

La relación individuo-sociedad en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann

The individual-society relationship in Niklas Luhmann systems theory

Pedro Cárcamo Petridis

Escuela de Sociología, Universidad Diego Portales, Chile

<p>RESUMEN: Este artículo se orienta en torno a la indagación acerca del tipo de relación que existe entre el individuo y la sociedad en la teoría de sistemas. En ella se presentan y discuten las caracterizaciones de la teoría de sistemas como una teoría conflacionista basada en una antropología negativa. Se muestra como alternativa una interpretación positiva del ser humano basada en una primacía operativa de la consciencia sobre la sociedad. Finalmente, se concluye con una discusión sobre el modo en que esta antropología positiva se expresa a través de los sistemas psíquicos en su relación con los sistemas sociales.</p>	<p>ABSTRACT: This article is oriented around the inquiry about the type of relationship that exists between the individual and society in systems theory. The characterizations of systems theory as a conflationist theory based on a negative anthropology are presented and discussed. It is then shown, as an alternative, a positive interpretation of the human being based on an operational primacy of the consciousness over society. Finally, it concludes with a discussion on the way in which this positive anthropology expresses itself through the psychic systems in its relationship with the social systems.</p>
<p>PALABRAS CLAVE: Conflacionismo; Teoría sociológica; Niklas Luhmann; Sistemas psíquicos; Teoría de sistemas sociales</p>	<p>KEYWORDS: Conflationism, Sociological theory, Niklas Luhmann, Psychic systems, Social systems theory</p>

INTRODUCCIÓN

Desde el surgimiento de la filosofía en la Grecia Antigua, sirviéndose tanto de la ética como de la política, se ha intentado describir la relación del ser humano con la sociedad y con el otro, centrándose fundamentalmente en el tipo de individuo que sería el ser humano. Autores, tanto de la antigüedad clásica como de la época moderna –como Aristóteles (2004) y Hobbes (2014), por ejemplo– fundaron sus propuestas de organización política luego de la definición de una concepción antropológica; una naturaleza humana. Desde entonces todas las teorías de la sociedad, el comportamiento y la organización han comenzado con una definición ontológica de la que emana una forma de normatividad que se asume como inherente a lo social, lo cual, respondería a una necesidad lógica inevitable, pues de otro modo, según Chernilo (2017), la sociedad sería impensable.

Ciertamente, esta necesidad ha tocado también a la sociología. A lo largo de su historia la figura humana ha estado presente en todos los paradigmas teóricos. El ser humano aparece siempre representado en la teoría, ya como fundamento, ya como resultado de la organización de la sociedad (Martuccelli, 2014). Estos dos modos de comprender la relación

individuo-sociedad, Margaret Archer (2009) los ha denominado conflacionismos, ascendentes y descendentes respectivamente. En los primeros –los conflacionismos ascendentes– la sociedad es descrita como un epifenómeno antropológico. Mientras que en los segundos –los conflacionismos descendentes– el individuo humano es visto como un subproducto social.

En cualquier caso, en ambas variantes, el problema de la relación entre individuo-sociedad se muestra como algo sumamente complejo. El intento de la sociología de importar a un sujeto universal nacido de la filosofía subjetivista para designar a cada individuo humano, al modo de la sociología conflacionista de la acción, es según Luhmann (2007) el resultado de una enorme y problemática abstracción. La antropologización del sujeto, que nace del prejuicio humanista de la modernidad, más que hacer justicia a la enorme diversidad humana, la reduce a una combinación más o menos arbitraria de atributos ideales (Luhmann, 1998a). Por otro lado, el conflacionismo descendente tampoco ofrece muchas ventajas. Este modelo se basa en la consideración del ser humano como un idiota sin juicio, en palabras de Garfinkel (2006), puesto que, este modo de hacer sociología procede con una búsqueda de estructuras

sociohistóricas cristalizadas que se presentan como parte de un destino del que no cabe ni siquiera pensar en escapar y de la cual la persona no tiene plena consciencia. Lo que demuestra que es válido, para ambas formas de descripción, la caracterización del ser humano como obstáculo epistemológico que realiza Luhmann (2007), y que han impedido a la sociología la exacta determinación de su objeto: la sociedad.

Frente a este problema, la teoría de sistemas ha propuesto como solución declarar que el ser humano no es parte de la sociedad, situando así al individuo en el entorno de esta, ahora dividido en una consciencia y un organismo cuyas operaciones se encuentran separadas entre sí. Quizás la consecuencia más importante de aquella decisión es que este individuo sea ahora incapaz de determinar el camino que toma la sociedad en su evolución (Luhmann, 2007). Esta idea, sin embargo, ha traído importantes críticas e interpretaciones de diversos tipos, de autores como Habermas (1989), Sloterdijk (2012), Miranda (2012), Chernilo (2011) y Dockendorff (2013) entre otros. La sociología decididamente anti-humanista de Luhmann ha sido, por lo mismo, el objeto de un debate entre diversos autores, que disputan en torno al componente antropológico y filosófico de la teoría de sistemas.

El debate surge, probablemente, como indica Dockendorff (2013), del hecho de que tanto Luhmann como sus continuadores, prestaron una atención menor al individuo, dando la impresión de que el ser humano se encuentra subordinado a las estructuras sociales —de modo que respondería aparentemente a un confluencia descendente—. Esa forma de entender la teoría de sistemas ha dado forma, principalmente, a dos modos de antropología negativa luhmanniana. Por un lado, existe una interpretación que rastrea los fundamentos antropológicos de la teoría de sistemas en la antropología filosófica alemana, y su creencia en un ser carencial (Miranda, 2012). Mientras que, por otro lado, lecturas como las de Habermas (1989) o la de Sloterdijk (2012), con sus propias diferencias, comprenden al individuo luhmanniano como un ser desplazado por una sociedad que se ha vuelto contra sí misma. En cualquier caso, en ambas interpretaciones, se considera a la sociedad como una fuerza hipostasiada de la que derivan los moldes que determinan el devenir individual.

Sin embargo, es posible sostener que la oposición de Luhmann (2007) a lo que él mismo denomina la filosofía del sujeto, responde más a un interés por dar cuenta de la independencia del ser humano y su complejidad (Dockendorff, 2013). Por ello, para entender bien el potencial explicativo de la teoría de sistemas y el modo en que ella se posiciona frente al problema de los confluenciaismos, hace falta plantearse una nueva pregunta, a saber ¿qué tipo de relación existe entre el individuo y la sociedad en la teoría

de sistemas? El postulado que se intentará validar en este trabajo es que el individuo humano tiene una primacía operativa sobre la sociedad, que lo hace, a la vez que derivado autológico de los sistemas, condición necesaria para la existencia y evolución de la sociedad.

Para analizar la relación entre el individuo-sociedad y probar la tesis planteada, se desglosará al individuo en dos sistemas, para distinguir con ello entre la dimensión orgánica y la dimensión consciente o psíquica del ser humano, dando prioridad a la particularidad del desarrollo psíquico y el pensamiento, puesto que, según Luhmann (2007), es el único aspecto humano que tiene relevancia e incidencia directa en la comunicación y la evolución de su sentido. Este artículo se divide en tres partes. En una primera se caracterizan las interpretaciones negativistas de la antropología luhmanniana. En la segunda parte, a la luz de la caracterización anterior, se analiza cuál es el supuesto antropológico positivo que está detrás de los conceptos de sistemas psíquicos y orgánicos. Para, por último, en la parte final, analizar el modo en que la antropología positiva luhmanniana se expresa a través de los sistemas psíquicos en relación con los sistemas sociales.

METODOLOGÍA

Para cumplir con los propósitos de este artículo, se realizará una revisión y análisis del trabajo de diversos autores que, desde diversas perspectivas han intentado dilucidar cuales son las bases antropológicas y normativas de la propuesta sociológica luhmanniana a la vez que han formulado diversas críticas e interpretaciones que han conducido a la aparente hipóstasis de la sociedad. Estas visiones luego serán contrastadas con una lectura alternativa que parte de la distinción entre la experiencia y la comunicación, aunque asumiendo que toda experiencia de cualquier cosa es siempre validada por una estructura humana que hace la cosa posible sirviéndose para ello no solo de los sentidos, sino que también de las descripciones y las experiencias lingüísticas con que ellas se verifican en la realidad (Maturana y Varela, 1986: 13).

Para apoyar esta propuesta, se realizará un análisis conceptual de la teoría de sistemas de Luhmann a partir del desarrollo precedente. La finalidad de usar esta metodología reside en la necesidad de clarificación de los conceptos de: sistema psíquico, penetración, interpenetración y persona, los cuales serán fundamentales para dar plausibilidad a la propuesta acá presente. Esto, entendiendo además que, como señala Wilson (2005), la clarificación conceptual es imprescindible y debe anteceder a cualquier aproximación empírica o valórica a un problema. Lo anterior, además, se complementará con la observación, como casos modelo, de algunos de los subsistemas de la

sociedad que él mismo identifico y que servirán de ejemplo, como son el sistema educativo, el sistema del arte y el sistema íntimo del amor. A su vez, como caso contrario, se considerará el sistema económico.

Para poder ilustrar cada uno de los casos con ejemplos se utilizarán como referencia distintas historias extraídas de la literatura narrativa, teniendo en cuenta que, el modo en que se define en cada sistema lo que es o no amor, educación, arte o economía, depende fundamentalmente de la semántica de la sociedad (Luhmann, 2007).

De este modo, el amor puede asociarse con el modelo de amor romántico de la literatura moderna, en donde se resalta la importancia del estar juntos y construir proyectos comunes al menos mientras dura el amor (Luhmann, 2008). Tal es el caso, por ejemplo, de la relación de La Maga y Horacio en Rayuela (Cortázar, 2013). La educación, por su lado, se comprende dentro de la semántica del estado nacional que busca formar ciudadanos a partir de la capacitación en aptitudes funcionales, como ocurre con Alex Delarge, sometido al tratamiento Ludovico, en La Naranja Mecánica (Burgess, 2003). El arte por su lado se comprende desde la semántica que resalta la aparición de algo nuevo y desconocido en una pieza artística que se presenta al observador. Un ejemplo de esto es La Fuente de Duchamp, la cual él mismo contempló como un trabajo de redefinición conceptual que muestra un aspecto desconocido de un artículo ordinario, para que se vea lo que no se puede ver (Vásquez, 2013). Por último, el caso de la economía es el caso de un sistema que juzga la competencia de las personas para actuar como interlocutores según los medios económicos de los que disponen (Luhmann, 2018). Se puede considerar la exclusión que vive Jean Valjean en Los Miserables, para hacerse una idea de cómo trabaja este sistema (Víctor Hugo, 2015).

DE LA ANTROPOLOGÍA NEGATIVA A LA HIPÓSTASIS DE LA SOCIEDAD

Desde el comienzo de sus trabajos, en los ensayos de Ilustración Sociológica, Luhmann (1973) ya declaraba la necesidad de apartar la sociología de la tradición humanista y sus implicaciones ontológicas. Según Izuzquiza (1990) esto se debería a que Luhmann habría notado que las categorías ontológicas detienen el dinamismo de la sociedad y suprimen las diferencias que la constituyen. Pero, además, parece haber en Luhmann (2010) un interés particular por devolver al ser humano la posición que le corresponde en su relación con la sociedad. Parte importante de su crítica radica en que “(...) desde la perspectiva de la teoría del sujeto, la sociología no es capaz de satisfacer (...) al hombre como hombre, puesto que lo objetiva y lo reifica” (Luhmann, 2010: 73). La decisión de ubicar al individuo en el entorno de la sociedad

respondería, entonces, a la necesidad de considerar al ser humano en su individualidad, ya no disuelto en la figura un sujeto universal, ni mucho menos en el fenómeno de la estructuración de los significados con que la sociedad se ordena a sí misma.

Autores como Habermas (1989) creen, sin embargo, que esta decisión de ubicar al individuo en el entorno tiene como contrapartida la hipóstasis de la sociedad y sus sistemas. El problema de la teoría de sistemas dice Habermas, estaría entonces en que simplemente presupone que “(...) las estructuras de la intersubjetividad se desmoronan, que los individuos han sido arrancados de su mundo de la vida (...)” (Habermas, 1989: 416). De modo que cualquier posibilidad de consenso o crítica desaparece; la sociedad moderna transcurriría y se desarrollaría a espaldas de los individuos, de modo que las personas solo podrían observarse mutuamente, según lo que ellas mismas dejan ver de sí (Habermas, 1989), o más bien, como puntualiza Sánchez (2007) según lo que los sistemas buscan que las personas muestren en cada situación: la consciencia aparecería como un reflejo funcional y contingente de la sociedad.

Una lectura similar, aunque con un tono celebratorio muy distinto al de Habermas, es la que tiene Sloterdijk (2012). Lo que Luhmann realiza en la teoría de sistemas, según Sloterdijk, es la supresión de los presupuestos del teorizar crítico y de la creencia occidental en un *peccatum originale* que suprime lo humano, de modo que ya no es posible seguir buscando una presunta pureza antropológica que, a través de la razón, pueda derribar los sistemas de la sociedad que la misma consciencia ha puesto en su contra. Así, Sloterdijk (2012) sostiene que la sociedad, en la teoría de sistemas, es siempre más grande que el individuo y la racionalidad no puede verse sino minorada, de modo que el ser humano debe verse a sí mismo como un epifenómeno de un sistema de sistemas demasiado complejo para que él pueda cambiarlo o dirigirlo en cualquier dirección.

Las miradas, tanto de Sloterdijk (2012) como de Habermas (1989) convergen al considerar que el ser humano luhmanniano se ha transformado, por el desarrollo de los sistemas de la modernidad, en un epifenómeno de la sociedad. El individuo se caracterizaría por ser testigo de una transformación constante de la sociedad que lo supera y que no comprende. De algún modo la modernidad habría vuelto, en definitiva, a la sociedad descrita por Luhmann, según la mirada de Habermas y de Sloterdijk, contra sí misma: La libertad de cada uno de los sistemas se habría vuelto contra los otros y en ello, el individuo habría quedado ahogado.

En definitiva, según la visión tanto de Habermas (1989) como de Sloterdijk (2012), el individuo luhmanniano viviría una época en que la creencia irrestricta en la tecnificación de la sociedad y en la

capacidad de la razón instrumental habrían hecho del mundo algo tan complejo que es inabarcable, de modo que el ser humano, que intenta representarse el todo, puesto que cree en su razón, sólo capta el inicio de las sombras que se proyectan desde una realidad que se complejiza ya con su acción de representarse su totalidad, mostrando con ello, según Habermas (1989), el dinamismo arrollador de una sociedad extremadamente deshumanizada. La sociedad funcionalmente diferenciada diseñada por Luhmann, en suma, solo mostraría la pérdida total de protagonismo del ser humano en la conducción de su vida.

Una visión cercana, aunque alternativa, es la de Miranda (2012) quien sostiene que entre la teoría de sistemas y la antropología filosófica alemana de corte negativista existe una importante afinidad electiva. Esta afinidad, en los términos del funcionalismo de la diferencia se expresa, según Miranda (2012), en una necesidad no explicitada del ser humano por solucionar sus carencias a través de los sistemas. La carencia constitutiva del ser humano se resume en la idea de que el individuo, en la teoría de sistemas, sería un solucionador de problemas en sentido trascendental, es decir un ser carencial que, en su lucha por sobrevivir, o dicho en términos sistémicos, por reducir complejidad, se coloca a sí mismo en el centro de la realidad, dando orden y sentido a la totalidad de su mundo circundante e imaginando a partir de él estados de cosas diferentes. En consecuencia, el individuo sería, por su constitución misma, según dice Gehlen (1980), un ser orgánicamente desvalido que es incapaz de vivir en la naturaleza, lo que lo impulsa a la fabricación continua de una segunda naturaleza: la cultura, o mejor, el sistema de la sociedad.

Según señala Miranda (2012), esta antropología negativa o carencial se expresa en la teoría de sistemas aun cuando el mismo Luhmann habría intentado ocultarla. Tal como indica Chernilo (2018), la antropología que subyace a toda teoría se manifiesta tanto como una exigencia moral a la sociedad, a la vez que como una expresión de las propiedades del ser humano. De este modo, según Miranda (2012) la teoría de sistemas abogaría por el ideal moral de una sociedad funcionalmente diferenciada que ofrezca nuevas posibilidades al ser humano; así el sociólogo debe preocuparse de cuidar la contingencia e invitar a la sociedad a hacer lo mismo. Mientras tanto, el ser humano, que no puede sino intentar, según dice Chernilo (2018), dar forma y dirección al proceso evolutivo de los sistemas, choca con una sociedad descentrada o, como señala Habermas (1989), una sociedad sin cabeza. No hay posibilidad de transformación o crítica.

Aunque la descripción antropológica luhmanniana de Miranda (2012) difiere de la de Sloterdijk (2012) y la de Habermas (1989) en tanto que supone una carencia constitutiva humana como el punto de

partida de la sociedad, y no el resultado de un proceso de diferenciación de esta, los tres coinciden en que la teoría de sistemas considera a la sociedad como una estructura hipostasiada que se impone al individuo. Pero esto que para Habermas (1989) y para Miranda (2012) tiene como consecuencia la supresión de toda crítica y la estabilización de los sistemas que, aún en su variación no pueden sino persistir a costa de los individuos, tiene para Sloterdijk (2012) un resultado muy diferente.

Aun si para Sloterdijk (2012) el ser humano, en la teoría de sistemas, es visto por sí mismo como un epifenómeno de la sociedad, el hecho de la continua diferenciación no supondría, simultáneamente y como contrapartida a la complejización de la sociedad, una dilución de la consciencia, puesto que a diferencia de lo que parece sostener Habermas (1989), para Sloterdijk no existe una consciencia ni una intersubjetividad originaria que haya que preservar para que la consciencia humana siga siendo lo que es.

La vida humana según la teoría de sistemas, desde la visión de Sloterdijk (2012), estaría sometida a y sería el resultado de una ironía no declarada, una ironía cibernética. Esta ironía, dice Sloterdijk (2012), consiste en una exigencia de la sociedad al individuo por tener una actitud subversiva, debido a la semántica de la razón y la subjetividad que lo llama a ser el ente que da la medida de todo ente, al mismo tiempo que obliga al mismo individuo a ignorarse a sí mismo constantemente, lo que tendría como consecuencia, que el individuo se vea aislado y ahogado en su sí mismo y lo que desconoce de sí, viéndose obligado a buscarse fuera. Aún sin conocerse del todo, el individuo se ve condenado a soportarse y mostrar una fortaleza que no tiene, a explorar en esa consciencia que le es opaca y, al mismo tiempo, a buscarse en su entorno y en la diferencia con lo distinto. Como dice Clam (2011) en definitiva, de la sociedad y de la diferencia con ella, nacería la persona humana (Clam, 2011).

La caracterización que hace Sloterdijk (2012) de este ser epifenoménico es importante puesto que, si bien supone que el individuo no puede conocerse sino a través de la sociedad, hace ver a los sistemas como la fuente del autoconocimiento y la autodefinición y no ya, como parece ser para Habermas (2001) y para Miranda (2012), la fuente de la alienación de un individuo original. Esta idea de Sloterdijk (2012), además, es sugerente puesto que, en el contexto de una sociedad funcionalmente diferenciada, como señala Luhmann (2007), ya no se puede apelar a estructuras de la tradición para determinar la posición que ocupa cada persona de la sociedad e intentar derivar desde ahí los roles que encarna cada individuo, puesto que la persona en realidad estaría en constante relación con múltiples sistemas y asumiría múltiples roles sin que ninguno de ellos pueda considerarse él.

En efecto, tal como indicara Luhmann (2007): “(...) la distancia moderna entre individuo y sociedad estimula al individuo a la reflexión, a la pregunta por el yo del yo, a la búsqueda de una identidad propia” (p. 68). Pareciera ser que, el estado del individuo luhmanniano consciente en la sociedad funcionalmente diferenciada, tal como lo entiende Sloterdijk (2012), es el estado de un ser arrojado al mundo. La consciencia, por ello, se construiría con las proyecciones que es ella misma capaz de hacer desde las posibilidades dadas por su co-estar con otros que, en el caso de la teoría de sistemas, se sostienen en la comunicación. De este modo, lo que parece sugerir Sloterdijk (2012) es que, para la teoría de sistemas no existe un yo fijo ni monolítico. Lo más verdadero de uno mismo sería aquello que se construye como proyección de atribuciones sociales a través de la comunicación.

Lo que Sloterdijk (2012) parece comenzar a observar entonces, y que, tanto para Miranda (2012) como para Habermas (1989) es invisible, es que, del otro lado del sistema de la comunicación, hay un sistema cuya determinación estructural, según indica Luhmann (2002), no viene dada por la comunicación y su sentido, sino que por estados de consciencia o pensamientos que se activan con, pero que no derivan de la comunicación.

Como conclusión de aquello, no parece posible sostener, con Miranda (2012) o con Habermas (1989), que la teoría de sistemas remita a una definición rígida de ser humano que haya que, o desenterrar de los procesos de diferenciación de la sociedad ni rescatar, a través de la restitución de una racionalidad comunicativa, de una desatada colonización del mundo de la vida. En realidad, como dice Dockendorff (2012) es solo a partir de la exclusión que se puede definir el ser humano como ser consciente con una identidad que le pertenece. La consciencia no es el presupuesto ya determinado de la sociedad, sino un fenómeno emergente de la evolución de una en relación de observación mutua con la otra.

Sin embargo, la visión de Sloterdijk (2012) tampoco es plenamente convincente. Una dificultad que presenta su visión de la teoría de sistemas y que, como se indicó ya, comparte con Habermas (1989), es la creencia de que el ser humano puede ser visto como un epifenómeno de la comunicación: Si bien Sloterdijk (2012) no comparte la presuposición de la existencia de una individualidad, una consciencia o una intersubjetividad originaria, previa diferenciación funcional, sí sostiene que la sociedad, debido a su progresiva evolución y a los riesgos crecientes que en ella se generan, aumenta su complejidad de tal modo que no puede sino aplastar al individuo que ella misma produce. Según esta visión, en suma, el ser humano es el producto de la sobre exigencia de la

sociedad, para definirse según los términos y las atribuciones de esta.

Con respecto a lo anterior, Luhmann (2007) señala que efectivamente la identidad se construye relacionadamente y prestando especial atención a modelos de individualidad que se conocen a través de la semántica de la sociedad. No obstante, destaca Luhmann (2007), que esto es posible solo en la medida de que estos modelos puedan ser incorporados a través de una *re-entry*, lo que deja algunos aspectos no considerados de esos modelos por el *unmarked space* de la distinción (Luhmann, 2007). Esto último, debido a la clausura operativa de los sistemas, que impide que haya una fusión o una superposición de un sistema sobre el otro. Un sistema psíquico es un sistema que existe solo en la medida en que existen pensamientos que se encadenan con otros pensamientos, ningún otro elemento puede intervenir en la auto-poiesis de los sistemas (Luhmann, 2002). Lo mismo es válido para los sistemas sociales que operan con comunicaciones que generan comunicaciones.

La creencia de Sloterdijk (2012) en el carácter epifenoménico de la consciencia parecería, entonces violar las barreras de los sistemas clausurados operativamente, puesto que la posibilidad de adquirir una identidad vendría de la capacidad que tenga el individuo, en su desplazamiento, de identificarse a sí mismo en su relación ambivalente con la sociedad y su sí mismo opaco. Para que sea posible, entonces, la afirmación del propio Sloterdijk (2012), de que el yo no es sino un derivado de la sociedad habría de existir algún elemento capaz de traspasar los límites sistémicos. Este elemento, al menos para la tradición del estructuralismo francés, que se inicia con Lévi-Strauss (2004) y continúa con Foucault (2016), era el lenguaje.

La particularidad del lenguaje es que, efectivamente, según señala Luhmann (2002), sirve de vínculo —aunque no es el único— entre la consciencia y la sociedad. Tanto los sistemas sociales como los sistemas psíquicos son sistemas que procesan sentido y ese procesamiento depende, a su vez, de que haya un código, principalmente lingüístico, que deje posibilidades abiertas de conexión. Dicho de otro modo, no es posible que haya comunicación sin un código, a la vez que no es posible pensar sin un lenguaje. La existencia de ese código, sin embargo, no puede suponer una determinación y mucho menos una transferencia del sentido producido en un sistema hacia otro sistema, como si se tratase de información impresa en el lenguaje (Luhmann, 2007).

El lenguaje, en realidad, por sí sólo no constituye ni comunicación ni pensamiento, el lenguaje es, según la mirada sistémica, un exceso de variedad que es presupuesto por los sistemas y que puede ser reorganizado por las operaciones autorreferenciales de un sistema clausurado para generar el sentido y enlazar

comunicaciones o pensamientos (Luhmann, 2002). Por lo demás, el lenguaje siempre contiene una bifurcación en posibilidades de aceptación y posibilidades de rechazo, por lo que, aún si pudiera aceptarse que el lenguaje tiene una estructura que enlaza, como dice De Saussure (1986), los significados y los significantes que se organizan en la comunicación, siempre existiría, en algún grado, la posibilidad de la autodeterminación tanto de la consciencia como de la sociedad.

Debido a lo anterior, la tesis de Sloterdijk (2012) y Habermas (1989) según la cual el individuo se transforma en un derivado de los sistemas hipostasiados pierde factibilidad. Para Luhmann (2007) los sistemas autopoieticos se caracterizan, como se indica más arriba, por su clausura operativa, es decir, porque en el plano de las operaciones propias no hay ningún contacto con el entorno, razón por la cual ningún sistema situado en el entorno puede intervenir en la autopoiesis de otro sistema. Debido a esto también, conceptos tradicionales como los de consenso o, en el ámbito de la política, ideas como las de una opinión pública, ya no pueden responder a la premisa de una unidad monolítica, ya que el lenguaje permite que las comunicaciones y los pensamientos se enlacen en direcciones de aceptación/rechazo indistintamente, a la vez que se hace imposible que a través de un in-put comunicacional se puedan poner en común múltiples comunicaciones (Luhmann, 2004; 2007). Por el otro lado, para el caso de los sistemas psíquicos, caracterizados por el pensamiento, esto parece implicar, como adelantaba la intuición de Sloterdijk (2012) una vuelta sobre los componentes yo-izados de la consciencia, es decir, una vuelta sobre el sí mismo y su opacidad derivada de su relación con la sociedad, pero ahora con un acento especial en el operar autológico del sistema que observa y construye en su observación lo observado, autológicamente.

Efectivamente y debido a la clausura operacional, para la consciencia, según dice Clam (2011), la comunicación permanece siempre como un murmullo exterior, un murmullo inabarcable que debe poder ofrecer pistas para la orientación psíquica pero que no existe sin la operación de observarlas. Del mismo modo, para la sociedad, los pensamientos permanecen como una referencia exterior que se dan por existentes y ofrece puntos de enlace para las comunicaciones de la sociedad, en la medida que la sociedad pueda atribuirles un sentido (Luhmann, 2007). Por lo mismo, para que lo anterior sea cierto, es necesario que el sistema psíquico, al igual que cualquier otro sistema, pueda diferenciarse de su entorno y evolucionar autopoieticamente. El sistema psíquico debe existir como unidad de una diferencia con su entorno, lo que significa que debe tener una identidad, un yo, aun cuando ella no suponga una norma fija según la cual los pensamientos deban estructurarse.

En definitiva, no es posible, que el ser humano pueda ser encuadrado por un sistema social, o que un sistema social pueda ser encausado por la consciencia, de modo que la autorreproducción solo ocurre al interior de cada sistema.

Por otra parte, el hecho de que tanto los sistemas sociales como los sistemas psíquicos requieran una identidad –aun si ella no es conocida empíricamente– para que pueda existir autopoiesis y autorreferencia (Luhmann, 2007), confirma, como se había indicado ya, que la comunicación y con ella autopoiesis, no son, en caso alguno, una propiedad del código del lenguaje. La autopoiesis solo es posible como el resultado contingente de la evolución de la sociedad y la consciencia que, en la relación de la una con la otra, como entornos recíprocos, se diferencian (Arnold y Rodríguez, 2007).

En consecuencia, en su proceso evolutivo, los sistemas, para existir, deben ser capaces de producir *requisite variety*. Según el término de Ashby (1956), esto es, los distintos estados posibles del sistema que permiten el desarrollo del sentido en tanto diferencia entre actualidad y potencialidad, con prescindencia causal de los estados del entorno. Solo así los sistemas pueden dar respuesta a cada uno de los problemas que deben enfrentar (Luhmann, 2007). Para la sociedad, la *requisite variety* queda fijada en la tradición, los textos y otras formas de representación, o, dicho de otro modo, en la memoria social. Para las consciencias, esto se fija a través de pensamientos, o más bien, en la memoria psíquica (Esposito, 2002). Esta idea de la *requisite variety* es fundamental puesto que ella confirma la intuición de Sloterdijk (2012) según la cual no hay, para la teoría de sistemas, un yo fijo o monolítico.

Asimismo, del hecho de que, precisamente por su relación constante no haya, ni para los sistemas psíquicos, ni para los sistemas sociales, un yo fijo-monolítico, sé sigue que no hay forma de presuponer algún tipo de carencia constitutiva humana, al modo en que hace Miranda (2012). De otra forma, no habría una transformación constante y contingente tanto de la sociedad como de la consciencia. Las carencias que observa Miranda (2002), y que impulsarían, según su mirada, la diferenciación funcional, tienen más que ver con la incapacidad tanto psíquica como social de reducir por completo la complejidad de los sistemas en sus entornos respectivos, es decir, la incapacidad de comprenderse del todo, debido a una falta constante de información, que con alguna carencia antropológica. Tal como dice Merleau-Ponty (2011) parece ser que el individuo, particularmente por ser consciente, se caracteriza más bien por la cualidad, tanto de crear como de superar todas esas segundas naturalezas que el devenir histórico y social le ponen por delante.

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA POSITIVA LUHMANNIANA

Es por la transformación constante de los sistemas que es posible señalar, como hacen Arnold y Rodríguez (2007), que el desarrollo de un sistema psíquico está enlazado al desarrollo de un sistema social. De no haber una relación de diferencia entre sistemas, un sistema autopoietico sería siempre una repetición de sí mismo. Pero esta relación de diferenciación entre las comunicaciones que producen comunicaciones y los pensamientos que producen pensamientos, en ningún caso implica meramente una separación u oposición (Luhmann, 2007). Un sistema, en el entorno del otro, no es meramente una diferencia, más allá de la cual todo estado social o consciente es posible, lo que a su vez significa que no es posible que la diferenciación de la sociedad avance con una independencia tal, que llegue a hipostasiarse y aplastar, como sugiere Habermas (1981) a las consciencias, puesto que ambas se requieren. “The evolution of social communication is possible only in a constantly operative link with states of consciousness” (Luhmann, 2002: 173). No hay evolución posible sin un vínculo consciente, pero tampoco hay consciencia sin sociedad. La clausura operativa y la autorreferencia, en suma, dice Luhmann (1997), no niegan la dependencia respecto al entorno a otros niveles distintos al de la síntesis de los elementos que constituyen el sentido.

Según Luhmann (2007), entonces, la comunicación sin una referencia psíquica es imposible. Y toda comunicación, por lo tanto, está acoplada estructuralmente a la consciencia puesto que sólo ella cuenta con percepción sensorial, por lo cual, todo lo que desde afuera actúa sobre la sociedad, debe atravesar primero el filtro de la consciencia y luego el de la comunicación (Luhmann, 2007). Esto es posible, sin violar los límites de los sistemas autopoieticos que operan autorreferencialmente, en la medida que existe un acoplamiento estructural. La operación autológica de un sistema supone que toda observación se hace a partir de los esquemas de distinción con los que un sistema observa, de modo que lo comprensible, lo que puede tener sentido, solo puede responder a una variación y re-estabilización de las propias distinciones del sistema (Luhmann, 2007).

En el plano de la sociedad esto ocurre, según explica Luhmann (2007), por la distinción que existe entre información y darla-a-conocer. La comunicación, dice Luhmann (2007) no puede existir sin esta distinción. A través de la información, el sistema se refiere al entorno y, por medio del modo en que ella se da-a-conocer se refiere a sí mismo, de forma que, aún en la clausura operativa el sistema puede actuar en apertura a los sistemas psíquicos acoplados estructuralmente a él (Luhmann, 2007). Para realizar esto,

lo que el sistema social debe hacer es observar la diferencia sistema/entorno y reproducirla en su interior como diferencia autorreferencia/heterorreferencia, de modo de realizar una recursión selectiva, una *re-entry* de la distinción de lo ya distinguido, pero ahora dentro del plano de la cognición del sistema que reproduce en su interior la diferencia (Luhmann, 2007). Así, el *unmarked space*, es decir la complejidad inaprehensible del entorno, se resume, ahora dentro del sistema, como una forma en la forma, una persona (Luhmann, 1998a). Todo el desarrollo psíquico y social depende de esta operación.

El mismo proceso, dentro de la consciencia, es análogo al de la sociedad, sin embargo, cuenta con algunas particularidades que es importante considerar. La operación básica de la consciencia es el pensamiento y este requiere, a su vez, dice Luhmann (2007), de la percepción. A través de la percepción el sistema adquiere la información, pero el modo en que se percibe, que es finalmente lo que hace posible la comprensión de la información para que ella se transforme en pensamiento, depende de la propia consciencia y sus esquemas de distinción: todo lo dicho es dicho por alguien. Esto implica que, en el proceso operativo de los sistemas psíquicos existe una diferencia importante con la sociedad. Mientras que la sociedad requiere siempre del filtro que es la consciencia —puesto que no percibe— la consciencia, por su parte, se enfrenta sola a la complejidad, esté ella abreviada o no en la sociedad.

La percepción, entonces, faculta a la consciencia para captar lo que está más allá de los sistemas de sentido acoplados estructuralmente, y para ahondar en la complejidad de, por ejemplo, el sistema orgánico, es decir, el propio cuerpo. Así pues, el sistema psíquico tiene una primacía operativa, por sobre la sociedad. Tal como señala Luhmann (2002): “Once it has come into existence, a system of consciousness can be active even without communication” (Luhmann, 2002: 171). O sea, el sistema psíquico bien puede valerse de su propia autorreferencia para reducir la complejidad de su entorno y, en acoplamiento estructural con el propio cuerpo, hacerse, en cuanto ser humano, susceptible de una evolución autorreferencial no regida por la comunicación. La tesis de Miranda (2012), acerca de la carencia constitutiva humana, que motiva la generación de la sociedad, nuevamente pierde sentido.

La antropología luhmanniana, debido a lo anterior, debe ser una antropología de las pluripotencialidades de una consciencia que, en relación con las distinciones entre comunicación/consciencia/cuerpo, surge como yo auténtico, es decir, yo motivado, pero no determinado ni por la estructura biológica, ni la estructura social. Tanto la sociedad como el organismo operan, como dice Luhmann (2007), a través del acoplamiento estructural, delimitando la

estructura de la diferencia, con la que el sistema psíquico ha de realizar su autopoiesis. La antropología luhmanniana debe ser, debido a ello, una antropología positiva. El ser humano se caracteriza, en la teoría de sistemas, por su maleabilidad, por contar siempre con alternativas de transformación que le permiten adaptarse sin ser por ello un subproducto de otro sistema.

LA INTERACCIÓN CONSCIENCIA-SOCIEDAD A LA LUZ DE UNA ANTROPOLOGÍA POSITIVA

Para observar la relación individuo-sociedad, solo importa la dimensión consciente de la individualidad, puesto que es la única que se acopla, como se indicó ya, con la sociedad. En el plano de esta interacción entre sistema psíquico/sistema social, cabe, adicionalmente, distinguir dos modos de relaciones de acoplamiento estructural, una de penetración y una de interpenetración (Luhmann, 1998b). La penetración ocurre cuando un sistema pone a disposición de otro su complejidad. La interpenetración, en cambio, existe cuando dos sistemas se posibilitan aportar mutuamente su propia complejidad, de tal manera que el respectivo otro la reduzca en su propio modo de operar. Esto no implica que haya una violación de la clausura de los sistemas. Lo único que la interpenetración o la penetración ofrecen es complejidad inaprehensible, un desorden que debe ser sometido a los procesos selectivos de cada sistema.

Este proceso requiere, en el caso de la sociedad, como se indica más arriba, de una *re-entry*, pero es importante comprender, a partir de los conceptos de penetración y de interpenetración, en tanto puesta de complejidad a disposición, que lo que se hace a través de esa reintroducción de la distinción sistema/entorno es una introducción del *unmarked space*: la forma persona como atribución de lo que ella debe ser, dada la diferencia con lo que no es, es decir el propio sistema. Esto es posible, según Luhmann (2007), en la medida que el propio sistema produzca la *requisite variety* para operar, en relativa sintonía con la indeterminación que supone la consciencia y con la posibilidad de adaptarse si es necesario. Para el sistema psíquico, por su parte, cuando existe interpenetración, hay también una provisión de complejidad inaprehensible que puede reintroducirse a través de una *re-entry* que se traduce en expectativas auto atribuidas, lo que se cree, es, lo que la sociedad esperaría de sí.

No hay que perder de vista de lo anterior, que la introducción de la persona en el sistema social no refiere a la introducción de un ser humano, puesto que la persona introducida sólo existe, como se indicó, como atribución de lo que debe ser, dada la diferencia sistema/entorno incorporada. Según Luhmann (1998a), la persona, en suma, no es una unidad antropológica ni mucho menos un sistema, se trata

del resultado de la introducción de una forma en la forma, una distinción de lo ya distinguido. De este modo, la persona existe sólo como parte de la sociedad, y su función es la regulación de la interacción social, función que se cumple con independencia de lo que ocurra en el plano psíquico, pues ella no se ve afectada por estados mentales, sino solo por la dimensión del sentido de la comunicación (Luhmann, 1998a).

Sin embargo, una vez reintroducida la persona, para que ella pueda participar de la comunicación de la sociedad, debe ser incluida en la comunicación. En la sociedad moderna funcionalmente diferenciada, la inclusión/exclusión depende de los sistemas parciales o subsistemas, todos diferenciados entre ellos (Luhmann, 2007). La consecuencia de esto es que la persona debe poder participar de distintos sistemas que exigen de ella características a veces radicalmente distintas, depende habitualmente de la capacidad que tenga el sistema psíquico de asumir expectativas no planteadas explícitamente que regulen su comportamiento. Así, cuando existe interpenetración, lo que podría denominarse el devenir de la persona, debe poder tener efectos también en la consciencia. Las transformaciones posibles en la sociedad, por la introducción de la persona, deben servir como referencia para las transformaciones de la consciencia acoplada a ella por medio de la propia operación de *re-entry* que el sistema psíquico realiza para la generación de sus expectativas auto atribuidas.

Esto, sin embargo, no es en todos los casos así. Para participar de la comunicación económica, por ejemplo, se requiere solamente de una respuesta ante el pago/no-pago. Jean Valjean, en *Los Miserables*, es excluido de la comunicación, porque el tipo de persona que él es socialmente no sirve para la economía y en ello, no importa lo que él mismo piense de sí, no se requiere de una coordinación con el sistema psíquico (Luhmann, 2018). Pero en cambio, para participar de un sistema de amor o sistema íntimo, se requiere de una relación capaz de transformar el mundo del otro y con eso, al otro, tal como ocurre entre La Maga y Horacio, en *Rayuela*, quienes a lo largo de sus vidas juntos se transforman ellos mismos, al punto de cambiar varias veces sus propias vidas, lo que expresa la importancia de distinguir entre relaciones de acoplamiento de penetración e interpenetración (Luhmann, 2008; 2018). Además, esta diferencia obliga a considerar una nueva diferencia entre sistemas personales/impersonales pues solo reconociendo esa distinción puede observarse la penetración y la interpenetración.

Según Luhmann (2008) la sociedad no puede ser definida, por entero, como una sociedad de masas. En realidad, “(...) la sociedad moderna se caracteriza por una doble acumulación: un mayor número de posibilidades de establecer relaciones

impersonales y una intensificación de las relaciones personales" (Luhmann, 2008: 30). La mayor parte de las relaciones humanas, debido a la ubicación periférica del individuo, tienen un carácter impersonal, o sea, no requieren más que de una penetración. Pero aún si aquello es cierto, sobre todo para sistemas como el económico, no deja de existir una posibilidad siempre latente de intensificar relaciones en el plano personal, a través de sistemas personalizados como el del amor. Lo particular, entonces, de un sistema personalizado es que se caracteriza, esencialmente, por una valoración de los atributos de la persona asociada, aun si no son reales (Luhmann, 2008).

Es precisamente en el ámbito de los sistemas personalizados donde la primacía operativa de la consciencia por sobre la sociedad se expresa más claramente: dado que el sistema psíquico tiene una capacidad sensorial y una primacía sobre la comunicación, así como puede dejarse fascinar por las comunicaciones, puede hacerlo, por ejemplo, también por las producciones artísticas y los eventos de la sociedad, a modo de obtener, sin una referencia necesaria o directa a la comunicación, una vivencia cuyo sentido se incorpora recursivamente y contribuye al enlace de los pensamientos, de modo de incorporar referencias que pueden, eventualmente exceder con creces las ideas y el sentido de las comunicaciones ya contenidas en la sociedad y las relaciones (Luhmann, 1998a; 2005; 2007).

Según Lewkow (2017), la observación de cualquier sistema de comunicación se puede realizar sin ninguna apelación a las consciencias. En ellas solo pueden verse, según él, los moldes a los que las personas deben fijarse al momento de experimentar sus vivencias. Esto probablemente es cierto para sistemas impersonales como el económico, donde el triunfo de la comunicación depende de la generación de pagos: no hace falta que el posadero obligue a Jean Valjean a pagar alojamiento y comida en la posada de Digne, todos asumen que el servicio es pagado (Hugo, 2015; Luhmann, 2018). Pero no parece serlo para sistemas personales, como el del amor, el educativo o el artístico.

Para el caso del sistema educativo, es necesaria la existencia de dispositivos de sistemas sociales especializados en la transformación de las personas, lo que no puede lograrse sin un correlato en los actos de la consciencia (1998a). No obstante, el logro educativo debe ser improbable, puesto que debe responder a las exigencias de estructuración propia de los sistemas sociales autorreferenciales. Frente a las comunicaciones educativas, el individuo puede, por motivos siempre desconocidos, decir que no (Luhmann, 2007). Por ello, la educación hace uso de la socialización, es decir, crea situaciones o eventos que, sin necesidad de una comunicación, son captados por la consciencia e incorporados como pensamientos

que se presentan como expectativas auto atribuidas (Luhmann, 1998a).

Precisamente por lo anterior, para Luhmann (1998a), la socialización es en realidad auto-socialización y, debido a que prescinde de las barreras comunicacionales, logra generar efectos en las consciencias: cuando Alex, de *La Naranja Mecánica*, se ve sometido al tratamiento Ludovico, en donde se lo expone a distintas imágenes de crímenes terribles que se asocian con sensaciones de malestar, se logra generar un importante efecto en su comportamiento, efecto que jamás se logró por la vía de la comunicación o la sanción verbal (Burgess, 2003). Estos efectos, sin embargo, no son siempre coincidentes con los deseados por los moldes del sistema, como espera Lewkow (2017), debido a que todo sistema es autorreferencial y depende en su desarrollo de su propia memoria, lo que implica que puede tomar direcciones múltiples y totalmente impredecibles. Finalmente, Alex vuelve a sus crímenes con un ánimo de venganza motivado por el mismo tratamiento (Burgess, 2003). Lo mismo vale para el arte que, a través de su capacidad de fascinar mediante lo artístico, favorece la complejización de los sistemas que, autorreferencialmente, se acoplan a su entorno mediante la interpenetración (Luhmann, 2005). El trabajo de Duchamp, con *La Fuente*, generó, en su momento, todo un escándalo (Vásquez, 2013). En este sentido, las proyecciones al individuo son en realidad, auto proyecciones que apelan al yo.

Aun si lo anterior es cierto, no es suficiente para pensar que la evolución psíquica depende, en algún grado, de un proceso intencional perdurable que vaya más allá de la selección contingente de variaciones sociales. Tal como señala Lewkow (2017), pareciera ser que el operar, tanto del sistema social y el sistema psíquico, responden únicamente a una forma particular de organización del sentido, o más claramente, a una memoria autológica que opera inconscientemente para seleccionar el sentido (Esposito, 2002). No obstante, la particularidad del sistema íntimo del amor, que radica en una apelación atributiva e incommunicable de una vivencia a la identidad de un alter, y exige, para la inclusión, una individualización progresiva, parece indicar algo distinto (Luhmann, 2007; 2008).

La individualización, en el amor, debe consistir en un dejarse-ver íntimo, al modo en que señala Blumenberg (2011), es decir, un darse al otro tal como se es, manifestando la totalidad de la personalidad, puesto que como señala Luhmann (2008) en el amor, la persona debe ser capaz de encontrarse a sí misma en el amar del otro. La misma relación entre Horacio y *La Maga* gira en torno a este reconocimiento y las tensiones ocurren, precisamente cuando el uno no ama al otro, del modo en que el otro busca ser amado (Cortázar, 2013). Para que esta individualización se

logre, según Luhmann (2012) se requiere que, a través del código amor que envuelve las vivencias, se pueda convencer al amado de aceptar las atribuciones de alter, como auto atribuciones de expectativas. La particularidad de estas vivencias está en que no incluyen, en principio, la posibilidad del rechazo comunicativo, puesto que descansan sobre la dimensión incommunicable del amor, que se expresa en un idioma de miradas y un lenguaje corporal, de modo que los lazos se crean y afirman, sin necesidad de una referencia comunicacional (Luhmann, 2008).

Así, en el amor, al menos en un principio, toda la aceptación y rechazo depende de la complejidad de las consciencias acopladas y su propia autorreferencia. Que pueda haber amor, depende de la capacidad de alter de captar y leer a ego, del mismo modo en que la relación de Horacio y La Maga dependía del modo en que el primero leía las emociones y expresiones de la segunda (Luhmann, 2007; Cortázar, 2013). No obstante, luego de que se logra la aceptación, emerge un sistema íntimo comunicacional como resultado de la diferenciación del amor mutuo. Este nuevo sistema se interpenetra con cada sistema psíquico y reproduce a ambos como personas a su interior. Sin embargo, debido a que la comunicación íntima nunca pierde su dimensión incommunicable y a que ella opera, fundamentalmente, a través de la atribución de una vivencia que se expresa en expectativas amorosas auto atribuidas (Luhmann, 2007; 2008), no es posible que se pierda simplemente el vínculo directo entre ambos sistemas psíquicos. Así en el amor se pueden observar dos procesos de interpenetración simultáneos. Una interpenetración sistémica entre la sociedad y las consciencias y una interpenetración intrahumana entre los sistemas psíquicos.

Esta doble dimensión del amor que descansa, por un lado, en la comunicación íntima, pero por el otro, en lo incommunicable del amor, tiene que exigir de la persona, en la sociedad y del sentimiento amoroso, en el sistema psíquico, una sintonía relativa, de otro modo el amor no perduraría. El estar juntos no puede constituir amor, lo mismo, de hecho, reprocha en más de alguna ocasión la Maga a Horacio (Luhmann, 2008; Cortázar, 2013). Esta sintonía se logra por la generación y la organización de la *requisite variety* al interior de cada sistema.

La organización de esos elementos, en el sistema íntimo, depende de la comunicación recursiva que introduce a la persona, mientras que en el plano psíquico depende de pensamientos amorosos que distinguen los intereses propios de los intereses del otro (Luhmann, 2008). Sin embargo, el modo en que se organiza esa *requisite variety*, para el caso del amor, no puede estar entregada totalmente al azar autológico. El sistema íntimo debe ser capaz de considerar en todas sus comunicaciones a las personas implicadas, la pareja no es reemplazable, cuando se la

sustituye, ya no hay amor. El sistema psíquico, por su lado, debe ser capaz de elegir los pensamientos amorosos referidos al otro y las expectativas auto atribuidas con respecto al otro, por sobre los intereses personales, en virtud del amor que siente que existe. Así, solo en este sentido, puede decirse que existe una dirección intencional en los actos de la consciencia: la evolución psíquica, para el caso de las relaciones íntimas no fluctúa accidental o aleatoriamente entre autorreferencia/heterorreferencia, de otra forma, el amor más que improbable, tendría que ser imposible. Alter debe elegir amar a Ego.

CONCLUSIONES

Como se ha indicado, la teorización social desde sus comienzos ha debido comenzar con una definición antropológica del ser humano que se acompaña de importantes supuestos ontológicos. Es solo a partir de una idea de lo humano que se hace posible pensar la sociedad. Este hecho, sin embargo, ha tenido como resultado el surgimiento de diversos obstáculos epistemológicos que han impedido la determinación de un objeto de análisis propiamente sociológico. Entre estos obstáculos se encuentran los denominados confluenciosismos.

Luhmann (2007), para solucionar los obstáculos epistemológicos de la sociología, ha propuesto ubicar al ser humano en el entorno de la sociedad, a la vez que lo ha dividido en un sistema psíquico y un sistema orgánico. Esto, sin embargo, ha llevado a distintas críticas que confluyen en la creencia de que, detrás del diseño teórico de Luhmann, subyace una antropología negativa que ve en el ser humano un ser aplastado por la hipóstasis de la sociedad, lo que lo habría llevado a transformarse en un epifenómeno social.

Sin embargo, sí se considera en detalle el modo en que se relacionan la sociedad y la consciencia humana y se tiene presente el modo en que opera cada uno de los sistemas, se observa que esta caracterización antropológica negativa de la teoría de sistemas no es plausible. La separación entre individuo y sociedad es un fenómeno contemporáneo que resulta de la progresiva transformación y complejización de la sociedad. Sin embargo, esta separación, ofrece la posibilidad de profundizar en la propia individualidad. Así, para la teoría de sistemas, el individuo emerge y se define en su exclusión y diferenciación de la sociedad.

La emergencia moderna del yo se traduce en la formación de sistemas conscientes autopoieticos que procesan sentido, a través de pensamientos, con prescindencia causal de las operaciones de la sociedad. Sin embargo, pese a la separación entre consciencia y sociedad, hay siempre una relación entre ambos sistemas. Sistemas sociales y psíquicos se relacionan, se

observan, se acoplan estructuralmente y ponen a disposición su complejidad a través de relaciones de penetración e interpenetración, aunque sin captarse nunca totalmente, lo que obliga a ambos sistemas a evolucionar constantemente teniéndose como referencia mutua. Así, ni la sociedad, ni la consciencia son unidades monolíticas.

Esta relación, sin embargo, reconoce una primacía de la consciencia por sobre la sociedad, debido a que la primera tiene una capacidad perceptiva que le permite obtener referencias para su autoelaboración, tanto de la sociedad, como de su propio cuerpo o del entorno natural, mientras que la sociedad solo puede obtener información a través de los filtros de las consciencias humanas que son presupuestas como personas en sus operaciones.

En el plano de la interacción consciencia/sociedad, esta primacía se ve expresada en la relación de los sistemas psíquicos con los sistemas personalizados, puesto que en estos sistemas adquieren importancia los estados de la consciencia. Ejemplos de estos sistemas son los sistemas educativos, artísticos e íntimos. Estos sistemas buscan siempre generar efectos en los sistemas psíquicos acoplados a ellos, apelando a la capacidad perceptiva de las consciencias, saltándose las barreras de la comunicación. Sin embargo, esa apelación a la percepción no se traduce en efectos calculables en los sistemas psíquicos, ellos pueden rechazar o aceptar la información según la identidad que ellos han construido en relación tanto con la sociedad como con otros sistemas. La complejidad de la consciencia, por lo tanto, no puede nunca reducirse por completo por la sociedad y en la consciencia la sociedad sólo puede expresarse como expectativas autoatribuidas o como autoproyecciones.

Una relación especial se da en la interacción de la consciencia con el sistema íntimo del amor. Este sistema, a diferencia de todos los otros, apela directamente a la capacidad perceptiva y hace depender el amor de esos elementos incommunicables. Por lo mismo, este sistema se sostiene por dos formas de interpenetración, una entre el sistema social y otra en una interpenetración intrahumana entre consciencias. Ambas formas de interpenetración exigen una coordinación relativa. Esa coordinación, en términos sociales se logra por la inclusión de las personas en la relación y la exclusividad, sin embargo, en la consciencia se logra solamente en la medida en que esta pueda optar intencionalmente por los intereses del otro, por sobre los intereses propios. De otro modo el amor sería imposible.

El modo en que se relacionan los sistemas psíquicos con los sistemas sociales personalizados revela que la antropología luhmanniana tiene que ser una antropología positiva de las pluripotencialidades de una consciencia que se define a sí misma, autológicamente, en relación con la sociedad y otros sistemas.

Por otro lado, esta misma consciencia, debido a que nunca puede ser captada en su totalidad por la sociedad, es además de filtro y condición para la comunicación, un requisito para la evolución de la sociedad. Por último, el modo en que se relacionan individuo-sociedad muestra que cualquier forma de conflatismo queda excluida de la teoría de sistemas por imposible.

A modo de reflexión final, puede indicarse que el modo en que la teoría de sistemas entiende la relación entre consciencia y sociedad obliga a repensar el modo en que se aproxima la sociología a su trabajo empírico y a abandonar cualquier forma de reificación, pero también de determinismo. Si se acepta que en ningún caso la consciencia puede ser transparentada para ser observada desde la sociedad, es necesario asumir la impredecibilidad de los comportamientos como parte importante de la sociología. El trabajo empírico debe buscar descripciones de los estados de la sociedad en relación con su pasado y elaborar, a partir de ahí, modos probables en que se puede desarrollar el futuro. Pero ya no es posible intentar extrapolar de las experiencias comunicadas por los individuos, comportamientos futuros sin mediación de mecanismos como los medios simbólicamente generalizados de comunicación que puedan ayudar a ello. Esta dificultad obliga, por otra parte, a fortalecer el trabajo interdisciplinar con la psicología y la biología para comprender de mejor manera el operar consciente y su acoplamiento orgánico.

REFERENCIAS

- Archer, M. (2009). *Teoría social realista, el enfoque morfo-genético*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Aristóteles (2004). *La política*. Madrid: Tecnos.
- Arnold, M. y Rodríguez, D. (2007). *Sociedad y teoría de sistemas*. Santiago: Universitaria.
- Ashby, R. (1956). *An introduction to cybernetics*. London: Champan & Hall.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Burgess, A. (2003). *La naranja mecánica*. Barcelona: Minotauro.
- Chernilo, D. (2011). *La pretensión universalista de la teoría social*. Santiago: Lom.
- Chernilo, D. (2017). *Debating Humanity. Towards a Philosophical Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chernilo, D. (2018). La sociología filosófica de Niklas Luhmann. A propósito de la traducción al español de *La Economía de la Sociedad*. *MAD* 38), 84-103.
- Clam, J. (2011). ¿Qué es un sistema psíquico? In: J. Torres y D. Rodríguez (eds.), *La sociedad como pasión. Aportes a la teoría de la sociedad de Niklas*

- Luhmann (pp. 335-369). México DF: Universidad Iberoamericana.
- Cortázar, J. (2013). *Rayuela*. México DF: Alfaguara.
- Dockendorff, C. (2012). Sociología del entorno: una observación de la relación individuo-sociedad desde la referencia sistémica de los individuos. In H. Cadenas, A. Mascareño, y A. Urquiza (eds.), *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría: Aportes para el análisis de la complejidad social contemporánea* (pp. 405-431). Santiago: Ril.
- Dockendorff, C. (2013). Antihumanismo o autonomía del individuo ante las estructuras sociales. *Cinta de Moebio* 48, 158-173.
- Espósito, E. (2002). *Soziale Vergessen - Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2016). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México DF: Siglo XXI.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos.
- Gehlen, A. (1980). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Hobbes, T. (2014). *De cive*. Madrid: Tecnos.
- Hugo, V. (2015). *Los miserables*. Madrid: Alianza.
- Izuzquiza, I. (1990). *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona: Anthropos.
- Lévi-Strauss, C. (2004). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lewkow, L. (2017). *Luhmann, interprete de Husserl. El observador observado*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Luhmann, N. (1973). *Ilustración sociológica y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur.
- Luhmann, N. (1997). *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. Barcelona: Anthropos.
- Luhmann, N. (1998a). *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.
- Luhmann, N. (1998b). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos, Universidad Iberoamericana, CEJA.
- Luhmann, N. (2002). *Theories of Distinction. Redefining the Descriptions of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Luhmann, N. (2004). *La política como sistema*. México DF: Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2005). *El arte de la sociedad*. México DF: Herder, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México DF: Herder, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2008). *El amor como pasión*. Barcelona: Península.
- Luhmann, N. (2010). *¿Cómo es posible el orden social?* México DF: Herder, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2012). *El amor*. Buenos Aires: Prometeo.
- Luhmann, N. (2018). *La economía de la sociedad*. México DF: Herder.
- Martuccelli, D. (2014). *Sociologías de la modernidad*. Santiago: Lom.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *La fenomenología y las ciencias humanas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Miranda, P. (2012). *La preconcepción de lo humano en la sociología de Luhmann*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Sánchez, M. (2007). La filosofía del sujeto y la sociología del conocimiento en las teorías de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann. *CONfinés de relaciones internacionales y ciencia política* 3(5), 87-98.
- Saussure, F. (1986). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Sloterdijk, P. (2012). Luhmann, abogado del diablo. Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías. In: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (pp. 55-92). Madrid: Akal.
- Wilson, J. (2005). *Thinking with Concepts*. Cambridge: Cambridge University Press.

CONTACTO

pedro.carcamo@mail.udp.cl

Recibido: enero 2020

Aceptado: mayo 2020

MAD | ISSN 0718-0527

Departamento de Antropología | Facultad de Ciencias Sociales | Universidad de Chile

Avenida Capitán Ignacio Carrera Pinto 1045 Ñuñoa 7800284 | Santiago | Chile

+56 2 29787760 | revistamad.uchile@facso.cl | www.revistamad.uchile.cl

Twitter y Facebook: [@RevMadUChile](https://twitter.com/RevMadUChile)