



# traducciones



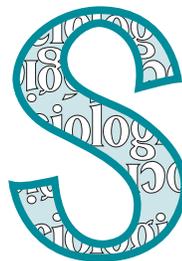


## A manera de prefacio para la edición en inglés: Acerca de los conceptos de *sujeto y acción*

*Niklas Luhmann*

### NOTA INTRODUCTORIA POR ADRIANA GARCÍA ANDRADE

*NIKLAS Luhmann nace en 1927 en Lüneburg, Alemania. En 1944 se une a las fuerzas armadas y pasa un breve tiempo como prisionero de guerra. La experiencia de la guerra lo inclina al estudio de la jurisprudencia.<sup>1</sup> Hace sus estudios en Freiburg y años después decide ingresar en la administración pública.<sup>2</sup> Al mismo tiempo que participa en la burocracia continúa sus intereses teóricos encaminados hacia el derecho y la filosofía. En 1960 va a Harvard donde estudia con Talcott Parsons y recoge materiales para una futura publicación. La influencia de Parsons es definitiva y traspasa toda su obra posterior. Quizá este año en Harvard haya determinado que a su regreso decidiera dejar la burocracia e ingresar a un instituto de investigación en*



<sup>1</sup> A este respecto, Luhmann afirma que antes de 1945 en su Alemania natal, “todo parecía estar en orden y después pareció estar todo en orden; todo era distinto y todo, al mismo tiempo, era lo mismo. Antes se tenían problemas con el régimen; después no sucedió todo como se esperaba” (Luhmann, 1996: 20).

<sup>2</sup> Sobre su trabajo como abogado, antes de ingresar en la administración pública, Luhmann afirma: “Lo que me molestó especialmente fue el no tener uno, sino muchos jefes, que venían continuamente al despacho con sus peticiones imposibles y a los que no se podía rechazar”.

*la Escuela de Administración Pública en Speyer (1962-65). Es en esta institución donde publica su primer libro —fruto en parte de su recolección de materiales en Harvard— Funktionen und Folgen formaler Organisation (Funciones y consecuencias de las organizaciones formales) (Luhmann, 1964).*

*Según Hornung (2000, 3) la carrera de Luhmann como sociólogo inicia hasta 1966 cuando tenía 39 años. En esa fecha alcanza su grado doctoral y su habilitación en la Universidad de Münster donde trabaja con Helmut Schelsky. Este último se involucra en la fundación de una nueva “Universidad Reformada” puesta en marcha en Bielefeld e invita a Luhmann a participar como profesor. En 1968, Niklas Luhmann es el primer profesor formalmente contratado en esa institución, en donde permanece y realiza la casi totalidad de su monumental obra que para 1995 ascendía a 53 libros y 376 artículos (Luhmann, 1996: 271 y ss.). Fallece a la edad de 71 años en 1998 en esa misma ciudad.*

#### SUS INFLUENCIAS

*Una de sus primeras influencias, y quizá aquella que determinó el rumbo de su trabajo, es la teoría estructural-funcionalista de Parsons. Luhmann hace una relectura de Parsons afirmando que ciertamente el autor norteamericano habló de acción, pero para él la acción era en sí, un sistema.<sup>3</sup> Además, para Luhmann, Parsons fue el primero en separar el campo estricto de la sociología asumiendo que el sistema de la personalidad quedaba fuera del sistema social (Parsons, 1968b: cap. 1).*

*Pero no podemos decir que Luhmann fue un mero continuador de la teoría funcionalista tal como la enuncia Parsons, pues si bien retoma la propuesta sistémica, es otro su concepto de sistema, y aunque hable de función y evolución no sigue los pasos del norteamericano. De hecho, utiliza una perspectiva epistemológica muy diferente a la parsoniana. Parsons habla de un realismo analítico que —según Luhmann— no le permite autoexplicarse, es decir, explicar su propia existencia como teoría. Luhmann adopta una epistemología*

<sup>3</sup> Sobre la lectura que Luhmann hace de Parsons ver Luhmann, 1996, cap.1 y del mismo autor 1990, p. 387-401.

constructivista radical<sup>4</sup> que afirma que “la observación depende del observador”; es un constructo del observador que se forma por las diferencias que éste utiliza. Pero el observador no es un sujeto, es un sistema. Así, el sistema de la ciencia y específicamente de la sociología ha formado una serie de distinciones y una semántica propia que le permite observar a la sociedad de una determinada forma. Entonces, diría Luhmann, la propuesta luhmanniana no es el invento de Luhmann, el sujeto; a él se le atribuye, pero la existencia de tal teoría es producto de la propia evolución del sistema de la ciencia. Así que, por medio de esta posición, logra salvar el problema de la autoimplicación. La introducción de una epistemología de este tipo también implica una posición determinante con respecto a “la verdad”. Esto porque, al ser la teoría una construcción del sistema de la ciencia con distinciones formuladas desde dentro de este sistema, no hay, no puede haber una correspondencia con “la realidad” y por tanto hablar de “verdad” —en tanto relación con lo realmente existente— es una falacia. Tan sólo se puede hablar de verdad dentro del propio sistema de la ciencia que con sus propias distinciones dirá qué es verdadero y qué no lo es.

Otra de las cuestiones que lo separan radicalmente de Parsons es, como ya mencionábamos, su concepto de sistema. La teoría de sistemas se ha transformado con el transcurso del tiempo; el propio Parsons, a lo largo de su obra, cambió de concepto de sistema. Comenzó con una analogía entre los sistemas en física y los sistemas sociales: un sistema cerrado (Parsons, 1968a: 913); continuó hablando de sistemas homeostáticos, retomando el concepto de la biología: un sistema abierto que se inclina al equilibrio (Parsons, 1986: 15) y terminó con un sistema cibernético:<sup>5</sup> un sistema abierto que tiene un control jerarquizado de sus funciones y esto permite dirección y solución de problemas ante cambios en el entorno (Parsons, 1977: 10). La propuesta de Luhmann se despega de esto al hablar de sistemas operativamente cerrados. ¿Cuál es la diferencia entre un sistema abierto y uno

<sup>4</sup> Cabe afirmar que el constructivismo del que habla Luhmann se aleja de la propuesta original del constructivismo radical que comparte la posición de que “la observación depende del observador”. Se aleja de ellos porque la mayoría de éstos sostiene que el observador es un sujeto. Para más información sobre el constructivismo radical ver Watzlawick, *et al.* 1998 y Watzlawick y Krieg, 1994. Y sobre la posición de Luhmann con respecto al constructivismo ver la sección “Constructivismo” en Luhmann, 1999.

<sup>5</sup> Lo que aquí se llama sistema homeostático, también es llamado de *feedback* negativo y el cibernético también es llamado de *feedback* positivo.

*operativamente cerrado? Principalmente la determinación, la causalidad. Es decir, un sistema abierto está determinado causalmente por el entorno. Si el entorno cambia, esto hace que el sistema cambie y viceversa. Hablar de sistemas operativamente cerrados conlleva introducir un concepto más que Luhmann extrae de la propuesta teórica del biólogo chileno Humberto Maturana; estamos hablando de la autopoiesis.<sup>6</sup>*

*La autopoiesis es importante aquí porque implica autoorganización. Es decir, la posibilidad de que un sistema al “emerger” produzca sus propias estructuras, su propio límite frente al entorno. Lo que cambia en el sistema cambia gracias a, o por medio de, sus propias estructuras. Esto supone que el entorno no puede determinar, no puede ser la causa del cambio en el sistema. Se podría objetar que es absurdo pensar en sistemas cerrados de forma solipsista que no “necesitan” del entorno. No es esto lo que el concepto de sistema operativamente cerrado implica. Por supuesto que existe un entorno y que para poder existir el sistema debe estar adaptado (de lo contrario no existiría). El entorno solamente “irrita” al sistema, no lo determina. El sistema “verá lo que pueda ver”, “resentirá lo que pueda resentir” de acuerdo con su propia autopoiesis, su propia organización interna, sus propias estructuras.*

*Como se ha visto en este breve apartado la influencia no se puede remitir únicamente a Parsons sino que involucra posiciones de teoría que no se remiten al tradicional bagaje sociológico. A la posición epistemológica mencionada (en la que la teoría de la observación del físico Heinz von Foerster cobra importancia fundamental), así como a la propuesta de sistemas y al concepto de autopoiesis se pueden*

<sup>6</sup> Cabe mencionar que Luhmann retoma el concepto de *autopoiesis* sin recuperar la propuesta de Maturana para la biología. Es decir, afirma que los sistemas sociales son “autogenerados”, sin hacer ninguna analogía con el fundamento biológico del que surge el concepto. Incluso el propio Maturana no está de acuerdo con la utilización del término por parte de Luhmann y su concepción sociológica total. Maturana explica: “Esta discrepancia con Luhmann no es trivial... Para Luhmann los sistemas sociales son sistemas autopoieticos de comunicaciones. Los seres vivos, en particular los seres humanos no forman parte de los sistemas sociales sino que constituyen aspectos de su entorno... Ciertamente se puede hacer lo que Luhmann hace... Lo que yo me pregunto es si una noción de lo social como ésta surge en el ámbito cotidiano y se aplica adecuadamente a ese sistema: es decir, me pregunto si el sistema que Luhmann distingue como sistema social genera los fenómenos y experiencias que en la vida cotidiana connotamos al hablar de lo social. Yo pienso que no, que no lo hace, y pienso, por lo tanto, que la noción de lo social está mal aplicada al tipo de sistemas que Luhmann llama ‘Sistemas sociales’...” (Luhmann: 1996, 93).

*añadir la teoría de las formas del matemático inglés George Spencer-Brown y la propuesta de una lógica alternativa del filósofo alemán Gotthard Günther (Luhmann, 1996: 57-59). Estas últimas influencias no se desarrollarán aquí debido a que exceden los alcances de este escrito.*

#### ACERCA DEL PREFACIO

*El texto que aquí se traduce aparece como prefacio en la edición en inglés del libro *Soziale Systeme. Grundrisse einer Allgemeinen Theorie*. (Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general, 1998) que, como su nombre lo indica, es el libro que sienta las bases a partir de las cuales la *Teoría de Sistemas* se desarrolla.<sup>7</sup> El interés de traducirlo tiene que ver con una de las cuestiones más polémicas que existen en torno a la obra luhmanniana. Me refiero a su posición ante el sujeto, el hombre, y su relación con la sociedad.<sup>8</sup>*

*Como se ha intentado mostrar en este escrito, para Luhmann, igual que para Parsons (al menos como Luhmann interpreta el pensamiento de este autor), el sistema psíquico (el sistema de la personalidad en el caso de Parsons) está en el entorno del sistema social. Por ejemplo, si pensamos en los agentes a los que se refiere Anthony Giddens, que son individuos que monitorean su conducta y la de los otros, que racionalizan sus acciones y que tienen motivaciones, estamos hablando de agentes que tienen conciencia (práctica o discursiva o incluso un inconsciente); es decir, ser agente, ser "ser humano" es tener una psique. En ese sentido, para Luhmann, esa psique, con todas las peculiaridades que se le quieran dar, queda fuera del sistema social y —por su concepto de sistema operativamente cerrado— esa conciencia no puede determinar al sistema social. Entonces, no es posible decir que la sociedad es conformada por las acciones de los hombres: la sociedad es un sistema aparte que emerge y tiene sus propias estructuras y organización.*

<sup>7</sup> Si fuera posible hacer un paralelismo diríamos que este libro es, en la propuesta de Luhmann, lo que *La Constitución de la Sociedad* es para Anthony Giddens.

<sup>8</sup> Otra de las razones se debe a la claridad con que expone el tema. Luhmann ha adquirido fama no sólo por su posición polémica o la complejidad de su teoría sino por la obscuridad de su exposición.

*De entrada nos puede parecer poco plausible que esto pueda siquiera pensarse así. Es conveniente por ello ver cuáles son los argumentos que Luhmann presenta.*

*Uno de los grandes temas de la sociología ha sido el de la intersubjetividad. Pero Luhmann afirma que este gran tema no se cuestiona, sino que se da por sentado. Se habla de que la intersubjetividad existe, así como el sujeto existe. Este autor regresa a la fenomenología de Edmund Husserl e infiere que desde sus investigaciones no es posible afirmar la existencia de la intersubjetividad sin más. Esto porque a partir del pensamiento del padre de la fenomenología no es posible decir que pueda haber comunicación entre dos conciencias. Alfred Schütz, seguidor de la fenomenología husserliana, intenta resolver este problema afirmando que la posibilidad de la intersubjetividad está dada principalmente porque “presupongo la existencia de semejantes inteligentes. Esto implica que los objetos del mundo son, en principio, accesibles a su conocimiento, o sea que son conocidos o conocibles por ellos. Es algo que sé y presupongo fuera de toda duda...” (Schütz, 1995: 42 y ss.) y lo presupongo porque, en caso de ejercer una acción, espero alcanzar el estado de cosas que he proyectado.<sup>9</sup> Es decir, no es que yo pueda conocer la conciencia del otro (qué piensa, cuáles son sus conocimientos, cómo vive y siente las cosas), no es posible la intersubjetividad en ese sentido; es posible simplemente, suponiendo que el otro es como yo que me relaciono con él y formamos o construimos “la sociedad”.*

*Anthony Giddens en Las nuevas reglas del método sociológico, al hacer una revisión de los planteamientos de Schütz, sostiene que no es posible sustentar la existencia de la sociedad en un conjunto de suposiciones. De ahí que retome —con su particular estilo— la propuesta wittgensteniana y asegure: es el lenguaje el que posibilita intersubjetividad, pero no un lenguaje abstracto sino uno que se realiza en un espacio tiempo (en un contexto) donde adquiere sentido. Luhmann radicalmente afirma que el lenguaje es tan sólo una forma de acoplamiento estructural<sup>10</sup> entre el sistema psíquico y el sistema social y por tanto no podemos hablar de intersubjetividad ni de que la sociedad está formada por las acciones de los hombres, sino que es un sistema*

<sup>9</sup> Aunque a veces no lo logre.

<sup>10</sup> Este es un término que Luhmann también retoma de Maturana. Éste implica “la relación entre un sistema y los presupuestos del entorno que deben presentarse para que pueda continuar dentro de su propia *autopoiesis*” (Corsi, 1996: 19).

*emergente que tiene como entorno al sistema psíquico. Aún más, contra la concepción de hombre pregunta ¿qué se está tomando en cuenta cuando se habla de hombre? ¿Su constitución biológica? ¿Su conciencia? ¿Su mente? ¿Su cerebro? Es decir, para él el concepto de sujeto, de hombre, de individuo, es altamente impreciso. Por esto es vital, desde su marco teórico, separar qué es lo específicamente social, cuál es el “ultraelemento” de lo social. Y contrariamente a los que responden que lo elemental de la sociedad son los hombres, las acciones de los hombres, las prácticas sociales reproducidas a través del tiempo; él responde que lo fundamental es la comunicación.<sup>11</sup>*

*Por todo lo anterior podemos afirmar que es relevante para la disciplina sociológica ver con más precisión cuáles son los argumentos de Luhmann ante la posición de los “teóricos de la acción”. Quede esta traducción como una invitación a la lectura de este polémico tema en la obra de Niklas Luhmann, más que como una conclusión sobre el mismo.*

#### TEXTO DE NIKLAS LUHMANN\*

Este no es un libro sencillo. No está pensado para aquellos que prefieren una lectura rápida y fácil, y que no quieren morir sin una probada de la teoría de sistemas. Lo anterior también es válido para el texto en alemán. Si se intenta trabajar seriamente una teoría comprensiva de lo social y se hace un esfuerzo por tener suficiente precisión conceptual, la abstracción y la complejidad son ineludibles.

Entre los autores clásicos, incluyendo a Parsons, existe un descuido lamentable en torno a las cuestiones conceptuales —como si el lenguaje ordinario fuera lo único necesario para crear ideas o incluso textos—. Pero el problema se presenta cual si fuera una hidra. Cada explicación genera la necesidad de mayor explicación, y en algún punto uno debe salir de la dificultad por medio de una broma o alguna formulación particularmente elegante. Los seguidores del método estarán a disgusto ante tales admisiones. Pero incluso ellos, enfrentados

<sup>11</sup> ¿Qué es la comunicación en Luhmann? Esa es una de las preguntas fundantes de su teoría a la que no se podrá responder aquí. Se recomienda, por las razones antes esgrimidas, el libro *Sistemas sociales* (1998).

\* Prefacio aparecido en la traducción al inglés del libro *Soziale Systeme: Grundrisse einer allgemeinen Theorie: Observing Science: Social systems*, Stanford University Press, Stanford, 1995. (Edición en español: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos, UIA, CEJA, Barcelona, 1998). Traducción de Adriana García Andrade.

con situaciones autorreferentes, no pueden evitar crear una genuina apariencia de verdad.

Incluso cuando una construcción teórica se ofrece bajo el emblema de “teoría de sistemas”, esto no quiere decir que se desarrolla exclusivamente a partir del concepto de *sistema*. Muchas otras determinaciones conceptuales, que podrían haber resultado de forma diferente, entran en ella y deben ser compatibles por lo menos con el concepto de sistema y también entre ellas. La teoría toma forma al grado de que la deriva combinatoria se reduce y el acoplamiento amplio se transforma en un acoplamiento estricto.

Traducir el libro al inglés multiplica las dificultades porque el inglés, a diferencia del alemán, no le permite a uno transformar cosas confusas en claras al combinarlas en una sola palabra. Al contrario, se deben extender en frases. Desde la perspectiva del inglés, el alemán aparece poco claro, ambiguo y confuso. Pero cuando el imperativo más alto es el rigor y la precisión, tiene sentido permitir que las ambigüedades se sostengan, incluso se deben crear deliberadamente para poder indicar que en el contexto actual no son importantes mayores distinciones o especificaciones.

Bajo estas circunstancias, ¿cuál sería la tarea de un prefacio? Ciertamente no una nueva recapitulación abstracta. Ni una confesión subjetiva del autor, explicando cómo fue que escribió el libro y en qué necesita ser justificado o exculpado. Sin embargo, ya que uno excluye tales variantes, aún quedan muchas posibilidades. En lo que sigue, me gustaría retomar varios puntos que han destacado, hasta ahora, en las discusiones de la interpretación contemporánea de la teoría de sistemas. Éstos tienen que ver con los temas tradicionales de *sujeto* y *acción*, que anteriormente parecían ofrecer un camino que evitaba dificultades. En particular, aquellos lectores que han sido inspirados por los clásicos de la sociología y ven en ellos la esencia de todo análisis sociológico, no pueden perdonar a la teoría de sistemas por dejar de lado algo tan importante, tan característico de los seres humanos y que tanto les preocupa, y esto sólo para poder desarrollar sus propias acrobacias teóricas sin perturbaciones.

Se sabe cómo “el sujeto” pelagra en estos días a causa de los aerosoles franceses y el agujero de ozono de la deconstrucción. Pero ¿qué habría que salvar? ¿Es la nostalgia por los conceptos *sujeto* y *acción* algo más que la expresión de un apego emocional a las tradiciones correspondientes? ¿Alguna vez han sido formulados con precisión

estos conceptos? Y, en última instancia, ¿cuál es su referente empírico? ¿Tiene el sujeto (en singular) dientes y lenguas (en plural)? ¿Son las consecuencias parte de una acción o no? Y, de no ser así, ¿qué podría interesarnos de la acción además de sus consecuencias?

Mucho depende de que se haga un esfuerzo para reconstruir el concepto *sujeto* con la precisión que alguna vez le dio su significado. Se pueden encontrar múltiples precursores —en el concepto del alma y sus partes cognitivas, en la forma de pensamiento como reflexividad (*noesis noeseos*), o en el concepto cartesiano del *pienso*, que designa una autocerteza dada, independientemente de si se está errado o no. Pero no es sino hasta el final del siglo dieciocho que el hombre entendió que era un sujeto en sentido estricto, y que por tanto estaba desvinculado de la naturaleza.

Los argumentos particulares de las teorías filosóficas de un Kant o un Fichte no nos interesan aquí. En todos los casos, se encuentra una doble autorreferencia —una estructura autorreferencial que puede encontrarse en la reflexión de la conciencia como si ésta fuera una cuestión de hecho—. Bajo el título *sujeto*, el individuo moderno se concibe a sí mismo como un observador de su observación, que siempre opera con autorreferencia y referencia a otros; de este modo, se entiende a sí mismo como un observador de segundo orden. Se podría designar entonces al sujeto como una unidad que, como él mismo sabe, yace en la fundación de sí mismo y de todo lo demás. O si se prefiere una versión dinámica, activa, voluntarista, el sujeto pone los fundamentos para sí mismo y para todo lo demás. No hay nada que objetar a todo esto. Pero si no se está hablando del significado de uno mismo, entonces se debería evitar el uso de la palabra *sujeto*.

Los efectos de esta semántica del sujeto fueron enormes. Una consecuencia fue, por ejemplo, que tuvo que inventarse el concepto de un opuesto relativo al sujeto. Esto fue llamado *Umwelt*, y después entorno, *environnement*. Antes de esto no había entorno. En lugar de eso, el mundo se entendía como la totalidad de las cosas o el soporte (*periéchon*, literalmente, “envoltura”) de todos sus elementos particulares. El esquema sujeto-entorno disolvió la densidad de esta concepción del mundo. Se empezó a pensar en términos de diferencias, y la teoría de sistemas pudo unirse después a esta herencia.

Pero eso también tuvo consecuencias. Por ahora, bajo el estímulo del progreso en las ciencias, es posible imaginar una multitud de sistemas autorreferentes: células individuales, el cerebro, el organismo

vivo (todos los fundamentos para el descubrimiento de la *autopoiesis*), y finalmente también los sistemas sociales. ¿Se debería llamar a cada una de estas unidades un “sujeto”? El significado original del concepto podía haber implicado esta consecuencia, pero eso le habría quitado su limitación histórica al caso de la conciencia, ampliándola a dimensiones astronómicas y por tanto devaluándola. Cualesquiera que hubieran sido las posibilidades para un desarrollo en la terminología, el uso lingüístico tomó un curso diferente. El título *sujeto* continuó atado al individuo como un sobrenombre sin significación adicional, pero que seguía siendo cultivado y protegido contra una “deconstrucción” (aunque ésta estuviera justificada teóricamente). Pero cuando se habla de teoría, ¿debe conservarse esta forma de hablar? Dicha cuestión lleva a un segundo análisis de la semántica del *sujeto* y su lugar en la historia de las ideas; un análisis inspirado por la sociología del conocimiento.

No es casual que el concepto moderno de sujeto, que describe al individuo como autorreferencia, comenzara su carrera en el momento histórico cuando la moderna sociedad europea descubrió que no podía seguir describiéndose a sí misma con las viejas categorías de una sociedad estratificada, con sus formas esenciales y jerarquía esencial; pero todavía no podía decir de qué otra forma se podía describir. La experiencia de la modernidad existente en 1800 no era suficiente. En lugar de ello, el concepto de sociedad fue transferido al dominio de la economía para distinguirlo del de *Estado*; se aceptaban o cuestionaban las ideas de la Revolución Francesa; se apreciaban las primeras consecuencias de la industrialización; o se observaba la historicidad de las instituciones para sacar conclusiones sobre el *Zeitgeist*.<sup>\*</sup> Pero todo esto no creó ni un concepto ni dio seguridad para un rompimiento histórico de esta magnitud. Eso puede explicar por qué se aceptaron conceptos que mediaban el vacío (*stopgap concepts*). Uno de éstos se refería al futuro. La sociedad contemporánea es lo que todavía no es: su propia perfección moral, su impredecible progreso material y mental. La sociedad contemporánea es (aunque aún no lo es) la realización total de la libertad y de la equidad de todos los individuos. Lo otro era llamado el sujeto. La sociedad moderna es la sociedad de los sujetos.

Ambos casos implicaban paradojas, que fueron encubiertas por distinciones muy convenientes o “desarrolladas”, como dicen los lógicos.

\* Espíritu de la época. (Nota de la traductora.)

Con respecto al tiempo, se tenía que distinguir el presente futuro de los futuros presentes (no determinados aún) —y entonces *no se tenía que pensar más* esta distinción. Pero cuando se trataba de entender a estos individuos como sujetos en estricto sentido, uno entraba en dificultades, porque cada sujeto se concibe a sí mismo como la condición para la constitución de todos los otros; aquellos otros podrían ser sujetos, pero no sujetos *subjetivos* reales, por decirlo de alguna manera. Desde la perspectiva de cada sujeto, cualquier otro posee meramente una existencia derivada, constituida, construida. ¿Cómo es que la gente ha podido pasar por alto esto durante tanto tiempo? ¿Quizá porque se necesitaba el concepto? O ¿porque finalmente, no se tomaba en serio, sino simplemente se usaba como una expresión alternativa para el ser humano, el individuo, la persona, etcétera, sin mayor discusión?

Husserl, en su famosa “Quinta meditación cartesiana”, hizo imposible seguir negando el problema de la *intersubjetividad*. Su respuesta sobre lo social como una *comunidad intermonadológica*, es tan débil teóricamente que puede leerse como una expresión de desconcierto, de hecho como una aceptación de derrota. No puede haber intersubjetividad basándose en el sujeto. Husserl formuló el problema de forma tan aguda porque en su fenomenología trascendental había comenzado con la unidad fundamental de la autorreferencia y referencia a otros —indisoluble para la conciencia—. Ésta se experimenta a sí misma con referencia a los fenómenos. Es, al mismo tiempo, conocimiento de sí misma y aprehensión de los fenómenos *en uno, noesis y noema*; y, por ende, precisamente en este sentido, intencionalidad en su modo de operación fundamental. Desde entonces, la gente continuamente ha malgastado su tiempo con el famoso “problema de la referencia” sin que nadie haya notado que, después de Husserl, el problema debe plantearse de forma diferente —como el problema de procesamiento operativo de la diferencia entre autorreferencia y referencia a otros.

El lector debe perdonar a un sociólogo tales digresiones en temas filosóficos. Pero no debe aceptarse más la abrumadora ingenuidad con la que los sociólogos (durkheimianos, fenomenólogos sociales, teóricos de la acción, por igual) se han contentado: la afirmación de que, después de todo, existen cosas como los sujetos, la intersubjetividad, lo social y la acción socialmente significativa, sin que nadie lo cuestione seriamente. La importancia de la figura de “el sujeto” (en singular) era que ofrecía una base para el conocimiento y toda la

acción sin hacerse dependiente de un análisis de la sociedad. Ya que los individuos empíricos experimentan y actúan de forma muy diferente, esto requería un concepto del sujeto no empírico, trascendental. El sujeto se conoce a sí mismo y tiene voluntad en general. Pero ahora es poco probable que continúe una reflexión trascendental, quizá porque la distinción entre empírico y trascendental ya no es convincente. Esto, por supuesto, no quiere decir que cuestiones del estilo: ¿Cómo es posible X? deban abandonarse, de la forma en que ya nadie pregunta, ¿Cómo es posible el orden social? Husserl nos ha enseñado, sin embargo, que esta pregunta no puede responderse si comenzamos con el concepto de sujeto.

Las dificultades de esta forma de pensar sin salida, nos llevan a un análisis de la semántica del sujeto, inspirada por la sociología del conocimiento. ¿Por qué la gente creyó en el sujeto por tanto tiempo y por qué, incluso ahora, no pueden —ya sea por debilidad intelectual o contra su buen entendimiento— dejarlo ir?

Nuestra respuesta no emplea el aparato teórico de Marx y Mannheim. No apelamos a posiciones sociales —en el contexto de una economía de mercado, competencia, estructuras de profesiones, o un egocentrismo benéfico—. Tampoco acudimos al “programa fuerte” de la sociología de la ciencia de Edimburgo; esto es, no sostenemos que las figuras teóricas producen en sus seguidores un interés en su preservación. Todo esto puede ser cierto. Pero lo que es decisivo es que el sujeto (en el entendimiento moderno) fue parte de una semántica de transición que tenía que enfrentar una situación en la que era imposible proveer una adecuada descripción de una sociedad que estaba logrando la transición de feudal a estructuras modernas. Tales rompimientos tan absolutos, “catástrofes” en el preciso sentido técnico de la teoría de sistemas, no pueden ser observados cuando están ocurriendo, ya que ¿cuál sería el punto de partida desde el que la diferencia podría ser formulada de forma neutral? En tales casos, todo lo que puede funcionar son descripciones formales como “conservador-progresista” (para actores) o “tradicional-moderno” (para observadores); no descripciones que no pueden anclarse ni en una (vieja) ni en otra (nueva) formación societal.

La escondida imposibilidad de construcción de la intersubjetividad es la contraparte teórica de la indescriptibilidad de la sociedad. Y la evidencia irrefutable de la lógica reflexiva del sujeto inicialmente le dio suficiente apoyo a esto. Hoy, sin embargo, esta situación ha

cambiado mucho. Ciertamente, aún no hemos podido producir una teoría de la sociedad moderna. Pero tenemos suficiente experiencia con cuestiones tales como: la tecnología y la ecología; la volatilidad de las inversiones internacionales; las discrepancias en el progreso y el retraso del desarrollo; la indispensable —aunque problemática— diferenciación en ‘estados’, con la guerra como resultado; la aceleración del cambio estructural; la dependencia de las nociones de sociedad de los medios masivos altamente selectivos; las consecuencias demográficas de la medicina moderna; las profesiones como la principal forma de integración (móvil) de individuos y sociedad y el incremento de la dependencia en la toma de decisiones de los estados societales futuros, con la consecuencia de que el futuro afecta el presente primordialmente en la forma de riesgo. La lista fácilmente podría ampliarse (sólo para hacer más claro cuán impotente debe aparecer la sociología que aún intenta reducir todo esto a “sujetos”).

Con el concepto de *sujeto*, me parece, va también la preferencia de la sociología por los conceptos de la teoría de la acción. En todos los contextos narrativos (por encima de todos, por supuesto, en la novela clásica) la acción tiene la doble función de caracterizar a los actores e impulsar a la historia hacia adelante. Ésta produce la información en dos contextos diferentes, especifica dos distinciones diferentes. Mientras en el contexto de la persona, la acción se refiere a la distinción “evento-identidad” y, por tanto, se proyecta como la identidad personal (que uno nunca puede alcanzar directamente), en el contexto de la historia narrada se refiere a la distinción entre antes y después, transformando lo anterior en lo posterior. Un contexto garantiza identidad, repetición y expectativas. El otro garantiza que la misma cosa no volverá a suceder jamás.

Parece que el mitologema (*mythologem*) de la acción ha sido sostenido por esta función doble hasta el tiempo de Max Weber. La novela, mientras tanto, lo ha abandonado —ya sea porque renunció a inferencias sobre motivos y regresó a una caracterización “plana” de las personas, o porque concentró la historia en un solo momento y ya no la llevó adelante sino únicamente la recordó. La sociología, por el contrario, rápidamente se adhirió a la acción, sin poner atención a las señales que un arte, casi siempre en la vanguardia intelectual (pero no por esto necesariamente de *avantgard*), estaba transmitiendo en todos lados. ¿Por qué? Se presume que sólo porque se pensaba que no se podía dejar ir al sujeto empíricamente entendido.

Por supuesto, aún se puede decir que los seres humanos actúan. Pero ya que eso siempre ocurre en situaciones, continúa la cuestión de si, y en qué grado, la acción se atribuye al ser humano individual o a la situación. Si se quiere tomar una decisión acerca de este asunto se debe observar, no al ser humano en la situación, sino al proceso de atribución. Por lo tanto las acciones no son premisas ontológicas fundamentales que emergen como elementos empíricos ineludibles y que se fuerzan a sí mismas en todo análisis sociológico. Cualquiera que ignore estas precauciones debe trabajar sobre conceptos imprecisos y buscar el cubrir sus defectos formando tipos ideales (*rational choice*) o por medio de una elaboración metodológica muy sofisticada. Sólo por la inercia de la tradición se le puede llamar a esto “empírico” y creer que en esta forma se puede tener acceso a la realidad.

Las acciones son constructos de procesos de atribución; son los resultados de observar observadores (o *Eigenvalues*,\* en el sentido de Heinz von Foerster), que emergen cuando un sistema opera recursivamente en el nivel de observación de segundo orden. La teoría de la acción preferida por los sociólogos contemporáneos se sostiene por el *corpus mysticum* del sujeto. También se sostiene por su plausibilidad empírica y por la visibilidad diaria de acciones autoinspiradas por seres humanos. Pero conceptual y empíricamente estos son “marcos” superficiales. Que se progrese en el desarrollo de la teoría sociológica, en especial en la dirección de una teoría adecuada a la sociedad moderna, depende de *certezas no plausibles*, que deben asegurarse mediante trabajo teórico prolongado y controlado conceptualmente.

O, de cualquier forma, esa es la convicción por la que se escribió este libro.

N.L.  
Bielefeld, mayo de 1991

\* Esta palabra es un compuesto entre alemán e inglés. *Eigen*—de origen alemán—significa “propio” y *values*—de origen inglés—significa valores. (Nota de la traductora.)

## BIBLIOGRAFÍA

- Corsi, Giancarlo *et al.*  
1996 *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, Universidad Iberoamericana/Anthropos/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, México.
- Hornung, Bernd  
2000 *Niklas Luhmann 1927-1998*, ISA Research Committee 51 on Socio-cybernetics, University of Münster (mimeo).
- Luhmann, Niklas  
1964 *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Duncker and Humboldt, Berlín.  
1990 “¿Por qué AGIL?”, en *Sociológica*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, núm. 12, enero-abril, pp. 387-401.  
1995 *Social systems*, Stanford University Press, California.  
1996 *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana, México.  
1998 *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos/Universidad Iberoamericana/CEJA, Barcelona.  
1999 *Teoría de los sistemas sociales II*, UIA, Chile.
- Parsons, Talcott  
1968a *La estructura de la acción social*, Ediciones Guadarrama, Madrid, [1937].  
1968b *Hacia una teoría general de la acción*, Editorial Kapelusz, Buenos Aires.  
1977 *The evolution of societies*, Prentice-Hall.  
1986 *Biografía intelectual. El simbolismo económico y religioso en Occidente*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- Schütz, Alfred  
1995 *El problema de la realidad social*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Watzlawick, Paul *et al.*  
1998 *La realidad inventada*, Gedisa, Barcelona.
- Watzlawick, Paul y Peter Krieg, comps.  
1994 *El ojo del observador*, Gedisa, Barcelona.