

Teoría de sistemas y posmodernismo*

Niklas Luhmann

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR
JOSÉ LUIS GONZÁLEZ CALLEJAS**

Presentador: En nombre del director, es un gran placer dar a ustedes la bienvenida a esta conferencia del profesor Niklas Luhmann, la cual forma parte de un ciclo que marca el centenario de la Escuela de Economía de Londres. Nos sentimos muy honrados de que la primera visita del profesor Luhmann a esta institución sea en esta ocasión tan especial. Ya que nos ha visitado, esperamos que vuelva a hacerlo a menudo.

Nuestro conferencista es demasiado conocido como para que requiera de una presentación elaborada: ha sido profesor en la Universidad de Bielefeld desde su fundación y sus escritos le han otorgado un lugar preeminente entre los teóricos sociales contemporáneos.

Todos, creo, estamos intrigados por el título que el profesor Luhmann ha elegido para su conferencia de esta mañana: *Teoría de sistemas y posmodernismo*. A medida que disminuía la confianza en la capacidad del trabajo de [Karl] Marx, [Émile] Durkheim y [Max] Weber para producir una comprensión exhaustiva del mundo social, comenzaron a surgir una serie de propuestas. Una

* La conferencia "Systems Theory and Postmodernism" fue impartida por Niklas Luhmann el 17 de marzo de 1995 en The Old Theatre, The London School of Economics. Audio disponible en: <https://digital.library.lse.ac.uk/objects/lse:dak709yaz>. La transcripción fue realizada por José Luis González Callejas, posteriormente fue revisada por Johannes F.K. Schmidt, y, finalmente, fue editada por Nico Buitendag. La traducción al español y las notas corrieron a cargo de José Luis González Callejas.

** Profesor investigador, Departamento de Relaciones Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

de ellas implicó una rigurosa, incluso austera, revisión de la teoría de sistemas –y es la ruta que asociamos predominantemente con el profesor Luhmann–.

Otra ruta está representada por algunos proyectos no acotados y eclécticos de deconstrucción, agrupados bajo la etiqueta de posmodernismo. A primera vista, existe cierta distancia entre estos dos programas, incluso la sensación de que cualquier intento de mezcla generaría turbulencias –aunque el título de la conferencia del profesor Luhmann quizás sugiera algún vínculo–. Lo invito ahora, profesor Luhmann, a que nos disipe esta intriga. Gracias.

Niklas Luhmann: Muchas gracias por su amable presentación y, a la Escuela, gracias por la invitación. No estaba seguro de qué tipo de tema debería elegir para esta conferencia y opté por tomar un título de moda: posmodernismo. Aunque con la moda tenemos nuestros problemas: no estamos seguros si estamos en el inicio o en la cima de la moda, o bien, en su declive. Creo que la discusión sobre la posmodernidad ya tiene cierta amplitud, de modo que podemos saber qué se quiere decir y qué se define como posmodernismo. Mi impresión es que la discusión ha ido disminuyendo un poco o está repitiéndose –alimentándose de sí misma ignora algunos esfuerzos intelectuales similares más allá de este tema–. Y así, el título de mi conferencia debería llamar la atención sobre las capacidades de, por ejemplo, la ciencia, algunas fórmulas, quizás la poesía, para hacer cosas similares que no son visibles en la estrecha discusión sobre la sociedad posmoderna.

Aunque debo comenzar con algunos comentarios personales: originalmente no tuve ningún interés por esta literatura sobre la posmodernidad y tenía varias razones para no emplear demasiado tiempo en leer toda esta literatura. La primera razón para no leer sobre la posmodernidad fue que me parecía una discusión puramente semántica, sin ninguna referencia a las estructuras y a las realidades operativas de la sociedad moderna. En mi opinión, sólo se trataba de una charla intelectual y de un intento de dar sentido mediante una mezcla de tomar distancia con respecto a la realidad o de descripciones intelectuales de descripciones anteriores, y esto no era de mi agrado.

Luego hubo otras cosas, por ejemplo, en una reunión con [Jean-François] Lyotard, expresó sin rodeos que *La condition postmoderne*¹ no era uno de sus mejores libros y que no estaba seguro de si el título *posmodernidad* (tomado de la arquitectura de fines de la década de 1970), era apropiado para la filosofía o para todo tipo de movimientos intelectuales en nuestros días.

¹ Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.

Luego, traté de ver si podíamos subsumir ciertos desarrollos en diferentes campos (digamos la economía, o el derecho, o la política, o las escuelas, etc.), bajo la distinción moderno/posmoderno y tener una especie de sincronicidad temporal en el sentido de que el cambio de moderno a posmoderno se encontraba en la década de 1920, o en la de 1940 o en la de 1970, en todos los campos –aunque esto claramente no fue posible–.

Por el contrario, encontré que los desarrollos modernos en todos estos sistemas funcionales son más o menos continuos y, si hay discontinuidades, no están dentro de un período y son muy distintas en diferentes sistemas. Así, podría preguntarse si la economía típicamente monetaria entró en una nueva fase con este tipo de comercio derivado y, si sería posmoderno, que la gente pensara que podría prescindir de la industria durante algún tiempo viviendo simplemente de manipular el dinero de otros. Esto fue lo que sucedió a finales de los setenta o en los ochenta.

Ahora, si nos fijamos en las escuelas, ¿qué es lo posmoderno en su desarrollo? Todo el mundo tiene que ir a la escuela y así ha sido al menos desde el siglo XIX. Tratamos de movilizar capacidades vía las escuelas, pero ¿cuándo comienza la era posmoderna en las escuelas? Es difícil de decir. Si [la escuela] tiene demasiadas reformas y una reforma necesita una especie de falta de memoria (una especie de olvido del por qué las reformas anteriores no tuvieron éxito), entonces hay que olvidar esto y comenzar una nueva reforma –lo cual sucedió en Alemania aproximadamente en los años sesenta–. Y podemos verlo también en el campo político: ¿qué es el posmodernismo? ¿Es la retórica política como sustancia del discurso político, de la comunicación política? La desconfianza en el Estado constitucional liberal y el esquema que permite distinguir partidos ¿es esto posmoderno?

Entonces, mi impresión general fue que donde había continuidad era sobre todo en la diferenciación funcional y en el alto grado de dinámica y autonomía de los sistemas funcionales, lo cual significa que los sistemas funcionales explotan su libertad o su autonomía y crean problemas para sí mismos y para otros sistemas. Pero esto es justo lo que podríamos esperar de una teoría de la sociedad moderna, por lo que no tenía ningún sentido para mí establecer un período “posmoderno” después de la sociedad “moderna”.

Luego, revisé algo de la literatura sobre la posmodernidad y no encontré ideas muy relevantes. Una, por supuesto, es que no hay un símbolo unitario, ni un *metarécits* –no sé cómo lo llamen en inglés, metanarración, creo–. No hay un símbolo universalmente aceptado, ningún símbolo consensuado de

la unidad del sistema, aunque sí varias descripciones. Ese es el punto de Lyotard y me pareció interesante. Pero entonces la pregunta es –y entro en esto en unos minutos– ¿cómo pudo suceder esto y qué significa?

Después, está la idea de la tradición no vinculante. La tradición ya no es vinculante. Pero entonces, encontramos esto ya en época muy temprana, en parte en el siglo XVII, por ejemplo, en las teorías jurídicas del siglo XVII, en el área del *common law*, la idea de que no se podía fundar la validez del *common law* en la legalidad de la inmigración normanda a Gran Bretaña. En el siglo XI fue ya discutido en su momento: si había derecho a tomar la Corona Británica o no, pero esto no podría ser la base para entender el *common law*, porque allí se trata de la sabiduría de generaciones, de toma de decisiones y del sucesivo refinamiento de los instrumentos –lo que en realidad constituye la primera racionalización del *common law*. También tuvimos en Alemania la discusión sobre si la introducción del derecho civil era (o no) un estatuto del Imperio, del emperador Lotario. La primera historia del derecho alemán en el siglo XVII señaló que esto es sólo un desarrollo y, curiosamente, el último capítulo de este tipo de investigación fue sobre la Reforma. Entonces, hay una especie de historicidad y un correlato con la idea de reforma, una tarea permanente para reformar la ley. La idea de la tradición no vinculante en el siglo XVII ¿es posmoderna o no?

Entonces, el único caso en el que pude encontrar un significado claro fue en la arquitectura. Teníamos el estilo moderno, un estilo de simplificación altamente reductor y, por tanto, moderno. Y luego, en la década de 1970, [encontramos] la idea de que el edificio debe estar abierto al medio ambiente y debe tener contacto con otros edificios, con las calles y con el espacio que lo rodea, y no sólo ser un monumento reductor de simplificación y forma, sino también debe apelar a diferentes gustos de perspectiva, diferentes tipos de educación de las personas, diferentes tipos de expectativas sobre lo que es una buena forma: una mezcla de estilos, posiblemente... Y, así, hay una clara ruptura en la década de 1970 y, hasta donde yo sé, Lyotard tomó el término posmodernidad de la arquitectura.

Aunque si se mira la poesía o la novela, etc., no se encuentra una distinción clara entre la era moderna y la posmoderna. Hay mucha discusión sobre esto: si hacemos una distinción entre modernismo y modernismo tardío y posmodernismo, y cómo los autores encajan en este esquema –aunque esto es poco claro–.

Entonces, en general, no encontré ningún sentido en trabajar con este tipo de teoría de la sociedad posmoderna, o intelectualidad posmoderna,

filosofía, o lo que sea; hasta que me di cuenta de que mi propio trabajo estaba asociado con el posmodernismo y esto me causó una especie de sorpresa.

En septiembre de 1994 tuvimos una reunión en la Universidad de Indiana, en Bloomington: *Posmodernismo y Teoría de Sistemas*². Sólo para aclarar o discutir por qué me había negado obstinadamente a describir la sociedad moderna como una sociedad posmoderna, usando una teoría posmoderna para hacerlo. Entonces, elijo el tema de esta conferencia a partir de esta sorpresa y propongo la siguiente reflexión: qué está pasando, ¿qué tienen que ver mis propias ideas y la literatura a la que normalmente me refiero (por supuesto más formal que la poesía) con la posmodernidad? Y si es así, ¿por qué el marco de discusión de la posmodernidad es tan estrecho que ha ignorado los desarrollos, digamos, en la cibernética y la teoría de sistemas, en la teoría de la comunicación, en la observación de segundo orden, etc.?

Ahora, lo que quiero hacer es seguir la pista a la idea de que la posmodernidad tiene que renunciar a la simbolización de la unidad de un sistema, y en mi caso, de la sociedad. Aunque esto no es sólo una realidad presente, sino tiene una historia –y me gustaría llamar su atención y [dedicar] una parte de esta conferencia al desarrollo de la simbolización de la unidad en la sociedad moderna, e insisto: en la sociedad moderna.

Creo que el desarrollo comienza en el siglo XVII, cuando la vieja estructura jerárquica perdió su plausibilidad como naturaleza del organismo de la sociedad. Debería haber un grupo gobernante, debería haber nobleza y plebeyos, y también debería haber religión como condición para la unidad natural de la sociedad. Cuando la idea de aristocracia –especialmente en Francia– ya no fue plausible, en parte debido a la división de las confesiones religiosas; en parte, a la crisis de la aristocracia en los siglos XVI-XVII, a los problemas monetarios, etc. En cambio, debería erigirse una institución

² Luhmann se refiere a la conferencia: *La teoría de sistemas y la condición posmoderna*, realizada el 21 de septiembre de 1994 en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Indiana, Bloomington. Como base para la discusión y el intercambio, Luhmann eligió su texto: *El programa cognitivo del constructivismo y una realidad que permanece desconocida*, publicado en Wolfgang Krohn, Günter Küppers y Helga Nowotny (Eds.), *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution. Sociology of the Sciences*, Springer, 1989, pp. 64-85, doi: 10.1007/978-94-017-2975-8_5. La discusión se publicó más tarde en Katherine Hayles, Niklas Luhmann, William Rasch, Eva Knodt y Cary Wolfe, “Theory of a Different Order: A Conversation with Katherine Hayles and Niklas Luhmann” en *Cultural Critique*, núm. 31 (1995), pp. 7-36, doi: 10.2307/1354443. Posteriormente, se reimprimió en William Rasch. *Niklas Luhmann's modernity: the paradoxes of differentiation*. Stanford: Stanford University Press, 2000, pp. 169-194.

estatal, una institución de derecho positivo y nada más que eso –algo, pues, no natural–. Entonces, la idea de que la sociedad es por naturaleza jerárquica ya no convenció a nadie y se tuvieron que inventar sustitutos.

Creo que el primer sustituto fue la felicidad, en el sentido de que todos –independientemente de su condición– pueden ser felices en la sociedad, siempre y cuando estén satisfechos con su condición. Entonces, la felicidad para todos era una especie de argumento natural que atraviesa la jerarquía y era claro, incluso refiriéndose a una larga tradición teológica, que las personas de clase alta no son necesariamente felices –quizás incluso más infelices que otras personas porque sus aspiraciones al ser muy altas, su vida está llena de aburrimiento, *ennui* en Francia–.

Así que la primera idea fue la felicidad como posibilidad natural del ser humano, siempre que acepte ciertas condiciones de vida como invariantes y su propia posición en la sociedad. Alexander Pope sería un autor inglés representativo de este tipo de pensamiento y Molière en [el caso de] Francia.

Esto perdura hasta mediados del siglo XVIII y luego las cosas comenzaron a cambiar, y no tengo muy claro por qué; en parte, tal vez, por el impacto creciente de una nueva concepción de la propiedad, en parte, por el movimiento de cercamiento³ y, en parte, por la creciente maquinaria jurídica, nuevos estatutos, etc., y al menos desde la Revolución Francesa, por la idea de que la sociedad moderna no es simplemente una suma total de toda la felicidad o la infelicidad individual.

El individuo se convirtió en un punto importante en la discusión y, dado que esto era así, ya no se podía tener una idea uniforme sobre los individuos: los individuos son individuos, son diferentes. Por lo tanto, necesitábamos otro tipo de teoría de la sociedad. Creo que, en general, la solidaridad fue el siguiente *slogan* y pasó de la naturaleza a la moral, a un marco normativo. Primero, en los movimientos obreros, pero al menos hacia finales del siglo XIX la solidaridad, especialmente en Francia, era un término para describir la sociedad: la sociedad sin solidaridad *no podría ser* sociedad. Debería haber integración, debería haber un mínimo de consenso. *De la division du travail social* de Durkheim es una de las monografías que hace hincapié en este punto.

Aunque, luego, esto nuevamente se desvaneció de alguna manera y fue reemplazado por la idea de que el sistema político debería preocuparse por una similitud, no una igualdad completa, sino una similitud de condiciones de

vida para todos. De ahí, los países en desarrollo, el problema de los pobres, el problema de la población excluida. La Reunión de Copenhague⁴ es sólo otro ejemplo de este tipo de preocupación por las personas que sufren, que no tienen ninguna oportunidad en la vida, ni perspectivas, ni futuro, y que son víctimas de un desarrollo capitalista o moderno. Entonces, la *sociedad activa*, en el sentido de [Amitai] Etzioni⁵, fue la siguiente idea que dominó gran parte de la política social y la política de desarrollo de nuestro siglo.

Si, incluso en Manhattan, no se logró igualar las condiciones de vida –sólo habría que moverse de la Quinta Avenida a las Avenidas A, B, C, D, para ver la diferencia–. Si entonces esto no fue posible en Manhattan, ¿cómo podemos esperar que sea posible en una especie de marco mundial o global?

Esta idea está colocada en el plano normativo, en el plano de las preferencias. Los valores son indiscutibles, pero su realización es cada vez más problemática. Y si se revisan los comentarios sobre la *Reunión de Copenhague*, siempre se encontrarán todas esas hermosas y maravillosas ideas, pero ¿cómo hacerlas realidad? ¿Cómo proceder prácticamente en este tipo de igualación o similarización de las condiciones de vida? Entonces, a finales de este siglo, creo que debemos aceptar una sociedad sin felicidad, sin solidaridad y sin igualdad de condiciones de vida.

Luego se inventaron términos tradicionales: *sociedad civil*. Una especie de discusión tipo seminario (o discusión crítica) sobre los problemas como última posibilidad de mantener la unidad siendo críticos, simplemente tomando distancia, o marcando una diferencia entre las aspiraciones y las soluciones razonables y las realidades que se encontraron. De modo que la sociedad civil (o el movimiento comunitarista) ya plantearon de alguna manera la pregunta de si podríamos usar un símbolo de unidad como símbolo que neutraliza las diferencias dentro de la sociedad, y la diferencia como tal se convierte en el símbolo: no podemos afirmar la sociedad, no podemos aceptar la sociedad como es: la diferencia es la unidad.

Pero esta es sólo una forma de ver las cosas. Se refiere, por supuesto, a la estratificación –esta diferencia que la gente tiene en mente y este tipo de conversación sobre la felicidad, la solidaridad, la sociedad activa está referida a la estratificación, a la sociedad de clases, etc.–.

⁴ Luhmann se refiere a la *Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social*, celebrada en Copenhague del 6 al 12 de marzo de 1995.

⁵ Amitai Etzioni, *La sociedad activa: una teoría de los procesos sociales y políticos*, España, Aguilar, 1980.

³ Proceso de división o consolidación de campos comunales, praderas, pastos y otras tierras de cultivo en Inglaterra, desde el siglo XIII.

Pero hay otras formas de diferenciación en donde se tienen desarrollos similares. Si se observa a la sociedad como sistema funcionalmente diferenciado, también tenemos una especie de desarrollo en el sentido de un marco cada vez más normativo o utópico, y una dificultad creciente para colocar la esperanza dentro de las soluciones del problema de la unidad, o en las soluciones que sustituyen las malas consecuencias de la diferenciación por algo más o menos utópico.

Esta situación inició a finales del siglo XIX con la idea de la división del trabajo. Entonces se podía ver la diferenciación de funciones como una división del trabajo y esto significaba en ese momento, que hay una especie de plusvalía y una especie de esquema económico clásico o neoclásico, en el sentido de que si aceptamos la diferenciación funcional, si los políticos hacen política, y la economía genera ganancias, y el derecho toma buenas decisiones, y así sucesivamente: si todos hicieran su propio trabajo, los resultados serían mejores.

En economía esto significa el uso rentable del capital y el trabajo, aunque en la sociedad, ¿cuál sería la mejor situación como consecuencia de la división del trabajo? Durkheim no fue muy claro sobre esto, simplemente descubrió que la falta de solidaridad era el problema, y si pudiéramos compensar la división del trabajo con un nuevo tipo de solidaridad orgánica, entonces el problema estaría resuelto.

Durante el siglo [XX], el énfasis pasó de la división del trabajo a una teoría de la modernización que consideraba diferentes sistemas funcionales. En el sistema político debemos preocuparnos por las soluciones democráticas, maximizar el consenso y minimizar la fuerza en manos de los políticos; y en la economía debería haber una sociedad de mercado, debería haber un crédito disponible para encontrar el mejor momento para el consumo o para la producción; en el sistema educativo, debemos tener escuelas que utilicen la capacidad de los individuos para aprender y desarrollar sus propias capacidades naturales; en el sistema jurídico deberíamos tener un estado de derecho, o Rechtsstaat en el sentido alemán, que controle incluso al sistema político. La ciencia debe organizarse en torno a métodos y teorías, y no en torno a supuestos ideológicos o tópicos religiosos –y lo mismo aplicaría para el caso de los medios de masas–.

Así que la idea era que si tan sólo modernizáramos todos estos sistemas de funciones en un cierto tipo de orientación occidental, entonces el resultado sería una sociedad mejor en el sentido de que los sistemas de funciones se apoyarían entre sí: si tenemos buenas escuelas, tendremos buena mano

de obra, si tenemos una buena mano de obra, tendremos una mayor productividad, entonces podemos utilizar el dinero excedente para compensar los problemas sociales, y si tenemos una prensa libre y una investigación científica libre, estaríamos más cerca de descubrir la verdad y tener información exacta sobre el situación de nuestra sociedad, y así sucesivamente.

Esta idea no se elaboró mucho, sino simplemente asumió que si las dinámicas de los sistemas de funciones (que también son visibles si se compara la sociedad moderna con las sociedades tradicionales) se liberaran, entonces el sistema crecería –el crecimiento como el *fantasma* central de la sociedad moderna. Entonces todo sería mejor que antes, independientemente de si tenemos una idea regional sobre las tendencias convergentes, o si aceptamos que las regiones tienen diferentes rutas hacia una sociedad moderna.

Pero esto ignoró algunos hechos problemáticos: si los sistemas funcionales operan por sí mismos como sistemas funcionales clausurados en su operación, pueden crear problemas que no se pueden resolver en otros sistemas. Uno de los ejemplos es la ciencia. El caso de la energía atómica: los problemas de la bomba atómica como problema político y por supuesto los científicos dirían: “Bueno, podemos hacer esto y podemos mostrar esto otro” y, si es posible, es difícil resistirse a su uso, ya sea en términos económicos o políticos. Pero entonces, ¿cómo puede el sistema político regular el uso de la energía atómica o la posibilidad de una guerra atómica?

Y ahora, cada vez más, creo que tenemos una ciencia muy desarrollada sobre los problemas ecológicos, pero esto crea no sólo conocimiento, sino también ignorancia –y más ignorancia que conocimiento, especialmente si se quiere tener una idea sobre las consecuencias de los cambios–. Claro, [la ciencia] puede hacer una declaración sobre la situación química en la estratosfera tal como es, pero si se cambia un factor, ¿qué pasaría? El sistema político y el jurídico tienen la necesidad de cambiar un factor u otro, y deben conocer las consecuencias, pero cada vez más la ciencia dice: “bueno, no podemos saberlo, es demasiado complejo para el pronóstico científico”, y entonces, tenemos la experiencia y la desconfianza en la tecnología y en la ciencia en el plano social.

Podría seguir dando ejemplos como este: en el sistema jurídico de Alemania tenemos un Tribunal Constitucional que intenta desarrollar el derecho como potencial de control del Estado de bienestar. Pero el Estado del bienestar opera con fines, con una especie de objetivos, y en la dogmática jurídica tradicional es bastante difícil manejar fines. Entonces tenemos un cambio en la interpretación de los derechos humanos o derechos civiles que

va de los derechos subjetivos a los valores. Y si sólo se tienen valores, entonces el conflicto entre valores es evidente en cada decisión y se vuelve difícil ver cómo el juez decidirá el conflicto de valores, mientras que el marco subjetivo de los derechos subjetivos está mejor capacitado para dirigir la atribución del Tribunal Constitucional.

De modo que vuelve a presentarse el conflicto con el sistema político, y si la corte intenta mantener el nivel de control jurídico de la toma de decisiones políticas, se vuelve muy difícil hacer esto con instrumentos jurídicos confiables. Entonces, nuevamente, tenemos la cuestión de si los sistemas en su propia dinámica sobrecargan a otros sistemas, y de si hay un conflicto constante, o un cambio constante en las relaciones o interfaces entre diferentes sistemas funcionales, lo que hace que sea difícil ver esta sociedad como regla para las relaciones entre los sistemas funcionales.

Así que, de nuevo, tenemos la situación de que la idea de unidad se está desvaneciendo. Unidad en el sentido de estructura esencial, estructura interna de la sociedad, ya sea de rango, ya sea de división del trabajo. Y ahora tenemos exactamente esta situación a la que el posmodernismo reacciona de cierta manera, es decir: “bueno, ya no hay símbolo unificador, ya no hay *metarécits*”.

Pero creo que para un sociólogo sería más útil preguntarse si es la forma correcta de observar la sociedad como una unidad contrastada con diferencias internas, una unidad *a pesar de* la estratificación, *a pesar de* la diferenciación funcional. ¿Algún tipo de mismidad o identidad, algún tipo de consenso, algún tipo de integración debería ser necesaria *a pesar de* las diferencias? O si debiéramos ver la sociedad como diferencia. Y aquí es donde entramos en aguas teóricas difíciles y diferentes, pues ¿cómo podríamos decir que la sociedad es una diferencia? Si se quiere mantener que hay unidad, entonces tiene que marcarse el otro lado: ¿unidad distinta a qué? ¿Cómo podría organizarse, desarrollarse o tener una especie de evolución manteniendo una diferencia, en términos de qué? ¿Cuál es entonces la forma propia de operar? y ¿qué es lo que excluyen los límites de la sociedad?

En este punto, creo que podemos hacer ciertos tipos de proposiciones, ciertos tipos de ideas provenientes de desarrollos modernos de la teoría de sistemas, y en la parte final de mi conferencia me gustaría señalar este punto y mostrar algún tipo de posibilidades de investigación para desarrollar una teoría basada en la idea de que necesitamos la distinción: sistema/entorno. Necesitamos una especie de aparato teórico para explicar por qué se puede mantener esta distinción o esta diferencia como producto del funcionamiento de un sistema. O por qué es incluso probable (y casi sin

aspectos de catástrofe o de poner fin a la vida) en el campo orgánico de la comunicación, en el campo social, y cuáles son los problemas para mantener, reforzar y reproducir la diferencia que hace un sistema. Ahora bien, esto se acerca mucho a un desarrollo en la teoría de sistemas que, en varios planos, se centra en la distinción sistema/entorno. El sistema no es simplemente un todo o algún tipo de forma, o una *gestalt* que existe como tal y se caracteriza por la diferenciación interna (todo y parte), sino que vemos cada vez más que el sistema se mantiene a sí mismo manteniendo una diferencia y reemplazando el problema de mantener la diferencia o reintroduciendo el problema de mantener la diferencia *en* el sistema.

Podría dar un informe extenso sobre el desarrollo de esta idea dentro de la teoría de sistemas, desde la teoría de la vida como intercambio con el entorno, hasta una teoría de la organización con relaciones de *input/output*, y así sucesivamente. Simplemente no tengo tiempo para hacer esto aquí, pero querría señalar algunas discusiones *actuales* sobre estos problemas y las consecuencias que tienen.

Una discusión en la que cada vez se insiste más es la de la clausura operativa de los sistemas. La vida sólo puede reproducirse mediante la vida: existe una red dentro de una célula o dentro de un organismo, una red de productos del mismo sistema que hace posible y probable que continúe produciendo su propio producto o reproduciendo su producto a partir de su producto. El término “reproducción” originalmente significaba producción a partir de productos. Así que esta es la famosa discusión de la *autopoiesis* en biología y cada vez más también en las ciencias sociales: ¿podríamos imaginar un sistema a pesar de todo tipo de interferencias causales entre el sistema y el entorno? ¿Podríamos sostener que es operativamente clausurado en el sentido de que la organización autopoietica de la reproducción de los elementos esenciales del sistema, o [de] la reproducción de la posibilidad de reproducción está garantizada por el sistema como tal? ¿Podríamos afirmar que hay una especie de selección evolutiva en la que los sistemas autopoieticos se prueban en función de que puedan hacerlo o no?

A pesar del tipo de causalidad que siempre tenemos que asumir, un cerebro está operativamente clausurado debido a su propio lenguaje, pero si se corta la cabeza el cerebro se detendrá y así existen claras relaciones causales en relación con el cuerpo. Pero *a pesar de esto* tenemos clausura operacional, y yo tiendo a aplicar este tipo de idea de clausura operacional a la sociedad, viendo que la sociedad está cerrada en el plano de la comunicación. *Comunicación*, no acción.

La *comunicación* es el tipo de operación que produce la sociedad y la reproduce a partir de su propio producto mediante una especie de referencia recursiva a la comunicación previa, y una anticipación de posibilidades para la comunicación siguiente. No necesariamente consensual y, por supuesto, no razonable, pero de manera que produce siempre la posibilidad de decir o sí o no. Y de esta manera tomar una decisión (acepto o no acepto lo que se propone), y luego todos tienen una posibilidad de hacer sus propias declaraciones y continuar en tanto comunicación, reproduciendo siempre la diferencia entre el sí y el no, o el rechazo y aceptación de proposiciones.

Esta idea de clausura operacional atraviesa la antigua distinción entre sistemas abiertos y cerrados. La antigua distinción significaba simplemente aislamiento causal, los sistemas cerrados están causalmente aislados y por lo tanto decaen en la tendencia hacia la entropía, –pero los sistemas abiertos pueden manejar este problema–. Esta vieja distinción ya no es real, y la clausura operativa no significa aislamiento causal. Tengo que aclarar este punto y repetirlo para que quede claro, porque hay mucha confusión sobre esta idea. El sistema económico, por ejemplo, como sistema operacionalmente clausurado en el plano de los pagos, la comunicación por medio del dinero es el mecanismo autopoiético que mantiene la economía separada del derecho, de la política, de la ciencia, etc. Si se piensa así, entonces, por supuesto, se objetará: “¡Vaya!, pagamos por nada. Tenemos nuestros deseos, nuestras necesidades y nuestras referencias al entorno, y somos causalmente dependientes de la tecnología. Es simplemente una tontería decir: este es un sistema cerrado”. Pero *es* cerrado en el sentido de clausura operativa.

La idea del sistema cerrado como clausura operativa es el desarrollo más importante en la cibernética reciente de segundo orden, pero también del cálculo matemático de George Spencer-Brown, en Inglaterra. De acuerdo con esta idea es necesario compensar la clausura reintroduciendo (o copiando) la distinción sistema/entorno *dentro* del sistema. En el cálculo de las leyes de la forma de George Spencer-Brown, esto se llama una *re-entry* de la forma en la forma, y eso significa una distinción en lo ya distinguido. Esto es completamente claro en la teoría de sistemas: el sistema no sólo produce una diferencia que hace por sí mismo, por su propia operación, una distinción entre sistema y entorno. Copia lo que produce como una diferencia, como una distinción en el sistema, de modo que el sistema distingue entre autorreferencia y referencia externa.

La comunicación funcionará sólo si hace una distinción entre palabras y cosas. Si no se pudiera hacer esta distinción, simplemente no podría

comunicarse más. Si se confunde continuamente la *palabra* manzana con manzanas *reales* y tratas de comer la palabra, esto no duraría mucho, no sería autopoiéticamente posible.

Entonces, en cierto sentido, la distinción entre autorreferencia y referencia externa es una necesidad que significa que el sistema no puede llegar al entorno con su propia operación (no puede salir del sistema con su propia operación) esto sería simplemente una ampliación de los límites. Pero puede compensar esta imposibilidad utilizando una distinción interna: mente y realidad, o lo que sea.

En la fenomenología trascendental de [Edmund] Husserl es muy clara la distinción entre *noesis*, la conciencia de ser consciente, y los *fenómenos*, la referencia a los fenómenos, que no son hechos externos sino simplemente un correlato de la conciencia. No podemos tener conciencia sólo pensando: “soy consciente, soy consciente, soy consciente”. “¿Acerca de qué?”, es la siguiente pregunta.

Entonces, la idea de compensar la clausura mediante una especie de mecanismo de *re-entry* no es del todo nueva, pero las consecuencias son más o menos intrigantes y más o menos difíciles de aceptar. La consecuencia es que el sistema se vuelve intransparente o indeterminable por sí mismo. En el tratado⁶ de Spencer-Brown hay una especie de observación de que si se tiene una *re-entry* de una distinción en sí misma, entonces se tiene una indeterminación irresoluble, y lo interesante es que esta especie de intransparencia del sistema para sí mismo no se debe a que el entorno sea demasiado complejo. No se trata del esquema de variables dependientes e independientes, no es un problema de parámetros. Es incertidumbre creada por sí misma, es intransparencia creada por sí misma; un problema creado por sí mismo, que sólo puede resolverse *dentro* del sistema. Y la forma de salir de este tipo de incertidumbre creada por sí misma yace en el uso del tiempo. Utilizar el tiempo en un sentido bastante nuevo: hacer una diferencia o distinción entre futuro y pasado, pasado y futuro, y ubicar todo tipo de operaciones en el momento en que tienen lugar en un presente que vive de una diferencia entre pasado y futuro.

Se necesita, por un lado, la función de la memoria; de alguna manera la memoria debe estar presente y no sólo ser una especie de uso ocasional de la experiencia pasada para propósitos presentes, no una especie de memoria:

⁶ George Spencer-Brown, *Laws of Form*, Londres, Allen & Unwin, 1969.

“Bueno, ayer compré esto, pero ¿dónde lo olvidé? ¿Qué hice ayer? ¿Cómo llegué del aeropuerto a la ciudad y cómo puedo volver? Tengo que recordar el camino”. Esto es bastante ocasional. Pero este nuevo tipo de función de memoria es una función que forma parte de toda operación. Si algo nos resulta familiar, “sé que puedo beber agua”, “no recuerdo la ocasión en la que aprendí a beber agua”, es el tipo de familiaridad que limita el marco para el futuro.

Entonces aparece la función de memoria en un lado, y la función de oscilación, en el otro. Oscilación en el sentido de que siempre debes hacer distinciones y puedes cruzar los límites. Si tenemos la distinción de, digamos, comportamiento bueno/malo (si queremos ser virtuosos), no podríamos evitar la posibilidad de no ser virtuosos, de ser adictos a los vicios. Entonces, este esquema virtud/vicio es un esquema oscilatorio: no se puede tener un solo lado. Siempre tienes ambos lados y tienes la posibilidad de cruzar, y esta posibilidad de cruzar todo tipo de distinciones es el indicador de este futuro.

Ahora podría comenzar a comparar este tipo de idea temporal, distinción de pasado y futuro. La memoria, por un lado, y la oscilación, por el otro. Y luego comparar esto con nuestro concepto tradicional de tiempo como medida de un proceso, como una especie de cronología, una especie de sistema numérico. Tenemos los miércoles o los viernes y estamos en esta fecha, por lo que la continuidad del tiempo está garantizada por la distinción entre estados móviles e inmóviles, por una especie de flujo, una especie de flujo del tiempo que presupone, entonces, que no todos y no todo está en el mismo plano de movimiento. Esta es nuestra idea europea tradicional del tiempo y creo que con esta teoría de sistemas nos estamos acercando a una idea del tiempo completamente diferente, basada en la pregunta: ¿quién hace la distinción? ¿Cuándo hacemos una distinción entre pasado y futuro? ¿Y cuál es la garantía de que mañana hagamos la misma distinción entre pasado y futuro si tenemos una memoria diferente y si preferimos distinciones diferentes para la oscilación entre un lado o el otro?

Entonces, la idea de tiempo se vuelve relativa a la idea del observador que observa el tiempo. Ese es el tiempo visto por la distinción de antes y después, de pasado y futuro, y de memoria y oscilación. Pero ¿qué está disponible como memoria y qué tipo de distinciones se utilizan para la oscilación? ¿Es verdadero/falso, o malo/bueno, o más/menos, o útil/inútil, o cosas bastante personales? ¿Debería viajar a Londres o a Oslo? Y si no puedo estar en ambos lugares al mismo tiempo, tengo que tomar una decisión y oscilar entre dos posibilidades.

Entonces, todo esto depende de una idea del observador, que es el último referente al reactualizar la memoria y elegir una distinción para la oscilación futura –lo que incluye distinguir la distinción–. Si somos políticos interesados en tener el poder y tener un cargo, prodigar poder, por así decirlo, o si somos científicos y pensamos en términos de teorías y la demostración de la verdad, o si somos una familia y tenemos interés en mantener a nuestra familia y organizar todo en torno a la vida familiar, vecinos y gusto, y solución de problemas internos, y así sucesivamente.

Este es el último punto y esa es la pregunta: ¿qué es la realidad en este tipo de pensamiento? Si no se tiene contacto con el entorno, si no se puede alcanzar el exterior con sus propias operaciones, si no se puede pensar fuera del cerebro o su conciencia, y si no puede comunicarse con, digamos, las sustancias químicas, decirles, [por ejemplo]: “bueno, cambien por favor sus efectos venenosos y su contaminación”. No es posible dirigirse a las sustancias químicas y luego esperar a que obedezcan o que no obedezcan –es posible que ni siquiera entiendan–. Si tenemos este tipo de clausura operacional debemos internalizar el aspecto de la realidad, en el sentido de ¿qué es entonces la realidad?

Tradicionalmente, la realidad es siempre, al menos desde [Immanuel] Kant, el resultado de una prueba, utilizando la resistencia del exterior, el *Ding an sich*, como fuerza de resistencia: si no funciona, no funciona. Y entonces no conocemos las razones y tenemos que construir nuestras propias ideas acerca del *por qué* no funciona, pero que no funcione es un impacto del entorno en este sistema. Pero si no podemos comprobar si funciona o no, porque sólo tenemos operaciones internas, ¿cuál es entonces la realidad? ¿Qué se entiende por realidad en este tipo de teoría? Y creo que no debemos renunciar a la idea de resistencia, sino que debemos colocarla *en* el sistema y decir que es el resultado o la solución de un conflicto interno; resultado de una resistencia de las operaciones del sistema contra las operaciones del mismo sistema –por lo que hay una resistencia de la comunicación *contra* la comunicación–.

Si presento una teoría y todos sacuden la cabeza: “No, eso es inaceptable”. Y siempre encuentro resistencia a la comunicación, entonces es una especie de prueba de realidad dentro del sistema, sin tener en cuenta las preguntas externas, puramente en el nivel de la comunicación. Y esto tiene que ver con la teoría de la memoria que traté de esbozar justo antes, por lo que la memoria es la posibilidad de resistencia contra nuevas ideas, nuevas irritaciones, nuevos impulsos, nuevos problemas. Siempre tenemos que verificar si funciona dentro de nuestro marco de memoria, porque no hay

otra verificación. Por cierto, esta es de nuevo una fórmula de Paul de Man: resistencia del lenguaje contra el lenguaje. Y esto se refiere nuevamente a la literatura posmoderna, pero el trasfondo es completamente diferente.

Ahora un comentario final: si nosotros, como sociólogos, ofrecemos una idea tan complicada y en gran medida inverosímil o difícil de concebir sobre la sociedad, sobre el mundo, sobre los sistemas en general. ¿Podríamos contribuir a la autodescripción de la sociedad moderna? ¿Podríamos esperar que los sociólogos influyeran en la forma en que las personas piensan sobre la sociedad, sobre el mundo, sobre la modernidad? O ¿es esto –ya que la teoría es tan abstracta–, tan complicado, tan inusual de aceptar, que contradice todo lo que damos por sentado en la vida cotidiana, o no podríamos tener este tipo de idea?

Soy bastante escéptico sobre muchos tipos de discusiones y también del relativo aislamiento de este tipo de teoría de sistemas autorreferenciales en el discurso intelectual de las últimas décadas y las dificultades para explicarlo. Soy bastante escéptico sobre si pudiéramos competir con lo que los medios de comunicación normalmente presentan como el mundo de la sociedad, con preferencia por la integración moral, por los valores morales, por hombres buenos y malos, por la acción, por las personas y los eventos catastróficos, por nuestra conciencia cotidiana normal de la sociedad y el mundo moderno, y por los problemas ecológicos. Todo está tan determinado por los medios de masas que sería difícil competir con ellos. Pero esto no significa que no podamos escribir una mejor teoría de la sociedad moderna, incluso si esto es sólo con fines sociológicos, para mejorar las teorías en nuestro campo científico especial. Y creo que, si podemos hacer esto, esto ya es mucho. Muchas gracias.

Presentador: El profesor Luhmann estará encantado de responder a algunas preguntas. Tenemos algo de tiempo, nadie va a entrar aquí ahora.

Participante: [inaudible]. Me pregunto un poco sobre el problema de la indeterminación ... qué tipo de teoría ... toma esta idea de oscilación ...

Niklas Luhmann: Tengo en mente dos autores diferentes, que se conocen mutuamente. Uno es el cálculo matemático de Spencer-Brown, un estudiante de [Bertrand] Russell, que comienza con la indicación: traza una distinción, de lo contrario, no podrás indicar nada. Tienes que distinguir lo que indicas de todo lo demás, al menos del estado no marcado del mundo que lo rodea.

Y luego la idea de *re-entry*. Es una paradoja oculta, porque, si la distinción reingresa en sí misma, es, por un lado, la vieja distinción la que reingresa en

sí misma, pero, como la distinción que ha reingresado en sí misma, es ya diferente, así que es una paradoja. En cierto sentido creo que la solución de la paradoja es, para Spencer-Brown, la idea de que no se podía usar la aritmética o el álgebra tradicionales para resolver este tipo de problemas: hay que ir al campo de las funciones secundarias, al campo de los espacios imaginarios, los números imaginarios, etc. Y luego, se corta la expectativa de que los números se refieren a realidades que se pueden contar, y se tienen problemas irracionales dentro del cálculo matemático, y ya no se pueden usar las formas tradicionales, y no se va mucho más allá de esto.

La indeterminación irresoluble es una fórmula. En este contexto también está claro que no es irresoluble porque está fuera del sistema. Se trata de un problema autocreado por la *re-entry*, pero no hay una indicación clara de cómo no se puede tener un cálculo. Y la oscilación, en el sentido de Spencer-Brown, es simplemente oscilación entre lo marcado y lo no marcado, se marca algo, y no se puede, por la marcación, ignorar el hecho de que hay un espacio no marcado o un estado no marcado del mundo que lo rodea. Hay algunos comentarios sobre que nuestras observaciones dividen el mundo en dos partes y la unidad ya no es visible, pero que no haya indeterminación irresoluble significa que no hay cálculo disponible dentro de las cosas tradicionales.

Y la otra referencia es Heinz von Foerster. Tiene una colección de ensayos, en inglés: *Observing Systems*⁷, donde hace una distinción entre máquinas triviales y no triviales. Las máquinas triviales son aquellas que, si se las provee el mismo *input* y la misma función de transformación, obtienen el mismo *output*; y si no es así, entonces la máquina necesita repararse: hay algo mal en la máquina.

Entonces, si dices, A: la máquina hace: clac, clac, clac, clac, y resulta 1, y si dices B: clac, clac, clac, clac y [resulta] 2, y si vuelves a decir A, entonces resulta de nuevo 1; y en las máquinas no triviales este ya no es el caso. Estas son máquinas autorreferenciales que usan su propio *input* como *output*, sin distorsión debida a efectos del entorno, sin algo nuevo,

⁷ Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside, Intersystems Publications, 1981.

⁸ Véase: Alan M. Turing, "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem" en *Proceedings of the London Mathematical Society*, vol. s2-42, núm. 1, 1937, pp. 230–265, doi:10.1112/plms/s2-42.1.230. Alan M. Turing, "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem. A Correction" en *Proceedings of the London Mathematical Society*, vol. s2-43, núm. 1, 1938, pp. 544–546, doi:10.1112/plms/s2-43.6.544.

eso es una Máquina de Turing⁸ en cierto sentido, y estas máquinas no son confiables (unreliable) porque, por ejemplo, si recibes una pregunta de tu profesor y das la respuesta, puede ser correcta o incorrecta, pero entonces si la pregunta se repite, entonces preguntas: “¿por qué hace la misma pregunta una vez más?” y luego no das la respuesta, pero preguntas: “¿qué significa para nosotros, siempre las mismas preguntas?”. Así que tienes un nuevo estado de ánimo producido por la repetición y te vuelves poco fiable. Y la idea de la educación es interesante, Heinz von Foerster dice que el sistema educativo trata de educar máquinas triviales: siempre dando las respuestas correctas a las preguntas, pero debemos educar a personas poco fiables, que siempre han tenido la idea de que podrían inventar algo nuevo –si el contexto es aburrido o si tenemos nuevas ideas, ¿por qué no cambiar de opinión?–.

Y luego, en este nivel de las máquinas no triviales y la falta de confiabilidad de sus modalidades operativas, se plantea la cuestión de cómo tener una idea de la educación, cómo tener una especie de teoría de la toma de decisiones. Una de las ideas es que la toma de decisiones necesita decisiones sólo en el caso de problemas indeseables, de lo contrario, está claro, el asunto se aclara. [Otra idea tiene que ver con] cómo hacer frente constantemente a los problemas indeseables *mediante* decisiones. Las razones, expresadas matemáticamente: Si se tiene una *re-entry* o un *output* como *input* del sistema, el sistema explota en posibilidades –no sé la forma exacta de cálculo–, pero si se tienen cuatro *inputs* y cuatro *outputs*, y si se introducen los *outputs* como *inputs*, se obtiene un número astronómico de posibilidades, y nadie podría (ni el sistema como tal) y ningún observador externo puede *saber* qué es lo que hará. Y tenemos esto, creo, también en la literatura romántica. Jean Paul dice, por ejemplo: “No podrías hacer un pronóstico de tu propia voluntad”⁹. La voluntad no es pronosticable: no puedo decirlo, no puedo fijar mi voluntad para el mañana.

Presentador: Hay tres preguntas más esperando.

Niklas Luhmann: Sí.

Presentador: Maravilloso.

⁸ «Ich weiß wohl, der Mensch kann weder seine Freuden noch Leiden erraten, noch weniger kann er sie wiederholen, im Leben oder Schreiben». Jean Paul, *Leben des Quintus Fixlein, aus funfzehn Zettelkästen gezogen*, ed. por Sabine Straub, Berlín, De Gruyter, 2013, Fichero 11, doi: <https://doi.org/10.1515/9783110303711>.

Participante: A la vieja usanza eligió un título: *Estructura y Semántica Social*¹⁰, para un par de sus recientes antologías. ¿Por qué lo hizo? y ¿qué significa “estructura social” en este contexto?

Niklas Luhmann: En parte, esto es una reformulación (o redescipción) de las ideas clásicas de la sociología del conocimiento. Los estados y medios semánticos: ideas, conceptos o palabras, tienen un uso determinado y se refieren a las condiciones sociales, y cuando éstas cambian, cambian también los usos y las estructuras sociales. Y el punto de la distinción entre este tipo de sociología del conocimiento y la clásica: Marx, [Karl] Mannheim y, por tanto, también la de la *Science [Studies] Unit* de [la Universidad de] Edimburgo¹¹, no está simplemente en el interés o el poder, sino en las formas de diferenciación.

En estos ensayos –más o menos largos– abordé cuestiones históricas como el concepto del tiempo, las ideas sobre el amor apasionado y la razón de Estado. La idea es que la semántica cambia, casi todos los conceptos cambian durante los siglos XVII y XVIII como respuesta a una nueva forma de diferenciación, de una transición de la diferenciación estratificada a la diferenciación funcional, y esto tiene que ver con el trabajo de historiadores en [la Universidad de] Bielefeld como [Reinhart] Koselleck, quienes afirman que en el último tercio del siglo XVIII cambiaron todos los conceptos sociales y políticos en Europa a raíz de la Revolución Francesa.

Pero esto es sólo una observación histórica: es una descripción, pero no una explicación. ¿Por qué ocurrió así? En esa antología intenté mostrar que, si tenemos un cambio radical en el patrón dominante de diferenciación interna de la sociedad, entonces los intereses cambian, el poder cambia, el concepto de interés se inventa en este tipo de transición, o bien, adquiere un nuevo significado. De modo que el otro lado real de la distinción no es el interés, sino la diferenciación social.

Participante: Me interesó que se preguntara, hacia el final [de su conferencia], si era realmente posible influir en el pensamiento humano *vis-à-vis* estas complejas teorías sociológicas. Desde mi campo de investigación organizacional, podría decirse que usamos algunas ideas muy diluidas y

¹⁰ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980, Tomo 1.

¹¹ Luhmann se refiere a la Unidad de Estudios Científicos de la Universidad de Edimburgo, fundada en 1964 por David Edge. Sus investigaciones examinan la construcción social del conocimiento científico.

simplificadas del pensamiento sistémico, pero en realidad las hemos usado para intervenir en el mundo. Estoy pensando en [inaudible], el trabajo de von Forrester en la dinámica de sistemas, el trabajo de [inaudible] en la metodología de subsistemas que intenta basarse en el trabajo de Husserl. Y mi pregunta es: ¿estas actividades ofrecen una esperanza más práctica de crear una cosmovisión más profunda y sistémica? Si lo hacen, ¿la sociología debería estar más interesada?

Niklas Luhmann: Existen dos posibilidades al respecto. La primera es si esto no está ya en el nivel de las teorías más recientes de los sistemas autorreferenciales, y si tenemos simplemente la necesidad de simplificar, o [bien], dentro del desarrollo de la teoría de sistemas en la dirección del pensamiento de segundo orden de la autorreferencia incorporada en los sistemas. Y esta es la cuestión, o un tipo de respuesta, y creo que deberíamos reformular la configuración aquí como un tipo de cibernética en estos términos más recientes, pero luego la pregunta en mi experiencia es que de hecho es posible, especialmente en el trabajo de consultoría empresarial, para utilizar ideas autopoieticas, y utilizar el constructivismo y la terapia familiar de [la Escuela de] Palo Alto¹².

El consultor desconoce la realidad y tiene que utilizar determinadas pruebas o determinadas prescripciones para ver si esto tiene un valor de diagnóstico. Si la receta no funciona, está un poco más informado sobre la realidad antes de llevarla a cabo. De lo contrario, funcionaría y entonces las cosas irán bien y las suposiciones de fondo están de hecho en el nivel de este tipo de cibernética de segundo orden, de este tipo de epistemología constructivista.

Tengo reuniones regulares con terapeutas familiares y consultores de negocios, y ellos intentaron trabajar con este tipo de pensamiento, pero luego, el punto interesante es que *no pueden* comunicar sus ideas de fondo, no pueden *convencer* a una empresa normal de qué es un sistema autopoietico. Entonces, necesitan la teoría para generar ideas, pero el nivel de lenguaje es diferente: dentro del grupo, dentro del equipo, dentro del mecanismo educativo interno de los terapeutas familiares, o consultores de negocios, que se mezclan mucho más hoy en día. Pero, de hecho, este tipo de pensamiento influye en *este* campo.

¹² Luhmann se refiere a las investigaciones psicológicas desarrolladas, entre otros, por Gregory Bateson, Donald deAvila Jackson, Jay Haley y John Weakland, en torno a los sistemas familiares.

Pero pienso en la política, lo cual formó parte de mi vida. Fui miembro de comités gubernamentales y había formidables restricciones en el uso del lenguaje en este tipo de comités de trabajo. Hay ciertos espacios, ciertas posibilidades de acceso más inmediato en un trabajo terapéutico o de consultoría, pero dudo que eso influya en la idea que el público o la gente normal tiene sobre las condiciones de vida modernas.

Presentador: Arriba en el balcón.

Participante: Gracias. De hecho, creo que esto es una continuación de la pregunta anterior y de lo que acaba de decir. Me estaba preguntando sobre su escepticismo hacia las ciencias sociales y sus posibilidades de relacionarse con la sociedad. Una forma diferente de formular el problema es que todos tengamos una imagen de nosotros mismos acerca de la sociedad, decidimos si concebimos nuestra sociedad como libre, igualitaria, democrática o lo que sea. Y en contra de esto, tal vez se podría decir que las ciencias sociales podrían llegar a una visión bastante diferente del tipo de sociedad en la que vivimos, y que los avances en el conocimiento tal vez podrían apartarse de esa comprensión común y cotidiana sobre cómo es la sociedad. Y me preguntaba si estaría de acuerdo en que podría haber algún conflicto entre los dos y que, en ese sentido, podría haber algún tipo de influencia de uno sobre el otro, en lugar de que los medios de comunicación quizás nos abrumen con su comprensión del tipo de sociedad en que vivimos.

Niklas Luhmann: No negaría la posibilidad. Prefiero decir que se trata de una especie de problema aleatorio. Quizás algo tenga éxito, quizás algunas ideas [no lo tengan]. He encontrado políticos en Alemania que utilizan el término: *kontingenz prevention* (gestión de contingencias) sin saber qué significa contingencia y qué resultados se pueden esperar de la gestión de contingencias.

A nivel retórico hay cierta influencia. Y creo también que hay algunas rutas que son más probables que otras. Mi experiencia ahora es, por ejemplo, las discusiones sobre ética. Me invitan todos los años a tres, cuatro, cinco conferencias sobre ética: ética ecológica, ética bancaria, sobre cualquier tipo de ética, y no veo la ética. Quiero decir, veo el intento de formular reglas, pero esto es un tipo de cuestión parajurídica. Pero no tiene nada que ver con Kant, ni con [Jeremy] Bentham, ni con ningún tipo de tradición ética académica. Normalmente uso en estas discusiones la distinción bueno/malo, o bueno/perverso, y digo, bien: ¿Es esta distinción buena o mala? Y podría decir: “Bueno, la ética es buena, ¿por qué sería mala? Por supuesto que es buena. Hacer una distinción entre lo bueno y lo malo es bueno”.

Pero entonces eres responsable de las consecuencias. Si las distinciones deben hacerse en disputas étnicas o religiosas, normalmente propongo que es malo hacer una distinción entre lo bueno y lo malo. Como en el paraíso: estaba prohibido hacer esta distinción. Y ahora, para usar términos morales, simplemente es del más alto grado de inmoralidad formular la distinción desde el otro lado y luego, es una especie de truco diabólico para evitar restricciones éticas en el comportamiento, o lo que sea. En el contexto de un congreso de teología en México incluso me preguntaron si tenía contacto cercano con el diablo. Y dije, no. “¿No tiene contacto?”, y respondí: “no, soy el diablo”. Entonces, si te refieres a cuestiones de moda como la cultura, la ética, etc., es difícil llegar a un nivel de reflexión que use una especie de teoría observacional.

Creo que necesitamos una respuesta mixta a su pregunta, y el pronóstico es muy difícil. En mi vida, la asesoría política fue muy decepcionante, en parte porque no me importaba el apoyo del partido, y no se podía hacer nada sin un buen apoyo del partido, al menos en Alemania. Y el acuerdo con mis amigos políticos fue que debería abstenerme de entrar en los comités y más bien tratar de desarrollar mi propia teoría y no pasar todos los viernes en Bonn.

Participante: Habló acerca de la autopoiesis en un sistema vivo. Me pregunto si encontraría algún problema con respecto a esto, porque presupone ese tipo de regresión infinita, que la vida comienza por la vida. Pero si se toma la teoría evolutiva moderna, hay distintos puntos en el tiempo en los que los que lo no vivo puede convertirse en vida. ¿Cómo podría abordar ese problema físico en el contexto de los sistemas autopoieticos?

Niklas Luhmann: No soy competente para responder a esta pregunta en el campo de la biología, pero mi impresión es que la teoría de la autopoiesis simplemente ignora la pregunta del comienzo, en parte porque la pregunta es ¿en qué momento se vuelve realmente autopoietico un sistema y cuál era el estado anterior? El estado anterior no tiene una función explicativa para la comprensión. Por ejemplo, ¿cuándo entró en uso el ADN¹³ en el mecanismo vivo? Esto no explica gran parte de las estructuras biológicas, porque entonces se trata de una cuestión de evolución. Establece una especie de posibilidad evolutiva libre y libre bajo la única restricción de que no debe interrumpir la autopoiesis, y toda la distinción de formas vivientes no depende del comienzo, no es una especie de estado original que explica las cosas posteriores.

¹³ Ácido desoxirribonucleico.

¹⁴ N. Luhmann, *Organización y decisión*, México, Herder/Universidad Iberoamericana, 2010.

Mi interés se centra en trasladar esto a los sistemas sociales y decir que la comunicación es autopoietica en el sentido de que sólo se puede comunicar, no un solo acto sin actos previos y posteriores, sino sólo referirse a la comunicación previa. Y luego, está la pregunta: ¿cuándo, por ejemplo, un sistema de funciones se vuelve autopoietico? Por ejemplo: ¿cuándo se vuelve *realmente* autopoietico el sistema jurídico, en el sentido de que crea sus propias premisas? Mi idea sería que necesita una especie de desarrollo evolutivo. Una especie de preparación de la sociedad, para que el ordenamiento jurídico interprete los esfuerzos, comience a funcionar de manera autopoietica ya que puede utilizar hábitos previos, costumbres, *en tanto* derecho. Los cuales no estaban, en tanto derecho, separados de la religión, por ejemplo.

Y lo mismo ocurre con la economía monetaria: cuando la gente inventó la acuñación de monedas en el siglo VI a.C., no lo hizo pensando en un mecanismo de intercambio. Pero tan pronto como se adaptó como tal, las posibilidades de los intercambios económicos explotaron y entonces se podría interpretar el antiguo mecanismo de crédito en las casas de comerciantes *como* económico. Pero antes era simplemente algo doméstico. Así que la redescipción de la historia dentro del sistema autopoietico adapta la historia de los estados previos al *supuesto* de que el sistema *siempre* fue autopoietico.

Participante: Mi pregunta se refiere de nuevo a la aplicabilidad de su enfoque de la teoría de sistemas. Ahora me refería a la información de la sociedad [inaudible] y decía que la teoría de sistemas puede tener cierta comprensión de los procesos [inaudible].

Niklas Luhmann: Sí. Creo que, en parte, es útil evitar la suposición de que algunos estados de la sociedad son naturalmente buenos. Podríamos evitar la idea de que la sociedad de mercado es superior. Véanse los problemas que tenemos, por ejemplo, los sistemas financieros nacionales, y sugerir que la responsabilidad de la toma de decisiones, de la elección de estructuras, va más allá de la idea de que hay buenos principios y malos principios; la planificación es mala y así por el estilo.

Tuve una discusión interesante con un chino. Estuvo en la embajada en Bonn y luego fue ministro para el desarrollo económico, no sé [a qué se dedica] ahora en China. Aceptó una disertación sobre la autonomía de la ciencia e incluso la financió desde China. Entonces la discusión fue la siguiente: “¿Por qué hizo esto? ¿Por qué pensó en la ciencia como un sistema?”. Pues bien, dice: “multiplicaríamos por cuatro el producto nacional bruto hasta el año 2000. Tenemos claro que esto necesita una base científica. Entonces, trabajamos durante cuatro o cinco años para hacer ciencia y luego aplicarla

a la economía”. Y luego mi pregunta fue, qué tan grande pensaba que era el porcentaje de la aplicación de la ciencia, y su respuesta fue “100 %”. Dije: “Bueno, estamos acostumbrados a pensar en términos de 15 o 18 o 20% como resultados científicos utilizables”. Y dijo: “bueno, eso es un desperdicio capitalista, nosotros no hacemos esto, tenemos que aprender”. Y luego, mi pregunta fue: “¿Cómo se puede hacer una distinción entre la aplicación económica racional y la aplicación económica irracional de la ciencia sin precios móviles, sin precios modificables, sin condiciones de mercado?”. Pero luego la discusión tomó otro rumbo.

¿Qué tipo de preguntas tenemos que hacernos? Esto marcaría la diferencia. No tanto qué tipo de solución podemos proponer, sino cuál es el problema. En Alemania del Este creo que uno de los problemas es el hábito de esperar todo de la organización del Estado y la falta de conciencia de la necesidad del riesgo en la propia vida. Pero no hay una respuesta única para esta pregunta, frente a los problemas cotidianos en estos países, creo que siempre tienes otras ideas y, en su mayor parte, otros problemas.

Presentador: Creo que sólo tres [preguntas] más.

Participante: [inaudible] Me preguntaba si podría dar más detalles sobre la resistencia ... Cuando se clausuran las operaciones del sistema ... ¿podría explicarlo por favor?

Niklas Luhmann: Esto depende mucho del tipo de sistema que tenga en mente. Si tomo el cerebro, por ejemplo, o el sistema nervioso central (el sistema neuronal), entonces creo que la resistencia está sólo en los hábitos de los mecanismos de enlace y una especie de solución de conflictos.

Por ejemplo, si tienes dos ojos, tienes una imagen confusa, tienes un conflicto y lo que ves es la resolución del conflicto, no algo que se importe del exterior. Creas una situación indeterminada a través de diferentes formas de mirar la realidad y ver la distinción del espacio. O en la memoria, si no tuviéramos idea de tiempo, ayer y hoy y así sucesivamente, lo tendríamos todo al mismo tiempo. Eso significa conflictos irresolubles. Pero si tienes tiempo, puedes decir: “Bueno, esto fue ayer, ayer estuve en el aeropuerto y ahora estoy aquí”. Así que no es una confusión, con distinciones temporales podemos resolver muchos de los problemas. Entonces el tiempo se convierte en un verdadero indicador de la realidad.

Creo que podríamos usar la misma idea en la comunicación, en el sentido de que tienes resistencia. Si tienes ideas extrañas no encuentras aceptación en tu público y eliminas cosas. Puedes utilizar la innovación, pero

la innovación siempre se prueba previamente, ¿qué podría aceptarse y qué no? Entonces, la comunicación obviamente tiene las posibilidades del sí y el no como respuesta, pudiendo rechazar o aceptar lo que se propone. Y esta es una especie de resistencia, y siempre verificas si encuentras resistencia o no. Por supuesto, te puede gustar tener resistencia, te puede gustar el conflicto y puedes provocar. Tienes una especie de control remoto: provocas al público y sabes que estallarías con esto, y lo disfrutas. Pero siempre es una especie de comprobación de la posibilidad de resistencia en la comunicación premeditada.

Participante: [inaudible].

Niklas Luhmann: En general, tengo la tendencia a decir: operar en el nivel de los problemas y cambiar la concepción de los problemas y dejar la decisión al sistema. Utilizar las decisiones en el sistema [y] no dejarlas al sistema, como una especie de prueba del futuro, y aumentar la conciencia de las decisiones como una condición de las actividades de pronóstico en el sistema. Si no decide nada, no tiene posibilidades de tener una visión pronóstica del futuro. Si no fija un compromiso, no podría decir qué pasaría y qué no pasaría, y no podría corregir su pronóstico. Entonces –en actividades de este tipo, de discusiones de consultores o lo que sea– tiendo a trabajar en el plano de los problemas: ¿Tienes el problema correcto? O bien: tienes la respuesta, pero ¿cuál fue el problema? Y luego, para tener una especie de análisis funcional para decir: “Bien si esto es un problema, tiene soluciones equivalentes limitadas pero funcionales. Pruebe una y vea qué sucede, pero tenga cuidado o recuerde que tomó la decisión, y puede tener una especie de arrepentimiento posterior a la decisión y tratar de revisar la decisión”. Pero soy muy reactivo. Sólo si hay errores muy crudos, en los que no necesitaban ningún tipo de trabajo de consultoría, sino un caso muy burdo en el que uno puede decir “esto es simplemente incorrecto, y, por favor, revise su decisión”.

Participante: Explicó la aplicación de la autopoiesis en términos de sistemas sociales, en términos del sistema jurídico, pero ¿cómo se aplica a unidades más pequeñas, digamos, por ejemplo, a organizaciones o empresas específicas? Y si es así, ¿en qué términos se puede aplicar a esa pequeña unidad?

Niklas Luhmann: Estoy trabajando en un libro que probablemente se publicará primero en Italia: *Organización y decisión*¹⁴. La idea es que el mecanismo autopoietico es decisión, en el sentido de que cada premisa de operaciones

¹⁴ Niklas Luhmann, *Organización y decisión*, México, Herder/Universidad Iberoamericana, 2010.

dentro del sistema debe introducirse en forma de decisiones. La membresía es el resultado de una decisión: ¿Quién es miembro? ¿Quién no es miembro? ¿Qué tipo de obligaciones, qué tipo de aceptación? ¿Qué tipo de indiferencia presupone la pertenencia?

Los programas son decisiones y las estructuras, las jerarquías, son el resultado de decisiones. Todo se basa en una decisión. Entonces obtienes hábitos y la llamada cultura organizacional, pero puedes disolverlos nuevamente en las decisiones, diciendo que la cultura organizacional o la cultura corporativa es el resultado de decisiones que se han vuelto indecibles. Simplemente olvidas que fue una decisión o un agregado de muchas decisiones. Así, la reproducción de decisiones mediante la toma de decisiones es el término de una teoría autopoietica de la organización, que necesita un trabajo cuidadoso sobre los conceptos de elección y decisión. Así que estoy leyendo a G.L.S. Shackle, el economista británico, en términos de qué es la elección y cómo la decisión o elección produce algo nuevo. Entonces, creo que, si usa este tipo de teoría, no tiene que contentarse con definir la decisión como elección, sino que tiene que explicar cómo se distinguen los elementos de la elección en primer lugar.

248

Participante: ¿Se publicará en inglés?

Niklas Luhmann: Bueno, hay una versión en alemán. En realidad fue una serie de conferencias en la Universidad de Lecce y se están traduciendo en Italia. Iré a Italia en mayo y en octubre para revisar la traducción. El manuscrito alemán sólo necesita un trabajo cosmético y el *southern* de las notas a pie de página necesita mejoras, pero las ideas están listas. Estoy tratando de encontrar un editor, pero eso siempre es un problema cuando se publica casi simultáneamente en alemán y en inglés.

Presentador: Bueno, muy, muy a mi pesar, creo que debemos detenernos aquí, pero el profesor Luhmann nos ha dado una conferencia rica y sugerente que será para nosotros un evento memorable en nuestro centenario. Gracias a usted, Señor.

Niklas Luhmann: Gracias.



249