



VOL: AÑO 10, NUMERO 27

FECHA: ENERO-ABRIL 1995

TEMA: ACTORES, CLASES Y MOVIMIENTOS SOCIALES I

TITULO: **La teoría de la sociedad de Niklas Luhmann**

AUTOR: *Gonzalo Varela* [*]

SECCION: Artículos

RESUMEN:

Enfrentada con el actual predominio de la teoría de la acción en sociología, la posición de Luhmann presenta un solitario e interesante desafío. Este autor reserva un lugar secundario al concepto de acción en su construcción teórica, privilegiando en su lugar al concepto de comunicación. Por otra parte, sigue la huella abierta por el funcionalismo y la teoría de sistemas para sustentar una visión metodológica opuesta al individualismo analítico. Dentro de tal perspectiva este artículo comenta el resultado de las últimas investigaciones de Luhmann, tendiente a elaborar una teoría de la sociedad en tanto sistema social específico, el más inclusivo de todos.

ABSTRACT:

Niklas Luhmann's Theory of Society

Luhmann's position confronted to the present preeminence of the theory of action in sociology, seems to be a lonely and an interesting challenge. This author gives a secondary place to the concept of action within his own theoretical construction, giving to the concept of communication the main position. On the other hand, he follows the open trace by functionalism and the theory of systems to support a methodological vision opposed to analytical individualism. Within such viewpoint, this article talks about the results of Luhmann's last investigations, with the tendency of elaborating a theory of society as a specific social system, the most inclusive of all.

TEXTO

Introducción

Actores sociales, tomadores de decisiones, sujetos históricos o electores racionales: por donde quiera que se la vea, la teoría social contemporánea aparece dominada por alguna variante de teoría de la acción, o por algún intento de transacción donde un punto fundamental es el despeje de la relación entre individuo y sociedad. Paralelamente han perdido peso las perspectivas holísticas que habían alentado a las ciencias sociales en décadas pasadas, sofocando a su turno con exceso de confianza, tautologías y buena dosis de arrogancia intelectual, a otras visiones de la realidad. Así fueron a la bancarrota el estructuralismo y los enfoques sistémicos, que en algún momento ampararon a autores como Claude Lévi-Strauss y Louis Althusser, Talcott Parsons o David Easton, que otrora se presentaran como radicalmente dispares y hasta portadores de "intereses" y "proyectos" antagónicos, mientras que hoy parecen reunidos por un infortunio común y un lastimero ubi sunt, al punto que una de las grandes síntesis teóricas de nuestro tiempo no

teme invocar de consuno a los espíritus de Parsons y de Marx (Habermas, 1987), mientras Easton dedica parte de sus últimos escritos a un diálogo crítico con la obra del desaparecido Nicos Poulantzas.

En Estados Unidos -cuyo poderoso establishment académico sigue influyendo a los intelectuales europeos y latinoamericanos más de lo que a éstos les gustaría admitir- el enfoque sistémico hace tiempo cayó en el descrédito y todo confluye en un fuerte renacimiento del individualismo metodológico. Max Weber -liberado de la lectura oficiosa impuesta por Parsons en La Estructura de la Acción Social- emerge de entre las ruinas, pero sólo para ser rebasado por otros autores y sesgos ideológicos y teóricos. Incluso algunos sobrevivientes de la débâcle del marxismo se aplican a la ímproba tarea de retraducir a Marx en términos de individualismo metodológico (Elster, 1985).

Sin embargo, como apunta Jeffrey Alexander, para quien observa la historia intelectual con distancia crítica y escaso compromiso con la moda, todo es cuestión de tiempo antes de que el péndulo vuelva a oscilar (Alexander, 1988). Mas para no llegar a una conclusión meramente irracional o ecléctica (todo cambia, todo vale) debemos acumular la experiencia y no sólo yuxtaponerla, de modo que estas oscilaciones inevitables marquen una espiral de avance y no un eterno retorno. El avance puede consistir en una elaboración del pluralismo teórico que sin renunciar a la aspiración de coherencia erradique las inclinaciones autoritarias o totalitarias finalmente contenidas en la idea de la "teoría correcta".

En este contexto se torna interesante la lectura de Niklas Luhmann, por su empecinado y relativamente solitario desafío, no sólo al individualismo metodológico, sino también a todo intento de compromiso entre holismo e individualismo. A pesar de seguir la huella abierta por el funcionalismo y la teoría de sistemas, Luhmann es un autor iconoclasta que no pretende sacrificar en el altar de la tradición y de los muertos, sino sacar adelante a la sociología mediante la construcción de aquello que más obviamente debería poseer y que en su opinión más radicalmente le falta: una teoría de la sociedad como tal, como un todo. Y a la vez -paso doblemente difícil- comprender la paradoja de que esa teoría es sólo un elemento del mismo todo. La teoría (o las teorías) no es un autor o autores (sujeto) explicando a la sociedad (objeto) sino que es la sociedad explicándose a sí misma, indistinción de sujeto y objeto que pierde la oportunidad de explicarse por completo, pues nadie es capaz de observarse con plena lucidez. Si además aceptamos que la sociedad es cambio permanente que se procesa en el tiempo, debemos admitir también la provisionalidad de toda teoría y lo inevitable de su sustitución.

De la vasta producción intelectual de Luhmann contamos, en lo que se refiere a su teoría general, con la versión al español de lo que se presenta como un simple prolegómeno, pese a tratarse de un trabajo voluminoso y profundo (Luhmann, 1991). [1] Pero ya se prepara en alemán una síntesis mayor que cuando esté terminada abarcará cinco volúmenes. Mientras tanto, la traducción de "Teoría de la sociedad", un libro originalmente concebido para uso en cursos universitarios, pese a su necesaria concisión y simplicidad, nos brinda un avance de lo que será la obra... ¿definitiva? (Luhmann y de Georgi, 1993).

Los problemas de la sociología

La tesis inicial de Luhmann es que la sociología no tiene una teoría de la sociedad, pese que tal sería su objeto de estudio. Naturalmente con esto marca una diferencia de partida. Para los accionalistas, por ejemplo, hablar de la sociedad en general no tiene mayor sentido, dada la vaguedad del concepto: lo que estudia la sociología es la acción social. [2] Sin embargo la observación es debatible: si el concepto es vago se debe simplemente

a que no ha sido trabajado. Lo mismo podría haberse dicho de la acción antes de Max Weber.

Tampoco los clásicos tenían, en opinión de Luhmann, una teoría de la sociedad. En su mayoría se contentaron con una visión moral o religiosa basada en la integración social. Quizás lo más parecido a dicha teoría fuera el debate sobre el capitalismo, pero éste resulta insuficiente luego del colapso del marxismo. Para Luhmann la sociedad no sólo tiene existencia propia, sino que ha cambiado profundamente desde la Primera Guerra Mundial, lo que urge a la sociología a generar la teoría que nos permita comprender al mundo en que vivimos. Sin embargo los sociólogos que buscan respetabilidad han preferido refugiarse en lo empírico descuidando lo teórico, quizás porque lo primero les da la seguridad de que van por el camino de esa ciencia que con comicidad involuntaria llamamos "dura". Mas el estudio empírico, sin duda muy importante, se limita al uso de pocas variables o de métodos estadísticos que permiten acceder a conocimientos valiosos, pero que no pueden explicar hechos registrados fuera de la investigación ni saben aprovechar los resultados de la misma desde una perspectiva teórica. Así como una buena teoría nos dejaría ver otra sociedad, también nos permitiría asomarnos a una realidad empírica distinta y manejar la metodología de forma diferente. Según Luhmann, la teoría de la sociedad no puede construirse sobre una metodología empírica, sino que debe depender de otra perspectiva que él encuentra fuera de la sociología, en la teoría de sistemas, que ha madurado en contacto con la cibernética, las matemáticas, la biología y otras ciencias.

En oposición se levanta la teoría de la acción social. Luhmann toma prestado de Gastón Bachelard el concepto de "obstáculo epistemológico" para describir el papel que aquella juega en la historia de la sociología: la de una idea que alguna vez fue coherente pero que hoy ha perdido validez y por tanto resulta un reparo para el avance científico.

El pivote de la teoría de la acción social es la relación entre individuo y sociedad. Luhmann se considera irónicamente más individualista que los individualistas en un punto: en que para él los individuos son una realidad singular (caracterizada por la conciencia y la percepción) completamente distinta de la sociedad. No son parte de la sociedad y en estricto sentido un tratado de sociología no debería hablar de ellos.

Tampoco el concepto de sujeto le dice nada, si pensamos que hay seis mil millones de sujetos, todos diferentes. Surge así la pregunta de a qué tipo de unidad o entidad referimos los conceptos de decisión, justificación y otros que usamos en sociología. Y aunque el sentido común nos lleva a decir que quienes que deciden son los hombres, para Luhmann la realidad es otra: es la sociedad bajo la forma de comunicación la que decide y por tanto la que comunica.

Decir en respuesta que la sociedad sin individuos no podría existir es una trivialidad. Tampoco podría existir sin oxígeno o sin sol, pero estos no son componentes de la sociedad, sino del entorno necesario para su desenvolvimiento. Los individuos y la sociedad son parte de una unidad sistema entorno (que también comprende a la naturaleza), pero el sistema social es una realidad radicalmente distinta de los sistemas individuales o de conciencia que habitan en su entorno. Para Luhmann los procesos biológicos o de percepción individual no son un proceso social, aunque se desarrollen en condiciones sociales (así como la sociedad se desarrolla en condiciones naturales e individuales).

Ahora bien, si los individuos existen y son necesarios, es lógico que haya una teoría de la acción que los explique, pero a la vez hay acción colectiva y la frontera se vuelve difusa. ¿Quién actúa en un partido político, el partido mismo o cada uno de sus afiliados que se

movilizan y agregan decisiones? [3] ¿Y si suponemos un hombre que actúa y es un compuesto de un aparato biológico, un cerebro y una conciencia, quién actúa? Si hace señas con sus manos ¿éstas son parte del sistema social o del sistema biológico? Para resolver estas preguntas Luhmann acude al concepto de persona. Una persona no es lo mismo que un hombre o un individuo, sino que es un elemento del sistema de comunicación. En la comunicación se necesita atribuir acciones a determinadas personas para saber quién dijo algo, poder dirigirse a él o citarlo. Pero ese alguien no es el aparato del cuerpo o la conciencia, sino una ficción como la máscara teatral o la persona jurídica. La comunicación (o sea la sociedad) comunica consigo mismo y la persona, como el actor teatral, sólo representa una papel que le es atribuido, pero que no expresa su identidad individual. Por eso la teoría de la acción, si bien no es negada por Luhmann, ocupa un lugar secundario en su pensamiento.

Igualmente problemático le resulta a Luhmann el concepto de sociedad en la literatura sociológica. Se suele hablar -como hacía Talcott Parsons- de sociedades en plural. ¿Pero dónde queda el límite entre una sociedad y otra? ¿Acaso en la frontera entre países? [4] ¿Y cuando volamos en avión sobre el océano, en qué sociedad estamos? ¿Los bosnios musulmanes, croatas y serbios son actualmente una sociedad o tres? La globalización y la diferenciación son hoy tan fuertes que ello no se puede definir con claridad. Los mercados financieros y gran parte de la economía funcionan integrados por encima de fronteras, y el presidente de Rusia consulta al de Estados Unidos antes de tomar una decisión importante. ¿En qué sociedad están ambos cuando conversan? Y eso para no mencionar la globalización de los medios masivos de comunicación.

La solución no está en decir que hay sociedades regionales, pues la regionalización puede verse tanto a escala nacional como supranacional, subnacional o incluso en una gran urbe como la Ciudad de México. En opinión de Luhmann, dada la globalización y la transnacionalización sólo hay una sociedad en todo el planeta, pues la sociedad es el "sistema social omniabarcador, que incluye en sí los demás sistemas sociales" o, en términos aristotélicos, la "comunidad que encierra en sí a todas las otras" (Luhmann y de Georgi, 1993:42). Y dada esta característica no tiene sentido hablar, como se suele hacer en sociología, de "Economía y Sociedad", o de "Estado y Sociedad", o de "Educación y Sociedad", etc., puesto que si la sociedad es el conglomerado mayor, la economía, el Estado y la educación no son algo que está fuera de ella y en relación con ella sino dentro, son subsistemas de la sociedad. Por eso Luhmann hablará de "la economía de la sociedad", "la educación de la sociedad", etc.

Otro problema de la sociología es el del conocimiento. Para la tradición clásica el sujeto de conocimiento es distinto del objeto de conocimiento. Pero la física moderna ha subvertido esto al afirmar que los objetos son modificados por la observación y así sucede también en la sociología, donde la investigación es parte de su propio objeto (la sociedad) y queda delimitada por la historia. La distinción sujeto-objeto se descompone y se requieren teorías de conocimiento más sofisticadas.

Por último, desde el siglo XVII se define a la sociedad de acuerdo a una idea de contrato. Pero como la estructura del contrato a nivel social, su efecto vinculatorio, no se pudo precisar, se derivó a una teoría del consenso. Mas si se define a la sociedad por el consenso, ¿a dónde van a parar el conflicto y el disenso? Para Luhmann no se puede decir que el disenso sea asocial o patológico (como creían Durkheim y Parsons) ni tampoco (como según Marx) elemento liberador en el cruce de un valle de lágrimas que conduce a un Estado social sin conflicto. Los sistemas sociales son unidades de compuestos positivos y negativos que no se pueden erradicar o "podar" a gusto. Por lo demás, debido a una ley de contingencia lo negativo puede resultar positivo y viceversa. Ello es especialmente claro en la ciencia, donde lo que hoy creemos verdad mañana

prueba ser mentira, y lo que damos por descartado puede renacer al recabarse nuevas evidencias a su favor. Y el hecho de que la ciencia haya reposado durante largos años en ideas equivocadas (como la del flogisto) no le ha impedido avanzar, sino todo lo contrario.

Así para Luhmann la reproducción de la sociedad moderna no depende del consenso, sino de la lógica de funcionamiento particular de sus sistemas funcionales. En el sistema económico, por ejemplo, tenemos objetos como los billetes que llevamos en el bolsillo y no necesitamos consenso para saber que un billete es un billete, se trata de un símbolo integrado por un objeto y no por un consenso. Pero la sociología convencional no tiene una teoría para explicar fenómenos de este tipo. Quien se proponga salir del bloqueo debe saber de antemano que por la misma ley de contingencia no se puede apostar ya a descubrir una teoría definitiva, sino a lograr una explicación selectiva y transitoria que dejará fuera algunos aspectos de la realidad para iluminar otros. Esto es inevitable, pues toda explicación tiene su punto ciego y la elección teórica es en consecuencia un acto de responsabilidad y de riesgo.

La sociedad como sistema

Luhmann por su parte propone apelar a la teoría de sistemas, que se basa en la diferencia entre sistema y entorno. No se trata de ver a los sistemas como objetos, sino como distinciones que al reproducirse a sí mismos [5] reproducen su diferenciación del entorno. La pregunta relativa a la sociedad vista como sistema es si la diferencia que le sería típica se puede verificar científicamente en la realidad empírica y no sólo en la teoría. Ello requiere definir la operación que lleva a cabo la reproducción de la sociedad y su diferenciación del entorno. Para ello Luhmann elige el concepto de comunicación.

Definimos a la comunicación de dos formas: 1) por su estructura temporal, y 2) por su contenido. En lo primero la comunicación es vista sólo como un acontecimiento, y esto es paradójico porque ¿cómo un sistema, que requiere estabilidad, se puede componer de acontecimientos que son por definición eventos volátiles? Se vinculan a un momento y luego desaparecen. Goethe ya había reflexionado sobre la imposibilidad de asir el instante, pero a pesar de ello el argumento se sostiene, puesto que si -por ejemplo- cada palabra que dijéramos se mantuviera en cambio de desvanecerse, en pocos segundos se generaría un ruido insoportable que volvería imposible la comunicación. El sistema tiene que desaparecer momentáneamente para volver a ser generado o reestructurado. Ello es prueba para Luhmann de la insuficiencia del concepto sociológico tradicional de estabilidad, que reposaba sobre la idea de estructuras compuestas por partes invariantes de un sistema, lo que generaba a su vez el añejo debate entre teorías conservadoras y progresistas en torno al cambio de estructuras.

Con el planteamiento de Luhmann cambia todo, puesto que los acontecimientos -por ser tan breves- no pueden cambiar, pero tampoco permanecer y las estructuras sólo sirven para vincular un acontecimiento con otro, asegurando la permanencia y reproducción del sistema. Por eso es relevante hablar de capacidad de conexión o de enlace, porque las estructuras se determinan por su capacidad para establecer nexos. Ya no se refieren a invariantes, sino a operaciones y a enlaces. No podemos repetir frases, sino decir frases nuevas, en un discurso más o menos coherente. Para eso debemos definir lo que vamos a decir que podemos o no decir, lo que exige tener nexos gramaticales y semánticos y saber reconocerlos. Se da una estabilidad dinámica de acontecimientos que cambian constantemente, pero que pueden establecer un contexto y un nexo. Y por eso requerimos también de una teoría de la evolución -como veremos más adelante- puesto que el sistema se vuelve cada vez más complejo con el tiempo.

Desde este último punto de vista es asombroso que la comunicación se dé en sociedades complejas. Esto es posible por la tecnología y la evolución de los medios de comunicación. A diferencia de lo que sucedía en sociedades primitivas, en que la comunicación sólo se podía dar cara a cara, por el contacto directo entre emisor y receptor, las tecnologías avanzadas permiten una elasticidad en el tiempo que disocia emisión y recepción. (La primera revolución es la de la escritura: alguien leerá luego lo que escribo ahora). Pero además, en una sociedad de tecnología avanzada, para entender una comunicación (deportiva, política, etc.) se debe tener cierto conocimiento especializado, si no se queda excluido de la sociedad.

En el segundo aspecto arriba referido, el del contenido de la comunicación, Luhmann también propone romper con la tradición de que la comunicación es difusión de información. Ello supone que se trataría de una transmisión, por lo que habría dos estaciones distintas, o dos personas distintas, pero también organizaciones o sociedades enteras establecidas como receptores y emisores. La metáfora es la de que la comunicación transporta algo. Pero, en primer lugar, el ser humano es parte de la comunicación aunque no hable o no pueda hablar de sí mismo, o aunque aporte una información mínima (aparte de que lo que puede decir ya está preseleccionado por el sistema de comunicación mismo). Por eso los individuos quedan fuera del sistema de comunicación que es la sociedad. Los individuos no pueden comunicar: sólo la comunicación comunica.

Tampoco se puede transmitir en el sentido de pasar algo de un lado a otro. Lo que se comunica no se pierde, se multiplica, se da una generación de redundancias o abundancia de posibilidades de información, porque luego de la comunicación entre A y B se puede preguntar lo mismo que sabía A, a A y a B. Esta riqueza se pierde teóricamente si se apela a un concepto de transmisión.

Entonces ¿cómo definir la comunicación? Luhmann retoma una distinción de la lingüística de Karl Bühler, incorporada a la teoría del "speech act" o acto de habla. (Habermas e -cuya teoría es muy distinta de la de Luhmann- también la maneja al mencionar los tres elementos de la comunicación.)

Se distinguen tres funciones o actos en la teoría del acto de hablar. Luhmann los ve como parte de una síntesis: a) la información o datos contenidos en la comunicación; b) la notificación (mitteilung) o componente expresivo de la comunicación, acto comunicativo por excelencia; c) la comprensión, que también incluye la incomprensión, dado que la comunicación tiene grandes dificultades para controlar si se ha comprendido correctamente o no, pues para dilucidar esto se tiene que aplicar la comunicación a sí misma. Nos interesa la incomprensión porque el problema de la comunicación y por tanto de la sociedad es cómo seguir adelante, cómo reproducirse, y para ello es necesario en primer lugar hacer una distinción entre información y notificación. Si esto no se logra, sólo se puede percibir un comportamiento; se da una percepción pero no una comunicación. En segundo lugar, si la comunicación se realiza hay que ver qué se hace con ella, si se acepta o rechaza, si se dice sí o no. Esto no está definido en el concepto mismo de la comunicación. La comunicación es necesaria, pero la aceptación no. Por eso hay comunicación sin sentido orientada al conflicto.

Esto nos lleva a la idea central de autopoiesis o capacidad de ciertos sistemas de reproducirse autónomamente, inclusive al margen del consenso, puesto que la comunicación no se reproduciría si todo se enfocara al consenso. Si no existiera la relación "sí-no", no quedaría nada que decir y el sistema moriría. (En el mismo sentido, si no hubiera posibilidad de no pagar, la economía no se sostendría).

La teoría de la comunicación

Abundemos en la teoría de la comunicación. Dentro de la teoría de los sistemas sociales vistos como sistemas autopoieticos, ella es esencial en dos aspectos: 1) el de los medios técnicos de la comunicación, y 2) el de la creciente improbabilidad de la comunicación en sociedades complejas.

Retomemos la idea expresada: una comunicación termina con la comprensión y puede ser aceptada o rechazada, como resultado de la codificación del lenguaje que permite que todo lo que puede afirmarse puede también negarse. Tal sistema existe históricamente, en primer lugar, en el marco de una comunicación oral entre presentes en los que hay fuertes controles, porque uno ve a las personas con que habla y se percata de inmediato de las reacciones a lo dicho. Esto se modificó paulatinamente al nacer la escritura. Cuando se añadió la imprenta se determinó un umbral que en Europa generó la conciencia de que la comunicación se desarrollaba explosivamente por la separación entre los momentos de emisión y recepción. Pero esto también significaba que desaparecían los controles de la interacción. Ya no era necesario tomar en cuenta en la comunicación las reacciones de los presentes, sencillamente porque ya no hay presentes en muchas comunicaciones. El que escribe se aleja de la interacción y por eso se considera descortés leer en presencia de otros. [6]

Si recordamos que la comunicación tiene dos formas de recepción -"sí" y "no"- es obvio que con la escritura y más aún con la imprenta es dable esperar un aumento explosivo del "no", porque al no estar los interlocutores frente a frente no funcionan los mecanismos interpersonales de control del rechazo. ¿Cómo se neutraliza entonces la probabilidad del "no", que se constituye en una improbabilidad de la comunicación y por tanto en una amenaza a la reproducción de los sistemas sociales que se basan en la comunicación? Para Luhmann esto se da por el desarrollo progresivo de nuevos medios más sofisticados de comunicación, que él llama "medios de comunicación simbólicamente generalizados", una expresión tomada de Parsons aunque con sentido diferente. El tema obliga a una investigación histórica, ya que como veremos en éste y los siguientes apartados, la información histórica es el material empírico a que apela Luhmann para probar científicamente sus afirmaciones teóricas.

El primero de los medios citados es la religión como descripción compartida, que hace que una historia del mundo y de las reglas de comportamiento sea generalmente admitida. La presión de la escritura obliga a una religión de más alto nivel cultural. Se cree que los propios dioses escriben (y así surgen "religiones del libro", como el judaísmo, el cristianismo y el Islam) y a la vez el enfoque mágico primitivo de la religión con su arbitrariedad se reduce y aparece el dios "bueno" que disciplina su conducta con códigos orientados a lo positivo, similares a los códigos morales de los humanos. La religión moralizada se emplea para contrarrestar la creciente probabilidad del "no"; se utilizan formas viejas modificadas para resolver problemas nuevos.

La tesis que se puede probar empíricamente es que ésta no era la única posibilidad de desarrollo, sino que hubo otros medios de comunicación simbólicamente generalizados aparte de la religión. Porque un símbolo es algo que se puede usar frente a distintas personas y se vuelve general cuando se aplica de igual manera a distintas situaciones. La ventaja práctica de la generalización simbólica evolucionada es que se pueden enfrentar diferentes problemas con diferentes medios, mientras que en la religión todo se enfrenta sólo con un dios y con una moral.

El gran campo de experimentación en tal sentido es la ciudad griega luego del alfabeto, una escritura fonética fácil de aprender y que se difunde ampliamente a través de los

siglos entre distintas capas de la población. No se sabe qué proporción de griegos ciudadanos sabía leer y escribir ni a partir de cuando, pero sí sabemos que una cantidad grande relativamente dominaba la escritura y la lectura.

Se desarrollaron entonces diferentes recursos simbólicos no coordinados por la religión. Entre los siglos VII y VI A.C. se introduce la moneda, un nuevo símbolo con el que se manejan toda la economía y el intercambio. Otro desarrollo se da en la estructura política, con el surgimiento de ciudades-oficinas públicas ("polis") en las que se toman decisiones en forma relativamente independiente de las grandes familias nobles que tradicionalmente dominaban. También se revoluciona el área del saber y en el ámbito de las relaciones humanas una nueva terminología se refiere a la intimidad.

Independientemente de la religión, surge así una diferenciación de tipos sociales basados en la escritura que aparecen como discursos, sin que se perciba que en realidad son sistemas distintos: la economía, la política, la ciencia y el amor (entre otros). Es bastante difícil observar la continuidad de esta historia en Roma y en la Edad Media, pero a inicios de la Edad Moderna surge la tendencia a diferenciar los mismos sistemas en forma clara, sobre la base de la terminología antigua.

La utilización del recurso simbólicamente generalizado de la moneda le da al sistema económico la posibilidad de expandirse y autonomizarse. En la política hay cada vez más organizaciones burocráticas basadas en el medio del poder, que se independiza de otros recursos como la tierra y se estabiliza jurídicamente. En la ciencia es fácil seguir la misma trayectoria del siglo XVI en adelante, con Bacon, Galileo y Newton, que buscan la verdad sin condicionarla a la religión y usan la escritura para estampar su conocimiento en correspondencia o en libros. También el amor, la intimidad, se desarrolla bajo la forma de amor pasional o romántico, centrado en sí mismo e independizado de las habituales estructuras familiares o patrimoniales.

Estas descripciones históricas a que apela Luhmann permiten verificar empíricamente la imagen de medios de comunicación que se van desarrollando en forma distinta, articulando el surgimiento de sistemas funcionales que corren por su cuenta, sin relacionarse: el amor no tiene que ver con la verdad, ni ésta con la política, o con la economía, etc. Hay sin duda interdependencias: la política necesita dinero por ejemplo, pero ello sucede porque los instrumentos simbólicos son diferentes. La independencia se refiere a la operación peculiar de cada sistema y la interdependencia a la necesidad que tienen los sistemas de que otros sistemas cumplan sus funciones específicas para mantener un entorno favorable a los primeros. [7]

Lo que busca Luhmann al comprobar la existencia y el desenvolvimiento de estos medios independientes y dirigidos por distintos caminos a evitar la probabilidad del "no" y el fracaso de la comunicación, es describir con una sola teoría el desarrollo empírico de la gran separación o diferenciación social que se produce a la par con esta historia. Para ello requiere, en primer lugar, definir la función de estos medios a partir de la comprobación de que el "no" es cada vez más probable desde que nace la escritura.

Todos los medios coinciden en un condicionamiento de la comunicación que se relaciona con expectativas comunicacionales. Si se quiere entrar en comunicación a nivel científico, hay que ofrecer métodos y teorías que permitan probar lo afirmado. Si se quiere establecer comunicación amorosa, hay que demostrar compromiso con el otro en todo aspecto que le interese. Y a nivel económico, ser capaz de pagar con recursos propios o créditos. Y en política, hacer ver que se cuenta con la posibilidad de imponer decisiones aunque haya oposición, o sea que se cuenta con poder.

Como siguiente paso de consolidación de la teoría habría que demostrar que estos medios sólo se usan en problemas específicos y no en general en lo cotidiano. Así el dinero sólo se emplea en situaciones de escasez, cuando lo que uno quiere adquirir también es necesitado por otros y el acceso a los bienes se da a costa de esos otros, lo que hace entrar a la escasez en circulación. En lo político, campo del poder, se imponen decisiones contingentes y por tanto arbitrarias que se prefieren a otras alternativas, con el resultado de que el que manda impone a otros su arbitrariedad. En el amor el medio es necesario cuando la comunicación social pasa por una individualización en que cada uno quiere imponer sus propias preferencias que no coinciden con las de los demás y el individuo, a pesar de eso, quiere ser amado. Así el amor se vuelve un medio para una comunicación idiosincrática. En la verdad (terreno de la ciencia) el medio sirve para alcanzar un conocimiento no plausible ni obvio, y por eso sorprendente.

En suma, la teoría de la comunicación de Luhmann se desenvuelve por medio de una especie de historia comparada de medios de comunicación, que permite relacionar cosas muy distintas -la verdad, la política, el amor, etc.- dentro de una perspectiva sorprendentemente unitaria de explicación social.

La evolución social

En la medida en que nos adentramos en la reflexión de Luhmann se plantea la necesidad de dilucidar dos aspectos: el de la evolución social y el del conocimiento. Nos concentraremos ahora en la evolución. Puede parecer a primera vista curioso que Luhmann le atribuya tanta importancia, al punto de considerar que la formulación de una teoría de la evolución sea el desafío crucial del programa actual de la teoría sociológica. La extrañeza se debe probablemente a que solemos asociar la idea de evolución social con el positivismo de fin de siglo y sus más negativas derivaciones ideológicas, como el mito de la superioridad racial o el dominio de los más fuertes, aunque de hecho, como explicación de la historia, el evolucionismo es muy anterior al positivismo y al darwinismo social. Anterior inclusive al surgimiento de las modernas ciencias sociales.

La importancia de la categoría de evolución en la obra de Luhmann tiene que ver con el peso que en ésta cobra la idea de diferencia. Luhmann opta, de partida, por una teoría de sistemas, y recordemos que un sistema no es más que una diferencia entre sistema y entorno. Pero además caracteriza a la sociedad moderna como compleja, siendo la definición más simple de complejidad la de una unidad diferenciada. La diferenciación, al igual que la complejidad, no son necesariamente parte de un proceso histórico rectilíneo. Puede haber regresiones en el proceso de diferenciación, así como puede haber destrucciones de complejidad. Pero campea la convicción de que en todo caso ambas se incrementan en el curso de la historia, siendo la diferenciación una consecuencia estructural de la evolución. El tema es tan importante y arduo, y la reflexión tan reciente, que Luhmann considera a esta parte de su teoría como preliminar y quizás destinada al fracaso.

Los aportes de la teoría sociológica acerca de la evolución le parecen confusos. Giran en torno a los conceptos de procesos y estructuras, con tendencia a enfatizar los procesos. Pero no está clara la idea misma de evolución. Se suele entender como una secuencia de períodos que va de la edad primitiva a la era industrial. Se clasifican épocas históricas sin explicar cómo se pasa de una a otra. En biología, en cambio, el panorama es más claro. Podemos adoptar el criterio de Darwin de distinguir tres funciones: 1) variación, 2) selección y 3) estabilización, así como la idea de excedente, no menos fundamental, dado que implica que sólo algunas de las muchas posibilidades de evolución y mutación se concretan. Y también la relación ecológica entre poblaciones y entornos, que evoca una concepción sistémica.

La biología tiene una ventaja que pierde la sociología, y es que puede operar la teoría de la evolución en distintos niveles: la mutación se refiere a la célula, la selección al organismo y la estabilización a un pool genético. Pasando a teoría de sistemas, esto significa que existen distintos tipos de sistemas acoplados estructuralmente. En las ciencias sociales tenemos en cambio la idea de que la reproducción de los sistemas sociales se da por formas de sentido, y ello no permite manejar distintos niveles. Se podría intentar tomar la diferencia entre los tres tipos de sistemas sociales que conocemos: la sociedad global, la interacción personal y las organizaciones, pero esto no funciona como explicación histórica, porque en las sociedades más antiguas no había organizaciones y por tanto esta clasificación tampoco nos brinda una distinción de niveles.

Para subsanar el problema, Luhmann propone considerar en el primer nivel a los acontecimientos, que son, como ya vimos, eventos volátiles; en el segundo a las estructuras, que permiten asegurar enlaces, analizar identidades y acceder en forma recursiva al pasado o al futuro; y en el tercero a los sistemas, que son diferencias con el entorno, cada uno con sus problemas específicos de reproducción. Cada una de las tres funciones de la evolución la asignamos a estos tres niveles, con el resultado siguiente: 1) la variación social se da por los acontecimientos comunicativos: algo nuevo se comunica de inmediato y se pierde, 2) a no ser que ciertas estructuras lo seleccionen y lo reusen repetidamente 3) y si luego estas estructuras se pueden reproducir en sistemas, regulando su relación con el entorno, se produce la estabilización.

En este cuadro hay que reintroducir la visión histórica, porque la relación entre los tres niveles es distinta en sociedades tribales que en sociedades estratificadas con alto nivel cultural, o que en sociedades modernas y complejas. Así veremos que en el curso histórico las tres funciones de la evolución van despegando no en forma simultánea, sino sucesiva.

En la comunicación de sociedades elementales basadas en la interacción se pueden introducir variaciones por la negación y ello es fundamental. En las interacciones es molesto si alguien rechaza algo, pero a pesar de ello las sociedades tribales poseen estructuras que soportan y hasta intensifican los conflictos. Si existe la propiedad, un propietario puede acumular riqueza, pero la sociedad rechaza tal acumulación, y entonces hay fiestas u otros eventos que sirven para redistribuir la riqueza, cambiándola por estatus. Es como una especie de marcha atrás que impide distinguir entre variación, selección y estabilización.

Esto cambia en las sociedades estratificadas. Allí la religión funciona como una estructura que prohíbe o admite cosas -o sea las selecciona en términos morales- de modo que la variación social es regulada por una clase sacerdotal que la traduce a términos religiosos de una jerarquía del cosmos y los dioses. Pero no hay diferencia entre selección y estabilización, ya que siempre se prefiere a la estabilidad. Todo se ve orientado, ya que siempre se prefiere a la estabilidad. Todo se ve orientado por la voluntad de Dios (como en la ley judía) o por la naturaleza (en el contexto greco-romano). Se supone que los procesos tienen un fin determinado y llegan a su realización como estaba previsto.

Pero en la Edad Moderna, en la medida en que se desarrollan medios de comunicación y sistemas, se dan formas de selección que no aseguran estabilidad. Se pueden tener preferencias no estables como el lucro, por ejemplo. En la economía de mercado el criterio de selección del lucro depende de oportunidades no garantizadas. ¿Y dónde radica la garantía del orden político? Lo mismo en el poder, con el principio de la razón de Estado, que en el criterio de mayoría electoral según la teoría democrática. Pero si la razón de Estado se invoca sólo para sortear problemas momentáneos, o la democracia se

reduce a cómo ganar la próxima elección, la selección se vuelve inestable. Algo similar sucede con el amor cuando este se conceptualiza modernamente como amor pasional y por tanto inestable.

Esta característica presencia de la inestabilidad en la sociedad moderna exige el despegue de la tercera función, que es la estabilización. La estabilidad es una condición de reproducción del sistema bajo condiciones evolutivas de una alta variabilidad. En tales circunstancias, surgen sistemas especializados en la estabilidad. La economía productiva, por ejemplo, se ve mediatizada por el sistema bancario (situación que se ha acentuado en estos últimos veinte años, debido a la importancia de los nuevos mecanismos financieros, por encima de los productivos). Esta realidad se estabiliza dentro del sistema económico, con independencia de sus consecuencias sociales.

También en la política el cambio gobierno-oposición se estabiliza, eliminando la necesidad de que siempre gobierne el mismo partido. La estabilización del sistema político puede darse independientemente de la estabilidad de determinado aparato político, sea éste un partido u otro tipo de organización. Y en las relaciones íntimas se supone que con el amor puede haber muchas variaciones. Una pareja que se ama podría funcionar en muchas condiciones distintas si el medio del amor funcionara (aunque esta idea resulta excesivamente idealista).

Así formulada la teoría de la evolución no descifra de antemano un proceso que supuestamente transcurriría de acuerdo a una regla determinada como el progreso, la decadencia o la catástrofe. Tales hechos pueden ocurrir, pero no son el contenido de la teoría de la evolución. Esta sólo busca explicar el funcionamiento social sobre la base de operaciones actuales y en la dimensión histórica observa cómo hay estructuras de comunicación que se vuelven improbables, a la par que surgen nuevos medios que tornan probable la comunicación. No es una teoría de procesos, sino de morfogénesis.

Ahora bien, el problema de la sociedad moderna consiste para Luhmann en que la diferenciación funciona, pero en cierto punto se desploma, porque no se pueden separar tajantemente estabilidad y variación, ya que la primera depende paradójicamente de una variación constante. Y este es un dato muy extraño de la modernidad: la economía, por ejemplo, sólo puede ser observada mediante el registro de cambios constantes de precios e intereses de mercado; y el nivel de votos de los partidos varía, porque es la forma de aprovechar y mantener el consenso en las sociedades.

La teoría de la evolución también se aplica a sí misma, puesto que como descripción no es una forma estable de selección teórica. En años venideros se podrán generar descripciones distintas, porque la descripción teórica también está incorporada a la evolución y sólo se puede mantener estable a través de cambios.

La diferenciación social

La evolución conduce a nuevos logros y nuevas estructuras sociales y la diferenciación es uno de esos logros. En la tradición sociológica el concepto de diferenciación juega un rol importante, como lo demuestran la teoría de la división del trabajo o de la diferenciación cultural. Pero para Luhmann estas no son formas adecuadas de encarar la cuestión, pues para él lo decisivo es hablar de cómo en una sociedad, bajo la protección de límites exteriores que la separan de su entorno, se pueden formar nuevos sistemas sociales. No se trata de un todo que se divide en partes. Luhmann, es importante subrayarlo, se distancia de otros enfoques sistémicos anteriormente muy difundidos que apelaban a la distinción todo-partes para explicar la relación sistema-subsistemas, puesto que él se

afilia a la posición de que un sistema no es un objeto ni una parte sino, como ya señalamos, una distinción. [8]

¿Pero cómo reacciona la sociedad ante esta génesis interna de sistemas? Debemos recurrir también aquí a la prueba empírica que nos brinda la historia. La forma más antigua de sociedad de que tenemos noticia es la segmentada o tribal. Se formaban asentamientos distintos a veces con lazos de parentesco y en forma ficticia se establecían clanes o grandes unidades emparentadas que podían llegar a miles de miembros. Podían tener un orden territorial combinado con un orden de parentesco, y también una religión y antepasados más o menos gloriosos que garantizaban la unidad de la familia, tendiéndose así a suprimir los elementos que podían amenazar ese orden. En estas sociedades tribales puede darse también una diferencia entre centro y periferia o entre órdenes jerárquicos. Tales diferenciaciones se dan como respuesta al problema estructural de regular las desigualdades, de encontrar un orden que mantenga la unidad de la sociedad aún al precio de sancionar la desigualdad.

Pero la diferenciación se puede volver a diferenciar. Así se dan distinciones tribales en el campo, división del trabajo en la ciudad, estructura nobiliaria con casamientos endógenos que aísla a los nobles como estamento, etc. Y surgen procesos como los que dan origen a un centro especializado en los imperios de China o de Egipto, o que reforman un orden nobiliario, como en la Europa medieval. Pero todo se basa en la idea de que la desigualdad es orden. Los hombres pueden ser iguales ante Dios, pero en la sociedad existe diferencia entre nobleza y pueblo.

Posteriormente la transición a la modernidad se da en forma irreversible, comenzando por Europa en los siglos XVI a XVIII. Surge una diferenciación funcional nueva que se concreta primero en el seno de la sociedad nobiliaria, pero con condiciones de éxito que son ya independientes del origen social. Para triunfar en economía ya no se necesitará ser gente rica de nacimiento, pues el éxito económico se basará en el comercio (y a la vez la burguesía compra títulos nobiliarios).

En el Estado territorial sucede lo mismo: se reclutan funcionarios independientemente de su procedencia familiar. Y la educación como la que imparten los jesuitas enrola a estudiantes de distinto origen social. En el arte, durante el Renacimiento, los artistas se aprecian por sus capacidades artísticas y no por su raíz familiar. Algo similar ocurre en el terreno de las ciencias, donde las universidades funcionan como unidades autónomas de enseñanza e investigación.

Hacia 1800 se adquiere conciencia de que ha surgido una nueva sociedad. El orden ya no dependía entonces, según Luhmann, de la jerarquía social, sino de sistemas funcionales en relación horizontal, sin jerarquía entre ellos, pero que eran a la vez desiguales entre sí, característica típica de la modernidad que llega a nuestros días. Este orden nace sin teorías, porque las descripciones sociales fraguadas en el siglo XIX se orientan más a explicar el predominio de la economía (clases sociales, división del trabajo) o del Estado (dominación). Son conceptos que tienen para Luhmann su importancia, pero fallan a la hora de explicar lo que para él es más característico de la sociedad moderna, que es el surgimiento de sistemas funcionales (arte, política, religión, economía, moral, ciencia, familia, etc.) autónomos entre sí, puesto que cada uno de ellos tiene una lógica de reproducción propia.

Hacia el siglo XVIII estas características de la sociedad moderna eran ya un hecho histórico, pero existía la dificultad de prever como iban a evolucionar. La teoría social de Luhmann establece en cambio ahora la hipótesis de que los sistemas funcionales son

autopoiéticos, diferenciados del entorno. Y al decir esto se intensifica la diferenciación funcional con recursos intelectuales provistos por la misma teoría.

La sociedad moderna se explica pues para Luhmann examinando esta diferenciación funcional. A su vez la diferenciación creciente del sistema de la sociedad respecto de su entorno suscita problemas nuevos que afectan a los componentes del entorno: la naturaleza sufre deterioro ecológico y los individuos se sienten cada vez más inconformes con la sociedad con la que se relacionan. Puesto que por su singular autonomía la sociedad es dependiente de este entorno y a la vez indiferente al mismo, amenaza con destruirlo destruyéndose simultáneamente a sí misma.

Este tipo de autonomía hecha de interdependencia e indiferencia del entorno, también se da en la relación entre sistemas funcionales. El sistema político no contempla muchas veces seriamente al sistema económico y por ello se arriesga a perder elecciones o a sufrir una revolución.

Los sistemas son cerrados, lo que los hace indiferentes, pero tienen también fortísimas interdependencias y la tensión se vuelve a resolver con más diferenciación. Por ejemplo, si los individuos sienten que la sociedad no colma sus expectativas, el tema de la dicha es incorporado al sistema social y a las discusiones políticas y culturales. Si la naturaleza se ve amenazada la cuestión ecológica ingresa también al sistema social, y así sucesivamente. Y en la sociedad en que se forman estos sistemas funcionales sin relaciones de jerarquía entre sí, no hay una cúspide sino alta volatilidad, sin control o ente central. Se puede pensar en mejorar muchos aspectos de esta realidad, pero no en zafar de la diferenciación funcional que es indisociable de la sociedad moderna.

La teoría de la autodescripción social

La teoría sistémica de Luhmann no depende de una teoría de la cognición trascendental o dogmática al estilo de Karl Popper. Su teoría cognoscitiva no se ubica por encima de la teoría de sistemas porque para Luhmann el conocimiento no es algo externo a la sociedad, sino que es una función de la sociedad. Por tanto, la teoría de sistemas es un logro social y la especialización de las ciencias, un logro de la teoría de sistemas. Pero no se trata de un simple cambio jerárquico de una teoría de sistemas que ahora se pone por encima de una teoría cognoscitiva, sino del uso de una figura que se llama cerradura autológica, que implica que las afirmaciones de una teoría de sistemas se tienen que poder aplicar a la sociedad y por ejemplo, es un producto de la sociedad que reflexiona sobre sí misma, pero también es la sociedad transformada o reformulada por la visión teórica que adopta (siempre que ésta, por supuesto, tenga difusión y capacidad de convicción, es decir, se convierta en una comunicación exitosa). La reflexión no es aquí una figura pasiva o exterior (dentro del esquema sujeto-objeto) sino un proceso interno del sistema que transforma al sistema. [9]

Por todo esto Luhmann habla de las teorías como autodescripción de la sociedad, lo que implica un doble desafío. Por un lado, contemplar esta perspectiva de inclusión social de la teoría en la propia teoría; por otro lado, asumir (e incluir también en la teoría) la imposibilidad de conocerse a sí mismo en forma clara y completa. Como ya dijimos, esto último conduce necesariamente al pluralismo teórico y al relativismo histórico.

El punto de vista tradicional, aún dentro de la teoría de sistemas, es el de que un científico, si está cognoscitivamente equipado para ello, puede reconocer a un sistema por su naturaleza, porque ésta es algo dado y por tanto se puede acertar o equivocarse al conocerla. Luhmann descarta esto y en su lugar propone la teoría de autodescripción de

la sociedad. La autodescripción de la sociedad es la forma en que el sistema sociedad se diferencia de su entorno.

¿Cómo se relaciona la autodescripción de la sociedad con la estructura de la sociedad?
¿Qué ideologías o mitos produce una sociedad sobre sí misma? Para Marx o Mannheim, en una explicación clásica, la ideología se relacionaba con intereses. Luhmann acepta que se puede hablar de intereses, pero ello puede llevar a tautologías: es obvio que siempre habrá algún interés tras la ideología. Por eso prefiere reformular el tema relacionando autodescripción y semántica, lo que implica criticar a la semántica de la vieja Europa, cuyos contenidos han tenido una vida más larga que la de las estructuras sociales en que se generaron, convirtiéndose así en otros tantos obstáculos epistemológicos. Esta vieja semántica así en otros tantos obstáculos epistemológicos. Esta vieja semántica ya no tiene mayor sentido, en opinión de Luhmann, pero contrastarla con su "contracara" moderna -la autodescripción de la sociedad- mantiene cierto interés. Para ello, al igual que en temas anteriores, Luhmann adopta como método de indagación el de una historia comparada.

En una explicación muy simplificada, la vieja semántica se relacionaba con jerarquías como las nobiliarias y la moderna con una sociedad estratificada. La vieja semántica suponía que había centros de conocimiento que ofrecían La vieja semántica suponía que había centros de conocimiento que ofrecían un saber correcto: lo cierto era cierto, y de ahí que la ontología basada en la dualidad ser-no ser se orientara preferentemente a lo que es. Esto bastaba para una comunicación cotidiana que suponía una descripción en la cual lo que dice el que dice vale por igual para todos. Por eso la filosofía que culmina en Hegel se remite a la unidad, a pesar de que Kant con su filosofía trascendental ya había cuestionado aspectos de tal visión. Las teorías, se admitía, podían producir síntesis subjetivas, pero ello no negaba el que hubiera un acceso correcto o verdadero a la realidad.

Un segundo aspecto tenía que ver con la ya mencionada relación entre todo y partes, cosmología de la que hay distintas versiones, y que en su momento acarreará un importante avance analítico. En esa descripción se incorpora una estructura de dominio: Aristóteles dirá que en donde hay partes hay que distinguir lo que es dominado y dominante. No es que el todo domine a todas las partes, sino que hay una relación de partes dominantes y dominadas. En la Edad Media esto derivará a la distinción de partes que representan al todo: el príncipe representa al todo y los nobles, intereses. Se da a la vez una idea de representación y otra de participación. El hombre concreto participa en la sociedad; hombres, familias, barrios son partes de la ciudad, la ciudad es parte del reino, etc. Se trata de una jerarquía de inclusión.

Con la fuerte legalización de la sociedad desde el siglo XI la relación todo-parte se interpreta como derechos y obligaciones. El derecho es derecho natural porque es natural en las cosas el distinguir partes dominantes y dominadas. La tesis sociológica de Luhmann es que eso hacía justicia a una sociedad nobiliaria igualmente limitada. Según la condición social había distintos derechos y obligaciones y era atentar contra la sociedad y la moral alterar ese orden.

A partir de los siglos XVI a XVII se trata de remediar estas figuras, como demuestra la doctrina moderna del contrato social, que considera que la sociedad es una estructura artificial basada en necesidades del hombre como limitar la violencia que puede ser amparada por el mismo derecho natural. Así, la doctrina del derecho natural es reinterpretada, distanciándose de la cosmología y orientándose a una visión evolutiva.

Del siglo XVIII resulta una semántica novedosa, pese a que las palabras (como "derecho natural") sean las mismas del pasado. Según Luhmann esto se explica por una transición de la sociedad estratificada a la sociedad diferenciada en sistemas funcionales especializados. La conciencia de estar en este mundo nuevo hace eclosión hacia 1800, pero no hay una teoría ajustada a dicha realidad, porque nos encontramos aún entonces en una fase preliminar y la sociedad no se puede observar a sí misma sino cuando llega a una cierta maduración.

Por eso hay en esa época autores que trabajan con una idea de sujetos. La misma, según Luhmann no es adecuada, pero tiene la ventaja de ofrecer un reaseguro trascendental en un período de cambios dramáticos, afirmando que si las personas actúan pueden llegar a resultados, independientemente de los condicionamientos sociales. Hay una reducción tranquilizadora a los actores, a los seres humanos, y se pierde la perspectiva de la sociedad.

De este círculo, dice Luhmann, no se sale. Lo heredó la sociología y no fue capaz de liberarse con otra forma de pensar. Pero esta autodescripción de la modernidad y el concepto de lo moderno no funcionan. Por eso es también confuso el concepto de posmodernidad, que es una versión de los intelectuales que quieren captar el final de lo moderno en la semántica, pero sin observar las estructuras sociales que nos indican que la modernidad no ha terminado, porque existen aún los sistemas funcionales que la caracterizan (otra vez: economía, política, ciencia, religión, etc.).

¿Podrán los sociólogos presentar una teoría alternativa de la sociedad que a la vez sea autodescripción de la sociedad? La ironía y la dificultad de la tarea radican en que para ello los sociólogos deberían entrar en competencia con los medios de comunicación masiva, porque lo que sabemos sobre el mundo ha llegado hasta nosotros no por percepción inmediata (excepto una pequeña parte) sino por algún medio masivo (libro, periódico, televisión, etc.). Aún las percepciones directas están condicionadas por conocimientos previos brindados por los medios: si visitamos los restos del muro de Berlín nuestra experiencia estará condicionada por la información que hemos recibido acerca de su significado histórico. Los medios seleccionan y orientan la información.

¿Podemos con la sociología competir con los medios? Para ello la teoría sociológica debería ser tratada como un lenguaje natural, lo que para Luhmann quiere decir que los conocimientos sobre la diferenciación funcional, que es el quid de la sociedad moderna, se deberían reimportar a la sociología. Esto es lo que llama "autología", que significa que no estamos por encima de la sociedad para reflexionar sobre ella, pero sí podemos en cambio "reflexionarnos" en ella. Es decir, representar a la sociedad dentro de la sociedad pero sin tratar de comprobar a la sociología tal como es o como fue con validez para todos (o para siempre). En el terreno de lo cognoscitivo la teoría social de Luhmann se inclina así por un constructivismo radical, abandonando la idea tradicional de representación de la realidad.

Pero el problema es más complejo y tiene dos niveles: en primer lugar la teoría social debe probar su cientificidad, lo que significa que los sociólogos no deben trabajar (como a menudo hacen) en forma excesivamente imaginativa o emotiva; en segundo lugar, debe competir no sólo con los medios de comunicación masiva, sino también con otros sistemas que igualmente tratan de producir una autodescripción convincente de la sociedad. Porque el concepto general de autodescripción no excluye el que coexistan varios conceptos de autodescripción. Hablamos de "lenguaje policontextual", para señalar que hay muy distintas estructuras con sus respectivos sistemas de valores, cuando se quiere explicar a la sociedad: la política, la ciencia, la religión, etc. Porque la sociedad es para sí misma opaca y en las autodescripciones se tiende a seleccionar

algunos aspectos a la vez que se descartan otros. En las llamadas sociedades tradicionales siempre hubo esa diferenciación entre las culturas funcionales y la cultura del pueblo (los pescadores del sur de China no sabían de Confucio; los campesinos medievales desconocían la idea de los tres órdenes del imaginario feudal). La idea de que habría una autodescripción principal y de que a partir de ella se articulan diferentes autodescripciones posibles, deriva por tanto del concepto mismo de autodescripción.

TEXTO

Y dada esta amalgama surge finalmente la pregunta de si se podría llegar a una autodescripción competitiva desde el punto de vista de los de abajo. Esta es para Luhmann una teoría y una preocupación principalmente de los intelectuales, puesto que en su opinión los oprimidos, en vez de generar espontáneamente una autodescripción de la sociedad, a menudo prefieren expresar su malestar con una acción física visible (asaltando, consumiendo drogas, sublevándose colectivamente, etc.), la que no se puede extrapolar a toda la sociedad. Pero hay una atención muy elevada de los intelectuales a esta problemática social, que sólo podría fraguar seriamente si los lados oscuros de la sociedad se pudieran integrar a su descripción por medio de una teoría científica. Más Luhmann es escéptico al respecto, pues la experiencia pone en evidencia que muchas descripciones intelectuales del pasado, movidas por simpatías y emociones, culminaron en construcciones sociológicas de dudosa científicidad.

CITAS:

[*] Profesor-Investigador de la UAM-Xochimilco.

[1] Sobre esta obra ver Gonzalo Varela (1992).

[2] Un importante léxico especializado de la década pasada ni siquiera contiene la voz "sociedad"; la voz "acción", por supuesto, encabeza el volumen. Los autores, que en otros temas hacen gala de flexibilidad y apertura intelectual, se preguntan con un dejo de desdén que sentido tiene hablar de "la sociedad en su conjunto". Ver Raymond Boudon y François Bourricaud, (1982).

[3] Estos problemas obviamente no han escapado a los autores enrolados en la perspectiva individualista metodológica. Véase por ejemplo, Jon Elster y Aanund Hylland (1986). Y para quienes se plantean a la acción racional individual como base de la explicación social, la duda debe llegar, como es lógico (y como descubriera Freud hace tiempo) al mismo tópico de la coherencia de la conciencia. Ver, entre una abundante literatura, Jon Elster (1985), Howard Margolis, (1982) y, sobre todo, Isaac Levi, (1986).

[4] En El sistema social (1984:28-29). Parsons definió a una sociedad como un sistema social específico que cuenta con todos los requisitos para sobrevivir independientemente, por más que pueda tener relaciones de interdependencia con otros sistemas parecidos. Evidentemente esto no es lo mismo que el concepto de país o de estado nacional, pues no todos los estados cuentan con las condiciones para su independencia. El problema recae en la delimitación de la diferencia entre dependencia e interdependencia; una crítica parecida se ha dirigido al mismo Luhmann cuando trata de diferenciar entre la autonomía (o autopoiesis) de los sistemas funcionales y su interdependencia de otros sistemas sociales (ver G. Varela, op. cit.).

[5] No todos los sistemas tienen la capacidad de reproducirse a sí mismos, pero algunos sin duda la tienen: la sociedad, la vida, la conciencia, y tal vez en el futuro la cibernética. Esta posibilidad es denotada por los conceptos teóricos de autorreferencia (capacidad de

actuar sobre sí mismo) y autopoiesis (capacidad de crear los elementos para la propia reproducción).

[6] Recordemos que para Luhmann (a diferencia de otros sociólogos) la interacción es sólo aquella relación que se da cara a cara, en la presencia de las personas, y no la que puede entablarse entre personas o sistemas que están a distancia.

[7] Véase el final de la nota núm. 4, más arriba.

[8] O, dicho en términos más difíciles de entender, un sistema es una parte de una distinción sistema-entorno, que a la vez es esa distinción sistema-entorno, puesto que la distinción de que forma parte el sistema se reproduce en su interior. Esta idea que desafía a la teoría lógica de las descripciones tal como fuera establecida por Bertrand Russell, debe mucho a la filosofía de Edmund Husserl y, sobre todo, al concepto de reentry o reingreso, formulado por el matemático George Spencer Brown. Así como la teoría de Luhmann demanda dilucidar aspectos cognoscitivos, lleva también a replantear cuestiones de lógica.

[9] El lector entonces se preguntará por qué hablamos de Luhmann (o de cualquier otro escritor) como un autor, si su teoría debería entenderse como un producto estrictamente social. Recordemos, en respuesta, la peculiar teoría de la acción de Luhmann, que nos diría que en el sistema de la ciencia los autores son otras tantas personas, puntos de adjudicación o soportes empíricos de la comunicación científica.

BIBLIOGRAFIA:

Alexander, Jeffrey (1988), "El nuevo movimiento teórico", en Estudios sociológicos, No. 17, El Colegio de México, mayo-agosto.

Boudon, Raymond y Francois Bourricaud (1982), Dictionaire critique de la sociologie, Presses Universitaires de France, París.

Elster, Jon y Aanund Hyllan (comps.) (1986), Foundations of social choice theory, Cambridge University Press, Cambridge.

Elster, Jon (1985), Making Sense of Marx, Cambridge University Press, Cambridge.

Elster, Jon (comp.) (1985), The Divided Self, Cambridge University Press, Cambridge.

Habermas, Jürgen (1987), Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Madrid.

Luhmann, Niklas (1991), Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general, Universidad Iberoamericana, México.

Luhmann, Niklas y Raffaele de Georgi (1993), Teoría de la sociedad, Universidad de Guadalajara, Universidad iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara.

Levy, Isaac (1986), Hard Choices, Cambridge University Press, Cambridge.

Margolis, Howard (1982), Selfishness, Altruism and Rationality, Cambridge University Press, Cambridge.

Parsons, Talcott (1984), El sistema social, Alianza Universidad, Madrid.

Varela, Gonzalo (1992), "Niklas Luhmann en México", en Estudios sociológicos, No. 30, El Colegio de México.