacio, ya desde el tiempo, se parte de algo completamente indeterminado. Desde tal indeterminación es posible iniciar un camino hacia el descubrimiento de lo determinado. Un primer paso, estaría en los objetos, el siguiente llevaría a propiedades contenidas en esos objetos, a determinaciones más simples, a cualidades más específicas, a esencias. La sociología clásica que no procede de manera distinta piensa que, en el mundo, junto a las piedras, los árboles, los animales y los océanos, se encuentran los objetos de los que se encarga y, por lo tanto, éstos también se encuentran en un medio *espacio-temporal*, se delimitan frente a otros objetos y tienen determinaciones específicas.

La propuesta de un pensador de las cosas en el espacio parece tan convincente que no podría negarse sin echar por la borda, al mismo tiempo, la existencia del mundo externo. Sin embargo, si se observa con atención, lo que Kant fundamenta no es el mundo externo, sino la posibilidad de conocerlo y este problema no puede no estar abierto a otras posibilidades de solucionarlo. En Kant el problema -como se ha dicho en el capítulo anterior- es posible gracias a una reflexión propia del sujeto, en otras palabras, el sujeto es la condición de posibilidad de la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento. De acuerdo con esto, sólo en la conciencia del sujeto podría radicar una certeza incondicional, tanto en el caso de que sus contenidos sean verdaderos, como en el caso de que sean falsos. Esta certeza reside en la conciencia con total independencia de consideraciones empíricas, es decir, en un plano trascendental.

Niklas Luhmann no busca una solución al problema del conocimiento apoyándose en el plano trascendental, sino renunciando a éste. Vislumbraba otra posible solución desde los bosquejos de la teoría de la observación de la cibernética de segundo orden, es decir, apoyándose en que los sistemas empíricos pueden observar cómo observan los sistemas empíricos. El cambio reside en que la fundamentación de la solución se ubica en la recursividad de la observación y ya no en un a priori trascendental.

Lo primero que debe entenderse es que con las nuevas disposiciones de la teoría de la observación el mundo es comprendido como “constituido por un *continuum* de operación” (Luhmann, 1996a, p.57) que se quiebra en cuanto se introducen cesuras artificiales correspondientes a las realidades parciales de la física, química, biología, sociología y/o psicología. Esto, entre otras cosas, implica que desde el momento en que se observa fenómenos físicos, químicos, orgánicos, psíquicos y sociales, el observador está de antemano condicionado por ellos. El observador forma parte del mundo que observa. Para esta teoría la diferencia entre el observador y lo observado no puede asimilarse con

la de sujeto y objeto pues no son concebidos como dos existencias separadas, sino que ambas parten desde una misma base operativa.

Lo anterior requiere que tanto la observación como el observador sean considerados como sistemas (Luhmann, 1996a, p.57). Para comprender cómo es que la observación es un sistema debe tenerse en consideración que ella no es ningún acontecimiento único y aislado, sino que siempre aparece en un entramado de otras observaciones. La sociología que observa a la sociedad como sistema debe estar ella misma constituida como un sistema social. Uno que tiene un entramado propio de comunicaciones y previsiones institucionales, uno que ofrece a sus participantes la posibilidad de hacer carrera y que es dependiente de implicaciones sociales.

Cuestiones idénticas surgen, por ejemplo, en la biología en donde “todos los fenómenos que el observador puede describir como vivos, se sustentan en que el observador mismo vive” (Luhmann, 1996a, p.57). Esto sucede, por lo pronto, con total independencia de si el observador también puede ser identificado como constituido física o químicamente. Lo mismo pasa cuando se versa sobre la descripción de fenómenos físicos, químicos y psicológicos. Lo relevante es que una solución equivalente al problema del conocimiento aparece en estas ciencias cuando se toma en cuenta que el aparato cognitivo debe estar sustentado sobre idénticas bases operativas de aquello que es objeto de cognición.

En la sociología esto implica que, junto a los esfuerzos realizados por Durkheim para situar la causa de los fenómenos sociales en otros fenómenos sociales, se intente asentar la instancia que atribuye las causas a los efectos (¿la causa de las causas?) en bases sociales. Es decir, basar la atribución del proceso causal en un sistema social -y ya no en un sujeto o sistema psíquico. De ocurrir esto, se llega a una construcción social de la causalidad, cuyo tratamiento científico corresponde a la sociología como sistema social.

El tratamiento de la causalidad que realiza un sistema social (sociología) que observa a otro sistema social (sociedad) dista mucho de aquel que puede realizar un sistema psíquico (o un sujeto). La orientación del método, por ende, no puede ser la misma. La sociología clásica que buscaba una relación legítima, relativamente invariante, o más o menos probable, entre determinadas causas y determinados efectos -como se ha intentado mostrar- requería un principio de método que al seguirse abría la puerta a conceptualizaciones esencialistas. Esto no por casualidad se ve reflejado en que la identidad de la sociedad se comprende como *exclusión de otras posibilidades*.

El método funcional permite a la teoría de Niklas Luhmann comprender la identidad de la sociedad no como exclusión, sino como ordenamiento de otras posibilidades. Y, en favor de esto, abandonar la distinción esencial/accesorio en favor de la distinción específica del sentido: actual/posible. De ello se desprende que el principio de su método sea la *equivalencia funcional* (Luhmann, 1973, p.20). Para entender esto sería necesario revisar la discusión entre *función* y *causalidad*. Para la intención de este escrito, sin embargo, es suficiente recordar una alusión indirecta a través de las características de los sistemas, pues es la teoría de sistemas quien da la pauta para la utilización del método funcional.

Este tipo de sistemas tiene su principio constituyente en una diferenciación realizada entre un lado interior (sistema) y un lado exterior (entorno). Precisamente porque la unidad del sistema se constituye con ambos lados, cuando se inquiriere por este tipo de sistemas se inquiriere por una unidad de referencia que no tiene límites. Luhmann diría: se inquiriere por el universo. El universo no puede ser concebido como sistema, pues carece de un medio en torno al cual delimitarse. Debido a esta carencia, la existencia del universo jamás corre riesgo -no hay nada fuera que lo amenace- y tampoco es problemática. Para los sistemas "el universo se convierte en problema no desde el punto de vista de su ser, sino desde el de su *complejidad* (Luhmann, 1973, p.144).

Luhmann entiende por complejidad la totalidad de acontecimientos posibles. Definición que se vuelve incompleta sin una referencia a aquello que posibilita lo posible como determinado o determinable. Por ende, debe completarse con 'posible para el sistema'. La complejidad del universo depende de los sistemas del universo. También podría decirse que lo que acontece depende de las existencias y que los acontecimientos amenazan a las existencias. Luhmann explica que después de cierto umbral de desarrollo esta interdependencia facilita presentar en el sistema posibilidades como otras posibilidades de experimentar y eliminarlas mediante procesos selectivos (Luhmann, 1973, p.145).

Los sistemas que logran esto son *sistemas de sentido*. Los sistemas psíquicos y sociales pertenecen a este tipo de sistemas, sus diferentes modos de operación, conciencia y comunicación, -y aquí puede decirse: sus identidades- se producen y reproducen como *formas de sentido*. Esto significa que todas sus operaciones se realizan en una actualidad que se diferencia de todas las demás posibilidades. Diferencian lo actual de lo posible: producen sentido. Sólo de esta manera pueden experimentar la complejidad del universo, de otro modo les sería inabarcable. En otras palabras, el sentido se forma para ellos en el horizonte del universo como identidad con remisión posible a otras posibilidades. Entonces, el sentido es *selección de otras posibilidades* y, al mismo tiempo, *remisión a otras posibilidades*. Al problematizar la extrema complejidad del universo de esta manera Luhmann puede postular que "el sentido sirve para la comprensión y reducción de complejidad universal y sólo a través de ello para la orientación del experimentar y el obrar (Luhmann, 1973, p.146).

Para estos sistemas no existe ninguna duración independiente de los acontecimientos. La propia existencia del sistema depende de enlazar selectivamente operaciones que acontecen -que en cuanto ocurren desaparecen. Esto no es diferente

cuando se trata de operaciones de observación, también aquí se trata de observaciones actuales que en el momento de surgir ya están desapareciendo. Esto tiene consecuencias ineludibles para la permanencia de objetos en el mundo. En tanto no existe ninguna duración independiente de los acontecimientos, toda construcción de objetos tiene que ser realizada con diferenciaciones temporales que se sostienen en el ocurrir operativo de la observación -y es necesario recalcarlo, una operación que sólo es posible como acontecimiento.

Ahora bien, *observar* -en la conceptualización luhmanniana- no es algo así como captar objetos en el entorno, ni tampoco algo como volver a presentarlos -representar- al interior del sistema. Una propuesta que a todas luces deja al mundo la responsabilidad de la existencia de tales objetos. Al contrario, “aquel que busca el conocimiento es cómplice en la creación del objeto” (Luhmann, 2008, p.152). Por ello define observar como “la realización operativa de una diferenciación mediante la designación de un lado -y no el otro” (Luhmann, 1996b, p.66). Es distinguir y, conjuntamente, indicar un lado de aquello que se ha distinguido. Cuando se quiere observar algo en el universo, el mundo, la sociedad, es necesario hacer trizas su unidad. Reducir su complejidad mediante la introducción de una diferencia.

Por esto la indicación de George Spencer Brown es *draw a distinction* (traza una distinción) (Spencer-Brown, 1972, p.3). Porque sólo después de introducir una distinción en el mundo es posible aludir a objetos, sólo una distinción permite indicar *esto y no lo otro*, lo que se actualiza a diferencia de lo que no se actualiza, de lo posible, de todo lo demás. En ese sentido, la distinción produce objetos. Mientras tanto el mundo permanece como la unidad de la diferencia, como el *unmarked space* (el espacio sin marca) del que se distingue el *marked space* (espacio marcado) (Spencer-Brown, 1972, p.5).

La anterior referencia a Spencer Brown ayuda para hacer notar que una conceptualización que define a la observación como la unidad de distinguir e indicar postula la unidad del mundo como inobservable. El mundo aparece como *invisibilidad involucrada* a toda observación pues -aunque la hace posible: toda observación ocurre de manera efectiva en el mundo- ninguna observación basta para observarlo (a no ser que se presuponga una observación divina que pueda abarcarlo todo). Cuando se pretende observar al mundo se requiere más de una observación y con ello más de una distinción, es decir, se trata de algo sólo posible de manera recursiva. Aquí es donde cobra importancia la observación de segundo orden, pues esta permite observar lo que no puede ser observado. Sin embargo, se vuelve inevitable agregar tiempo entre una observación y otra.

Para la observación del mundo se puede tomar como referencia un sistema psíquico, esto puede darse por sentado sin tantas explicaciones, en este caso se trata de percepciones. Pero es evidente que los sistemas psíquicos no sólo observan el mundo, también se observan unos a otros y aquí surge un énfasis especial en observar lo que el otro no puede observar. Además de esto, cuando un sistema psíquico se decide en dar a conocer lo observado -lo percibido- activa el inicio de una comunicación. Esto sucede gracias al acoplamiento estructural que el lenguaje hace posible -y luego otros medios de comunicación como el amor, el poder, el dinero. Cuando esto sucede se construye una red de observación recurrente que observa al mundo ya no sobre operaciones de percepción, sino sobre operaciones de comunicación: la sociedad.

La observación de la sociedad se realiza sobre operaciones de comunicación, sólo puede observar lo que se comunica. Sin embargo, no puede observar a la comunicación como unidad, pues observar es *distinguir e indicar*. Para observarla puede utilizar la diferencia preparada por la misma comunicación al momento de constituirse. Entonces, puede indicar el lado del acto-de-dar-a-conocer o de la información para centrar su

atención. La comunicación siguiente tratara bien sobre el tema del que se ha informado o bien sobre cuestiones relacionadas con el acto de darla a conocer. También podría distinguirse la información del acto-de-comprenderla y, entonces, la comunicación siguiente consistirá en agregar más información o comprobar si lo que se ha dado a conocer se ha comprendido. Todo depende del lado de la distinción que se elija para continuar la comunicación. Lo importante es mostrar que sólo porque la sociedad puede realizar esto es un sistema que se autoobserva.

Hasta aquí debe quedar claro que ni para los sistemas psíquicos, ni para los sistemas sociales existe un mundo de objetos independiente de la observación. Los objetos son resultado de usar distinciones. En la sociedad sólo existen observaciones de observaciones con diferenciaciones invertidas unas con otras que garantizan la permanencia de los objetos. Incluso sólo es posible dar con la existencia misma del sistema de la sociedad con la ayuda de una observación, aquella que introduce la distinción sistema-de-la-sociedad/entorno.

De hecho, esta es la forma teórica más abstracta que tiene la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann. Un acoplamiento circular entre la teoría de sistemas y el concepto de observación (Torres y Zermeño, 1992, p.794). No es una casualidad que sus aportaciones se introduzcan con ayuda de la distinción sistema/entorno. Esto es un indicador de que son resultado de un rendimiento propio de la observación. Sólo aquellos sistemas que son los suficientemente complejos pueden realizar esto, la forma que generan ciegamente al operar de manera recursiva y con la cual se diferencian del entorno se pone a su disposición debido a una observación propia, esto es lo que les permite un modo de operación completamente autorreferencial.

Este acoplamiento circular es idéntico a un concepto que George Spencer Brown define como *reentry* (reentrada) (Spencer-Brown, 1974, p.69). Este concepto indica una

distinción que aparece dentro de lo que ella misma ha distinguido. Para Luhmann, la distinción sistema/entorno, *producida por el operar* recursivo del sistema, aparece al interior del sistema, es *observada* al interior del sistema (Luhmann, 2006, p.28). El resultado de esta reentrada es una forma que aparece dentro de sí misma. Esto inevitablemente conduce a una paradoja: la distinción producto de operaciones recursivas es la misma y, al mismo tiempo, no es la misma que la distinción producto de la observación. Sin embargo, tiene la ventaja de que la distancia entre la operación y la observación no tiene una brecha casi insalvable como la que existe en la distinción sujeto y objeto de la sociología clásica o aquella de la metafísica, ser y pensar.

Para Niklas Luhmann esta reentrada es un presupuesto imprescindible para una noción de racionalidad (Luhmann, 1993, p.487). Incluso la noción de racionalidad que guía a la sociología clásica y la metafísica ontológica utiliza esta reentrada -aunque, evidentemente, sin el término. La metafísica utiliza la distinción entre ser/pensar en donde está previsto un reingreso de la distinción en lo que ella distingue, es decir, un reingreso del ser y el pensar al interior del pensar, sólo en el pensamiento puede verificarse -y exigirse- que los pensamientos correspondan con los seres. En la sociología ocurre lo mismo, la distinción sujeto/objeto está construida de manera que sólo en los rendimientos del sujeto pueda comprobarse la correspondencia de sus afirmaciones con los objetos del mundo, esto es, la distinción sujeto/objeto tiene que volver a aparecer del lado del sujeto. En ambos casos se postula un estado de quietud en donde el ser se corresponde con el pensamiento o los rendimientos del sujeto con el mundo de los objetos. Al final, el movimiento del pensamiento es conforme a la esencia del ser, el comportamiento del sujeto es conforme a la características esenciales del objeto. De cualquier manera, en ambos casos se trata de una noción de racionalidad que justifica -y apela por- una sola descripción correcta del mundo, de la sociedad.

A la racionalidad que Luhmann propone le falta este final en donde ambos lados de la distinción se corresponden. La distinción sistema/entorno, a pesar de estar construida de manera que pueda reingresar del lado del sistema, excluye esto. Luhmann elude este planteamiento con la conocida tesis de la teoría de sistemas que William Ross Ashby aportó acerca del problema de la *requisite variety* (variedad requerida) la cual indica que ningún sistema puede responder punto por punto a los acontecimientos de su entorno (Ross, 1956, p.206). La distinción sistema/entorno divide la extrema complejidad del universo en complejidad del sistema y complejidad del entorno. En donde el entorno siempre es más complejo que el sistema y, por lo tanto, al sistema le falta la variedad requerida para responder punto por punto a los acontecimientos del entorno. En ningún momento el sistema y el entorno se empatan.

La racionalidad sistémica por la que Luhmann apuesta se deriva de la utilización de la distinción sistema/entorno en la complejidad. Esto permite el reingreso de la gran complejidad del entorno y la menor complejidad del sistema al interior de la complejidad del sistema. La simple utilización de esta distinción permite hacer frente a la extrema complejidad, permite reducirla. De este modo la complejidad toma la forma de sentido (Luhmann, 2006, p.106). Los sistemas de sentido nunca se encuentran de frente con la extrema complejidad, con lo absolutamente posible, con el universo, sino que le van haciendo frente con operaciones actuales que le resultan posibles -con una complejidad propia que es menor. Mediante la reentrada de la forma en la forma, de la distinción en lo que ella ha distinguido, el sentido se vuelve un médium que se regenera permanentemente para la continua selección de formas (Luhmann, 2006, p.39).

Una vez que se ha llegado a este punto puede explicarse la gran ausencia del concepto de *espacio* en la teoría luhmanniana, lo que a su vez permite dar más claridad con respecto al concepto de *sentido*. Para una mejor exposición es necesario agregar

referencias al uso que la teoría sociológica clásica da al tiempo y al espacio. Habrá, sin embargo, que empezar por Kant. Más arriba se había anotado que para el filósofo, sólo presuponiendo el espacio puede el sujeto representarse que los objetos existen fuera de él, es decir, sólo de esta manera puede pensar que ocupan un lugar-en-el-espacio distinto del que ocupa él mismo, además de permitirle pensarlos como unos a lado -fuera- de otros. Además de éste, el *tiempo* le sirve de base para que estos objetos se los pueda representar simultánea -en el mismo tiempo- o sucesivamente -en tiempos distintos- a su propia existencia. Esto abre dos posibilidades: los objetos están en el espacio y/o en el tiempo. De cualquier modo y cualquiera que sea la base que utilice para representarlos, se encuentran fuera del sujeto.

En la sociología clásica Durkheim pondera al espacio como base de los objetos, Marx, al tiempo. Lo esencial en Durkheim se encuentra en las características fijas del objeto. Por eso la orientación del método de Durkheim requiere una previa explicación de que los objetos a los que se aplica -los hechos sociales- constituyen un objeto fijo, una norma constante, cuyo carácter no deja lugar para opiniones, ni impresiones subjetivas, ya que estas en sí mismas son variables y lo variable es secundario. Para captar esto no debe perderse de vista el hecho de que su método remite a las variaciones concomitantes. Una variación concomitante, es una ley, algo fijo siempre al alcance del observador. Para Marx, en cambio, lo esencial está en las características que dan origen al movimiento del objeto. Por lo cual la orientación de su método requiere una previa explicación de que el objeto al que se aplica es una *totalidad concreta* que se desarrolla y crea -que está en movimiento. Su comprensión requiere la destrucción del *mundo de la pseudoconcreción*. Porque en este mundo los aspectos que la componen adquieren un carácter fijo y lo fijo es secundario, sólo trascendiendo lo secundario se puede llegar a lo esencial. Finalmente, que Marx haya adoptado la dialéctica como método para su explicación de la sociedad se justifica en que

tanto su estructura lógica -que no es otra cosa que un *rodeo* que va de la inducción a la deducción- como la estructura de la sociedad suponen movimiento, se corresponden.

Para Durkheim y Marx el método se corresponde con lo que figura como base para el objeto. Si el objeto se encuentra en el espacio es estático y el método debe ser analítico, si se encuentra en el tiempo es dinámico y el método deberá ser dialéctico. Esto no quiere decir que para Durkheim el tiempo pueda ser ignorado, así como para Marx el espacio, lo único que se afirma es que en sus teorías juegan un papel secundario que no se ve directamente reflejado en la orientación del método.

En Max Weber, de nuevo, la cuestión es diferente. Para Weber los objetos de los que se ocupa la sociología, las *acciones y relaciones sociales*, acontecen tanto en el tiempo como en el espacio, en ese aspecto, no da prioridad alguna a éstos para inferir el método. Sin embargo, introduce una diferencia entre la historia y la sociología, es preciso empezar por ahí. Weber comprendía que la historia se ocupa de aquellas acciones que considera importantes para la imputación causal histórica, es decir, se ocupa de acciones particulares. Frente a esta forma de proceder de la historia, la sociología es más bien una ciencia generalizadora (Weber, 2002, p.16). Esto quiere decir que busca que sus conceptos sean relativamente vacíos frente a la realidad concreta de lo histórico. Para esto se ayuda en la ambivalencia de la comprensión, la cual puede darse como captación de sentido de la acción en forma de *hecho* o como construcción de un *tipo ideal*. En este último caso se aleja de la realidad, del acontecer efectivo de la acción, del tiempo, para la construcción de conceptos unívocos. Las acciones reales después serán explicadas por el grado de aproximación que presentan con respecto a alguno de estos conceptos. Finalmente, el método permite este alejamiento, que en todo momento está orientado por la esencia de su objeto: el *sentido de la acción*.

Para Niklas Luhmann, el sentido no es una cualidad de los objetos, sino su condición de posibilidad. En otras palabras, los objetos no *están* en el espacio, tampoco en el tiempo, sino en el sentido. El sentido es el medio en donde se constituyen los objetos así como la capacidad de señalarlos -la observación (Luhmann, 2006, p.30). También para Gilles Deleuze -quien reflexiona acerca del sentido desde una perspectiva filosófica- el sentido es el lugar en el que se encuentra uno instalado para operar las designaciones posibles e incluso para pensar sus condiciones. Siempre está presupuesto, pues “toda designación supone el sentido, (...) hay que instalarse de golpe en el sentido para operar cualquier designación” (Deleuze, 2005, p.45).

Si con esta afirmación se observa a la sociedad, lo primero que salta a la vista es una tautología. La sociedad se asienta en el sentido, pero el sentido sólo aparece como resultado del comportamiento propio de la sociedad. Es necesario aclarar esto. Ya se ha dicho que el sistema de la sociedad resulta de un entrelazamiento recursivo de comunicaciones, que consiste en enlazar selectivamente acciones, es decir, produce la unidad de una comunicación mediante la síntesis del acto-de-dar-a-conocer una información y el acto-de-entenderla. Si a una comunicación no le sigue otra, el sistema desaparece, por ello el principal problema de los sistemas es continuar con su autopoiesis. En otras palabras, produce operaciones para reproducirse, continuarse, de ninguna manera para reemplazar o sustituir a otras. Esto es así porque todas sus operaciones tienen una existencia única y sin temporalidad. Luhmann afirma que un sistema de comunicación, “a diferencia de la vida, no tiene una existencia atada al espacio, uno se la puede imaginar como un pulsar constante” (Luhmann, 1998, p.146). Este ‘pulsar constante’ es generación de sentido. El surgimiento del sentido se halla estrechamente vinculado a los acontecimientos de la autopoiesis de la sociedad.

“No hay sentido fuera de los sistemas que lo utilizan y reproducen como medio” (Luhmann, 2006, p.28). Por lo tanto, no puede ser comprendido de la misma manera en que Kant pensaba el espacio y el tiempo. De acuerdo con Kant, es posible pensar que no hay objetos en el espacio, pero nunca es posible pensar la ausencia del espacio. De la misma manera afirma que, con respecto a los fenómenos en general, no es posible eliminar el tiempo. Todos los fenómenos pueden desaparecer, pero el tiempo mismo no puede ser suprimido (Kant, 2006, p.74). Dicho con mayor precisión, lo que funge como base del objeto (como su condición de posibilidad) precede tanto la existencia del objeto, como al sujeto que la piensa. Aun cuando sólo en la conciencia se pueda tener certeza de esto Kant no los reconoce como resultado de las operaciones del sujeto. Y, sin embargo, así es como Niklas Luhmann introduce el concepto de sentido, como producto de las operaciones de la comunicación o la conciencia.

El problema que surge en la teoría de la sociedad de Luhmann al afirmar que la génesis del sentido y la producción de operaciones (autopoiesis) constituyen un mismo acontecimiento, se corresponde con el hecho de que los sistemas operan de manera clausurada, esto es, no pueden entablar ningún contacto con el entorno. Por lo tanto, no se puede esperar que el entorno intervenga para especificar las operaciones que habrán de realizarse, mucho menos que sus operaciones se correspondan punto por punto con él. En lugar de eso, el sistema trabaja internamente con la distinción entre autorreferencia y heteroreferencia.

Quizá la manera más fácil de entender lo anterior es en las operaciones de la conciencia, donde la autorreferencia alude a la producción de percepciones con referencia a otras percepciones (la identidad del sistema) y la heteroreferencia a lo percibido (la diversidad del sistema), que varía de percepción en percepción. Esto mismo ocurre en las operaciones de la sociedad. En las comunicaciones la autorreferencia se procesa desde el

lado del acto de dar-a-conocer algo. En lo que se ha dado a conocer, es decir, en la información, se procesa la heterorreferencia. El operar autorreferencial -la producción de comunicación con referencia a otras comunicaciones- sólo es posible porque lo comunicado -la información- varía de momento a momento. En ambas distinciones (percepción/percibido, comunicación/comunicado) es evidente que la producción de operaciones (autorreferencia) y objetos (heterorreferencia) son, también, un misma cosa. Con esto se regresa a la génesis del sentido, pero ahora se tienen dos puntos de partida.

En primer lugar se ha anotado que el sentido surge sólo con las operaciones que lo utilizan y reproducen como medio. Se requiere recordar que la distinción con que se reconoce al sentido es la de actualidad/posibilidad. A esta corresponde en primera instancia la producción de operaciones comunicativas. Esta depende de la atención convergente de por lo menos dos sistemas psíquicos bajo la situación de doble contingencia, en donde es posible ubicar posiciones para comunicaciones siguientes, esto es, desde donde se puede distinguir a *alter* y *ego*. Esto constituye la dimensión *social* del sentido. Posteriormente, se ha dicho que la producción de operaciones y la producción de objetos son una misma cosa. Para completar esta explicación es necesario agregar que son la misma cosa, porque ambas son resultado de llevar a cabo una distinción. Una operación de percepción, por ejemplo, no sólo produce y reproduce la diferencia entre el sistema y su entorno (la unidad de la conciencia), sino que en su interior (en la unidad de la percepción) distingue el punto en el que centra su atención de todo lo demás. Es decir, distingue *esto* (el objeto) y *no aquello*. De la misma manera, una operación comunicativa que produce y reproduce la diferencia sistema/entorno (la unidad de la sociedad), simultáneamente distingue lo comunicado (*esto*) de lo no-comunicado (*aquello*). Por este motivo, Luhmann puede afirmar que la comunicación es una operación que observa. Esto es suficiente para indicar que así

como la distinción *ego/alter* organiza la dimensión social del sentido, la distinción *esto/aquello* organiza la dimensión *objetual* del sentido.

La importancia de este complejo entramado radica en que permite hacer depender la existencia de objetos, totalmente, de operaciones de observación. Tiene como interés principal engendrarlos mediante la observación en lugar de dárselos ya hechos. Con esto el sentido, para los sistemas sociales, adquiere el carácter de un *medio* para condensar *formas*. Con esta distinción *medio/forma* se sustituye aquella preferida por la sociología clásica: la distinción *cosa/cualidad* (Luhmann, 2005b, p.171). Esto permite una comparación con el uso que dan al lenguaje. Si para la sociología clásica el lenguaje tiene un uso de registro, su función es referirse a algo ya existente, para Niklas Luhmann, su función está en la generalización de sentido con la ayuda de símbolos. De esta forma el lenguaje no se comprende sólo como un medio de comunicación, pues en los sistemas psíquicos funge sin comunicación -la conciencia lo percibe como diferencias, en cambio, en la comunicación se trata de formas. El que una distinción pueda ser tratada de ambos lados (conciencia, comunicación) como siendo lo mismo, implica *simbolización*.

Para una racionalidad orientada hacia los objetos dados en el mundo -que se apoya en la distinción sujeto/objeto- la distinción cosa/cualidad funge como principio directriz. Supone que para reconocer una cosa basta conocer la cualidad que lo caracteriza, para caracterizar la unidad de un objeto basta la unidad esencial. Esta noción de racionalidad implica una reducción del mundo, de unidad en unidad, a sus propiedades esenciales. En cambio la racionalidad propuesta por Luhmann no utiliza la unidad, sino la diferencia. Esto implica una inversión del punto de partida. Si para Kant -y, por lo tanto, para la sociología clásica- el inicio se da desde una multiplicidad de representaciones que son ofrecidas al sujeto a través de los sentidos, sobre la cual luego el pensamiento constituye unidades, es decir, la multiplicidad está dada y lo que hay que producir es la unidad, para Niklas

Luhmann, lo único que está asegurado es la unidad de la operación y, a partir de ella, lo que debe producirse es la multiplicidad. Para llevar a cabo la producción de la multiplicidad, no se va de unidad en unidad, sino de diferencia en diferencia. En este proceso la racionalidad se orienta por la distinción medio/forma.

Hay que recordar que con lo único que cuenta un sistema que observa es con una distinción, y así como una observación es insuficiente para observar el mundo, ninguna distinción basta para caracterizar un objeto. Observar al mundo sólo es posible de manera recursiva. Caracterizar un objeto requiere de un procesamiento conforme a diferencias cuando se toma como punto de partida a un sistema psíquico, o bien conforme a formas, cuando se parte de un sistema de comunicación.

Anteriormente, se ha dicho que la comunicación es un tipo específico de establecimiento de formas en el medio del sentido. Esto implica que el medio retiene sólo la impresión, la forma, pero no a la operación que la ha originado. Tanto el medio (el sentido) como la forma (el objeto) se construyen desde la perspectiva de un sistema de operaciones. No existen 'de por sí'. A diferencia de la distinción cosa/cualidad que se supone externa al sujeto, la distinción medio/forma es una distinción estrictamente interna al sistema. Toda construcción de objetos y, con ello, toda caracterización significa siempre establecimiento de formas en el medio del sentido. Significa producción de sentido, primero con ayuda del lenguaje, luego mediante otros medios como el poder, la verdad, el amor. En el entendido de que el sentido alude sólo a la actualización continua de posibilidades (Luhmann, 1998, p.82) y no está vinculado estrechamente con alguna materialidad.

Para continuar con la exposición de la construcción de objetos se requiere agregar una dimensión más al sentido. Esta dimensión tiene que ver con el tiempo en los sistemas. También el tiempo, para la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann, se constituye desde la perspectiva de las operaciones del sistema. No es considerado como condición de los

objetos, sino que, como éstos, depende de un observador. Por ello se introduce con una distinción, aquella que distingue entre *antes/después*. Esta diferencia organiza la dimensión temporal del sentido (Luhmann, 1998, p.92).

Se ha dicho que una observación no basta para observar el mundo, se requiere una secuencia de operaciones, i.e., un sistema. También se ha dicho que una distinción no basta para caracterizar un objeto, hace falta entonces una serie de distinciones o -para decirlo con George Spencer Brown- un cálculo de formas. Ambas implican tiempo. Pero en ambos casos el tiempo no existe 'de por sí', más bien aparece como diferencia entre una operación y otra, o bien entre la descripción a que se había llegado antes y la que viene después.

Esta dimensión temporal, para Niklas Luhmann, impide "la petrificación objetualmente cosificada de la dimensión social" (Luhmann, 2006, p.35). En cualquier momento *ego* puede observar que aquello que *alter* ha comunicado puede ser observado de manera diferente. Por lo tanto, no hay un punto en donde ambas se correspondan y, al llegar a él, la comunicación tenga que dedicarse a repetir la misma información o a constatar la permanencia de los mismos objetos y nada más. Por tal motivo se renuncia a las unidades terminales (principios, causas, esencias) y en lugar de ellas sólo puede esperarse que en el proceso recurrente de observación de observaciones resulten formas propias, 'valores propios', a las que el sistema de la sociedad (las comunicaciones) pueda remitir en cualquier momento y que puedan ser mantenidos relativamente estables (Luhmann, 1996b, p.75).

Las tres dimensiones que Luhmann distingue en el sentido (objetual, temporal y social) no pueden aparecer aisladas. Evidentemente es posible examinarlas por separado, pero en cualquier acontecimiento de sentido aparecen aunadas. Lo importante es que en la medida en que se logran presentar como diferenciadas, es posible establecer

interdependencias entre ellas y posibilitar una extensa combinación y recombinación que deriva en una gran complejidad para el sistema de la sociedad.

La diferencia sistema/entorno que por lo pronto había sido presentada como condición para reducir la extrema complejidad también permite que, a partir de la producción de un solo tipo de operación, el sistema pueda desarrollar una gran complejidad propia y con ella hacer frente a un entorno mucho más complejo. Esto sucede a partir de la articulación de las tres dimensiones del sentido.

Esta articulación permite suficientes posibilidades combinatorias con las que el sistema puede permitirse procesar una mayor complejidad en su interior. Para la sociedad esto conduce a producir formas propias - 'valores propios' (Von Foerster, 2003, p.264)- que otorgan una gran variedad a sus operaciones. Lo resultante es que a partir de una única operación -la comunicación- la sociedad produce y reproduce formas que sirven de medio para operaciones ulteriores. El principal medio que posibilita a la comunicación es el lenguaje. El lenguaje como medio consiste en una gran cantidad de elementos acoplados de manera suelta -palabras- en el que es posible plasmar formas -frases. Pero también existen otros medios que ofrecen posibilidades sueltas en las que pueden plasmarse formas- por ejemplo, el dinero y el poder en los que pueden plasmarse pagos y decisiones vinculantes respectivamente. En estos medios/forma se encuentra la posibilidad de formar sistemas.

Vista de esta manera la sociedad moderna no es un objeto, sino una particular forma de formas (Luhmann, 2006, p.43). La dificultad que enfrenta el método radica en cómo guiar la observación sin reducirla a una sola de sus formas, a uno solo de sus valores, a uno de los sistemas diferenciados en su interior. Ninguna de las formas de que consiste la sociedad puede ser tomada por la esencial. Vista con el esquema esencial/accesorio todas las formas aparecen como accesorias, pueden sustituirse por otras en todo momento. Una teoría que

pretende describir esto se enfrenta a la tarea de elevar su grado de complejidad. La sociedad moderna que Luhmann describe se caracteriza por la autonomización funcional, así como la clausura operativa de sus sistemas parciales. Sistemas que se producen a sí mismos y que cuenta con las mismas características que el sistema de la sociedad.

De este modo:

Lo conceptual de una teoría de la sociedad se enfrenta a la tarea de elevar su propio potencial de complejidad: interpretar hechos más heterogéneos con los mismos conceptos y, por consiguiente, garantizar la posibilidad de comparación de contextos relacionales muy diversos. (Luhmann, 2006, p.26)

En correspondencia, el método debe permitir “tratar lo extremadamente diverso como algo todavía comparable” (Luhmann, 2006, p.26). Justamente esta es la ventaja del método funcional. Su utilización supone que para la sociedad cada uno de los sistemas que han logrado diferenciarse en su interior resultan funcionalmente equivalentes. Por esta razón su principio es la *equivalencia funcional*. Su rendimiento consiste en facilitar la comprensión de las operaciones de los sistemas parciales como soluciones a determinados problemas que enfrenta el sistema de la sociedad en su conjunto.

Si los métodos de Emile Durkheim y Max Weber suponen la causalidad, el de Niklas Luhmann supone las funciones. El método funcional no orienta el establecimiento de relaciones entre determinadas causas y determinados efectos, sino la determinación de la equivalencia de varios factores causales (sistemas funcionales) dentro de un mismo orden (sistema de la sociedad). La fórmula no reza: A (la esencia) influye a B (unidad de la sociedad), sino A, C, D, E (piénsese en la economía, la política, el arte, la religión) son funcionalmente equivalentes en su propiedad de influir a B (la sociedad) -Luhmann ha desarrollado esta contrastación entre la función y la causalidad de manera bastante puntual, sin embargo, sólo es posible aludir a esta discusión, para una revisión exhaustiva se remite al ensayo *Función y causalidad* (Luhmann, 1973, p.9).

De cualquier manera, se entiende que la utilización del método funcional depende de que la situación de tales problemas (funciones) esté dado con anterioridad. No puede establecerlos, tan sólo puede hacerlos comparables -lo que no es poco. El peso de la comparación aumenta a medida en que se acepta que no es posible deducir a la sociedad moderna de un principio, una causa o una esencia. Por lo tanto, la orientación del método no puede ser esencialista. “Una comparación -afirma Luhmann discutiendo con Husserl- no está al servicio de la reducción de lo existente a lo esencial. Sino al servicio de la fortificación de lo existente en relación con otras posibilidades”.

Y sigue:

“La comparación no se ocupa de verificar que lo existente es en su esencia, sino que fija puntos de vista abstractos desde los cuales el ser puede ser sustituido por otro, tanto en sentido conceptual como concreto. La mayor racionalidad de esta actitud consiste no en la certidumbre de que el ser sigue siendo el mismo en algunos rasgos esenciales, sino en la que, dadas determinadas condiciones, no es necesario que el ser siga siendo el mismo”. (Luhmann, 1973, p.87)

Si se acepta que la ciencia, la política, el arte, el derecho, la economía, los medios de masas, la intimidad, influyen a la sociedad; no existe objeción para decir que en su función son equivalentes. Para B (para la sociedad), A, C, D, E son equivalentes funcionales o, de forma más breve: A, C, D, E son funciones de B. No es ninguna coincidencia que campos tan heterogéneos como la ciencia y el derecho, la economía y la política, los medios de masas y la intimidad, desarrollen estructuras bastante similares, que pueden ser comparadas. Esto sucede por el hecho de que su diferenciación exige que se formen como sistemas. “Tales coincidencias no pueden ser accidentales: pueden y deben derivarse de la forma del sistema de la sociedad” (Luhmann, 2006, p.26). Pero ¿puede esto mostrarse?

La tesis que aquí se presenta afirma que la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann ha logrado mostrar esto con creces. Sin embargo, la intención no es describir esto. Se tiene

una pretensión mucho menor: mostrar como el recurso a la teoría de sistemas y el método funcional como alternativa a los métodos y teorías de la sociología clásica le permiten dar el paso desde la esencia al sentido. Esto, por último, lleva a desarrollar su teoría no como análisis, sino como cálculo -mejor dicho, cálculos.

Comentarios finales: La teoría de la sociedad, ¿Análisis o cálculo?

Iniciar desde el sentido da a la teoría de Luhmann un carácter de *cálculo*, para las teorías clásicas, en contraste, el conocimiento de la esencia marca el inicio de la exposición de un *análisis*. La distinción cálculo/análisis trae a la mente con mucha facilidad la diferencia entre sociología cualitativa y cuantitativa. Sin embargo, el cálculo matemático es sólo una entre otras posibilidades de realizar cálculos. Sólo cuando se siguen valores numéricos se llega a cálculos matemáticos.

Un cálculo, dicho de la manera más general, alude tan solo a “una secuencia de indicaciones que, al ser cumplidas, dan determinados resultados que para cada observador del observador, si cumple con las mismas indicaciones, serán los mismos resultados” (Luhmann, 1996b, p.59). No obstante, un observador que pretenda realizar un cálculo puede utilizar otros valores. Así como el 1, sólo es 1 distinguiéndose del 0, es decir, adquiere su carácter de valor en diferencia al 0, así otros valores adquieren su carácter de valores. Como por ejemplo el bien que sólo aparece como bien distinguiéndose del mal. O los civilizados, que sólo pueden autoproclamarse como civilizados distinguiéndose de los salvajes. Esto sucede *mutatis mutandi* con otros valores más complejos como la vida y la muerte, u otros más simples, como lo racional y lo irracional.

La existencia de muchos valores obliga a la selección, pero esto no debe ser tomado inmediatamente como indicio de un relativismo de valor. Por tanto, no es necesario un juicio para evitarlos, ni inevitable optar a favor de un valor y en contra de un desvalor -el otro lado del valor, cualquiera que sea la forma en que se agrupen. Lo único que se afirma es que debe darse preferencia a algún valor para echar a andar el cálculo. La preferencia por alguno de ellos no vuelve innecesarios o inútiles a los demás. Una idea bastante sencilla que en la sociedad moderna cuesta bastante aceptar.

Un cálculo inicia cuando se acepta 'algo' y se dejan fuera otras cosas. En contraste, un análisis implica siempre una percepción, al menos implícita, de una totalidad de cosas. Justamente este es el punto que quiere enfatizar este estudio al contrastar la teoría de Luhmann con las que han otorgado Durkheim, Marx y Weber. Para dar una consistencia a la exposición ha tenido que recurrirse a Kant. La razón es que, actualmente, es conocimiento bastante extendido lo mucho que la sociología -y el pensamiento en general- debe a este filósofo. Pensar desde la multiplicidad hacia la unidad es quizá el enunciado epistemológico más enraizado en la sociología.

En este camino ya trazado –por la fundamentación epistemológica de la ciencia-, uno avanza necesariamente aislando aquellas características con las que se supone que no puede emprenderse nada. Se va dejando fuera algo pero se justifica como necesidad del propio movimiento que tiende hacia lo esencial, lo que va quedando fuera es accesorio. No puede reprocharse nada a esta manera de conocimiento del mundo, a no ser que uno pueda afirmar que conoce el acceso correcto para abarcar todo. Si se acepta que esto no es posible, puede continuarse la tradición, consciente de lo que esto implica, o buscar alternativas. La alternativa que Luhmann considera plausible es partir desde ahí, se inicia dejando algo fuera, pero esto no cierra el acceso para retomarlo después.

A este propósito sirve el trabajo de George Spencer Brown que, con gran poder y simplicidad, ha mostrado como con un solo operador puede desarrollarse un cálculo muy complejo. También el de Humberto Maturana que, al definir la vida como organización autopoietica en un espacio molecular, muestra como desde una única operación de la vida se desprenden luego una multiplicidad de organismos vivos, ninguno de ellos idéntico a otro. En consonancia, Luhmann logró describir cómo es posible que de una operación única puede desprenderse una multiplicidad de operaciones distintas que constituyen el sistema total de la sociedad. Un sistema que se establecen en el medio del sentido. La unidad de la

sociedad se encuentra en su operación, lo complejo es que se trata de una operación siempre única e irrepetible: la comunicación.

Esta operación de comunicación requiere la síntesis de tres componentes: un acto de dar a conocer/una información/un acto de comprenderla. Describirla de manera tan general fue condición para poder incluir acciones y conductas radicalmente diferentes como las conductas económicas (pagos), políticas (toma de decisiones vinculantes), artísticas (creación de obras) y científicas (formulación de hipótesis). Todas ellas logran completarse cuando son comprendidas, cuando aquel a quien se le ha ofrecido un pago toma esta oferta para una conducta siguiente y, entonces, lo acepta o lo rechaza. Lo mismo ocurre con las decisiones que buscan vincular colectivamente, se les acepta o rechaza. Las obras de arte son realizadas para ser contempladas, nunca para almacenarse en bodegas o los cajones del escritorio de quien las produce. En la producción de conocimiento, en la ciencia, el acto de dar a conocer es la propuesta de hipótesis que da pie al desarrollo teórico, sin embargo, esto no finaliza con la publicación de los resultados de la investigación, sino cuando son comprendidos y entonces se pueden discutir las propuestas, aceptarlas, rechazarlas o polemizar contra ellas sin que sea indispensable conocerlas a fondo. Cada de una de estas conductas al continuarse posibilitan la autopoiesis de los sistemas funcionales. Todo esto ocurre al interior de la sociedad, ninguna de ellas se encuentra al margen de la comunicación. Aún cuando la reflexión de los individuos es indispensable para que esta ocurra, el pensamiento no tiene ningún efecto sino se comunica -a propósito de esto Luhmann invita a preguntarse por qué Descartes mandó a imprimir su *cogito*.

Con esta formulación no se resta importancia al individuo, sigue siendo importante explicar estas conductas mediante criterios propios de quienes las realizan. Sin embargo, tales criterios no son rendimiento de ningún individuo particular, sino de una pluralidad de éstos, son producto de las relaciones que se establecen y mantienen con otros. Todas estas

conductas se orientan por valores, por ello se encuentran muy cerca de lo que Weber denominó *acción racional con arreglo a valores*. Pero a diferencia de Weber, Luhmann no excluye de esta tipología a las acciones científicas o económicas. La racionalidad económica o científica no se distingue por cumplir con un fin unívoco, sino que, como las otras, se trata de una racionalidad que resulta de comprar entre varias posibilidades. Estas posibilidades se agrupan en sistemas. Hay que recordar que los sistemas para diferenciarse al interior de la sociedad y dedicarse a producir un tipo de comunicación específica requieren orientarse por sólo dos valores. De tal manera que la racionalidad científica se orienta por los valores verdadero/no-verdadero, así como la racionalidad económica se orienta por los de pagar/no-pagar.

La dificultad de una teoría que trabaja con todas estas conductas radica en explicarlas sin reducirlas a valores que no se encuentran en el sistema del que forman parte. La teoría de Niklas Luhmann evita esto al utilizar cálculos específicos para cada uno de los sistemas en lugar de un análisis conjunto. De este modo la identidad de la sociedad no se comprende como exclusión de otras posibilidades, sino como ordenamiento de otras posibilidades. No se distingue entre propiedades esenciales y accesorias. Por ello no se afirma que lo esencial de la conducta social se encuentra en el ámbito económico y todas las demás conductas son más o menos complementarias o se pueden deducir de valores económicos. Sino que se ordenan cada una de ellas de acuerdo con valores específicos, valores propios que cada uno de los sistemas produce. La sociedad moderna para mantenerse depende de la posibilidad de desarrollar una complejidad propia, es decir, producir una gran variedad de sus comunicaciones. A los cálculos de la sociedad realizados por Niklas Luhmann no les interesa la comprobación del ser en forma de constantes del ser, sino la variación de las variables dentro de sistemas complejos. Las funciones que cumplen los sistemas parciales son condición para el desarrollo de variaciones, producción

de complejidad, pero tan solo ordenan diferentes posibilidades sin indicar cuál es la que debe realizarse.

Una teoría de la sociedad que se incluye a sí misma en su 'objeto', no puede impedir que las afirmaciones que utiliza para describir a su objeto sean válidas para sí misma. Por este motivo se encuentra ante la necesidad de variar sus propias operaciones y, al hacerlo, participa en la autopoiesis de la sociedad. Produce comunicación, se expone a la observación. Por lo tanto, debe entenderse como un acontecimiento de la misma sociedad que, al intentar describirla, la va construyendo.

El teórico que toma parte en la producción de la comunicación sociológica debe seleccionar y preparar sus propias percepciones, pensamientos, para ser comunicados. Para ello organiza estas selecciones como cálculos, secuencias de indicaciones, que se darán a conocer. Al cumplir esto estimula a la autopoiesis de la sociedad con una imagen de la sociedad. Pero su participación todavía no constituye ninguna operación de la sociedad. Tan solo al comprender la participación del teórico, la información que ha dado a conocer, tiene lugar una operación comunicativa.

Por este motivo el presupuesto para que una teoría de la sociedad surja no es la esencia, sino el sentido. La esencia es la unidad específica por medio de la cual se puede reconocer al pensador. El sentido es -parafraseando un escrito de Javier Torres Nafarrete- la diferencia específica mediante la cual puede reconocerse al observador. Esencia y sentido son idea y distinción directriz para dos imágenes distintas del mundo. Pero el sentido no se encuentra fuera del observador (como sí ocurre con la esencia respecto del pensador) ya que "sólo desde el sentido puede observarse sentido" (Torres y Rodríguez, 2011, p.300).

Fuentes de información:

- Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente: una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Argentina: Ediciones Lohlé-Lumen.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: FCE.
- Deleuze, G. (2005) *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Izuzquiza, I. (2008). *La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona: Anthropos editorial.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. México: Taurus.
- Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Luhmann, N. (1973). *Ilustración sociológica y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Luhmann, N. (1993). Observing re-entries. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, volumen 16 (número 2), 485-495. Recuperado de: <<https://es.scribd.com/document/390143624/LUHMANN-Niklas-Observing-Re-Entries>> Fecha de acceso: 30 enero 2019.
- Luhmann, N. (1996a). *Introducción a la teoría de sistemas (Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrete)*. México: Universidad Iberoamericana/Anthropos/ITESO.
- Luhmann, N. (1996b). *La ciencia de la sociedad*. México: Universidad Iberoamericana/Anthropos/ITESO.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. México: Universidad Iberoamericana/Anthropos.
- Luhmann, N. (2005a). *Soziologische Aufklärung I*. Alemania: VS Verlag.
- Luhmann, N. (2005b). *El arte de la sociedad*. México: Herder.
- Luhmann, N. (2006). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- Luhmann, N. (2008). *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*. Barcelona: Ediciones península.

- Luhmann, N. (2009). *¿Cómo es posible el orden social?* México: Herder.
- Luhmann, N. (2010). *Los derechos fundamentales como institución: Aportación a la sociología política*. México: Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2016). *Distinciones directrices*. España: CIS.
- Marx, K. (1984). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 vol. 1*. México: Siglo veintiuno editores.
- Pérez, A., y Bacarlett, M. (2017). *Deleuze, Borges y las paradojas*. México: Gedisa.
- Pignuoli, S. (2013). Doble contingencia y orden social desde la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. *Sociológica*, volumen 28 (número 78), 7-40. Recuperado de: <<http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/50/42>>. Fecha de acceso: 30 enero 2019.
- Quine, W. (2002). *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Paidós.
- Ross, W. (1956). *An introduction to cybernetics*. London: Chapman & Hall.
- Spencer, G. (1972). *Laws of forms*. New York: The Julian Press.
- Torres, J. (2011) El sentido como “la diferencia específica” del concepto de observador en Luhmann. En Torres, Javier; Rodríguez, Darío. (Ed), *La sociedad como pasión. Aportes a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*. (pp.299-334). México: Universidad Iberoamericana, ITESO.
- Torres, Javier; Zermeño, Guillermo. Entrevista a Niklas Luhmann. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, [S.l.], p. 789-807, sep. 1992. ISSN 0185-4186. Disponible en: <<https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/949>>. Fecha de acceso: 30 enero 2019.
- Von Foerster, H. (2003). *Understanding Understanding: Essays on cybernetics and cognition*. New York: Springer.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. España: FCE.