Niklas Luhmann: La compleja incertidumbre de un mundo secularizado*

Elvio A. Tell **

La obra de Niklas Luhmann es una invitación a pensar de un modo nuevo la sociedad, abandonando viejos hábitos y tradiciones de pensamiento que ha forjado la herencia intelectual de Occidente desde la Ilustración. El rechazo de Luhmann a mantener los postulados del pensamiento veteroeuropeo y su preocupación en formular una ilustración de la ilustración no son más que preámbulos para abordar la exigencia de una nueva teoría más acorde con los tiempos modernos. En este sentido, bien puede decirse que exige ir más allá de la modernidad tendiendo a crear nuevas categorías intelectuales. Por ejemplo, su obra es una constante preocupación por pensar un nuevo concepto de sujeto independiente de su entorno que son los sistemas sociales. Tradicionalmente el análisis de la comunicación social supone sujetos. Para el autor, esto representa una quimera. Si bien es cierto que la comunicación presupone la participación de muchas personas, precisamente por eso, no puede ser atribuida a ningún individuo en particular.

Palabras Clave: Modernidad tardía - sistemas - diferencia - contingencia - incertidumbre

*) Artículo producido en el marco del Proyecto de Investigación homónimo, radicado en la Facultad de Trabajo Social, UNER, 2001 - 2004, financiado por la SICTFH. Informe final aprobado por Resol. CS 037/06 del 10/03/06. Presentado para publicación en abril 2006 y aceptado en febrero 2007.
**) Doctor en Filosofía, Profesor Titular de Filosofía y Ética, Facultad de Trabajo Social, UNER. E-mail: filoso10@yahoo.com.ar

Niklas Luhmann: The complex Uncertainty either a Secularized World*

Elvio A. Tell **

Niklas Luhmann's work invites us to think over society in a new way, leaving behind old habits and traditional thoughts built by the Western intellectual heritage since the Illustration. Lukhmann's reluctance to sustain the basic postulates of the ancient European thought and his concern about proposing an illustration of the Illustration are no more that forewords to approaching the requirements of a new theory more suitable to modern times. Thus, it could be said that he requires to go beyond Modernity tempting to create new intellectual categories. As an example, his work implies a constant concern to conceive a new concept of subject independent from his/her context meant in terms of social systems, and while the analysis of social communication traditionally implies subjects, for the studied author that represents a chimera. Even when communication assumes the participation of either several or many people, that is the very reason why it cannot be attributed to any particular one.

Key words: late Modernity - systems - difference - contingency - uncertainty

*) This paper derives from the homonymous research project developed during 2001-2004 at the Faculty of Social Work, National University of Entre Ríos, afforded by the SICTFHR -UNER, Final Report approved by Resolution CS # 037/06; it was submitted in April 2006 and accepted in February 2007.
**) PhD., Regular Full Professor of *Philosophy and Ethics*, Faculty of Social Work, UNER. E-mail: filoso10@yahoo.com.ar

Introducción

La importancia de la investigación desarrollada y que se expone en este artículo se puede resumir afirmando que el vacío dejado por la pérdida de las antiguas certidumbres comunitarias tiene como consecuencia el surgimiento de la inseguridad, incertidumbre y angustia social. Se ha perdido la antigua identidad substancial en manos de la identidad funcional. El mundo luhmanniano está ónticamente indeterminado y en su complejidad y apertura infinita se constituye en fundamento de toda experiencia y obrar selectivo derivando en la fuente de opciones contingentes.

El propósito de ese trabajo es mostrar como el ser humano es un entorno del sistema; produce ruido, irrita, es desestabilizador. El autor realiza una labor descriptiva de la sociedad actual, y el esquema teórico indica que el individuo y la sociedad son realidades autónomas. La teoría representa, entonces, una contraposición frente a los voluntarismos individuales sin aptitud explicativa. Su concepción supone una comprensión y previsión de los mecanismos sociales en su complejidad y diferenciación que debe ser aceptada tal cual es.

La idea de autonomía de cada sistema deriva, además, en el hecho de que los subsistemas sociales no tienen entre ellos relaciones jerárquicas, no existe centralidad de uno de ellos con respecto a los demás. Sin embargo, ninguno de estos subsistemas es, por otra parte, prescindible ni autárquico, lo que impide que la planificación desde el exterior pueda ser ejercida en forma de transformación.

Los temas a tratar en este artículo se desarrollarán en base a la complejidad, contingencia y riesgo en su relación con la identidad ética de lo social, alcanzando la relación del sujeto y la época actual.

I. Teoría de sistemas: complejidad, contingencia y riesgo

Nuestro propósito está dirigido primeramente a tratar de determinar aquello que Luhmann denomina lo propiamente moderno de la sociedad moderna. Una sociedad donde sus miembros se caracterizan por transferir a un futuro la realización de sus expectativas, y así se despojan de todos los problemas de autodescripción y autoobservación por medio del aún no del futuro. Un discurso que se consuma en la sociedad posmoderna, como un discurso ya sin futuro alguno. Así, lo que es nece-

sario resolver es el problema paradójico de la descripción del sistema dentro del mismo sistema. Y esto, si hoy queremos reconocer nuestra identidad moderna, lo debemos hacer mediante continuos retornos al pasado, pero ésta se genera temporalmente diferenciándose del pasado, lo cual hace posible, más que una identificación, una des-identificación permanente.

> "Los conceptos de racionalidad tradicionales vivían de indicaciones externas, ya fuera que apostaran por una copia de las leyes naturales, ya por los objetivos o los fundamentos de valoración dados para la selección de objetivos. Con la secularización de la imagen religiosa del mundo y la pérdida de unos puntos de partida correctos de la representación, tales indicaciones pierden su fundamentalidad. Por eso los juicios sobre la racionalidad han de separarse de indicaciones externas y pasar a una unidad de autorreferencia (…) producible siempre y sólo desde el punto de vista interno al sistema".[(1)]

Todo esto va paulatinamente minando la noción de una razón capaz de garantizar unidad y certeza a la visión del mundo. Por eso, nos preguntamos: ¿Dónde es posible ubicar al observador? ¿dónde al narrador? ¿dónde al que utiliza la distinción para diferenciar y determinar algo? ¿por qué esa descripción y no otra?

Con la adhesión de este pensador al funcionalismo sistémico se configura un nuevo tipo de razón, que es la que va a permitir tratar fundamentalmente con posibilidades alternativas; en una palabra, con contingencias. Al rechazar con esta actitud una forma de fundamento ontológico se niega la instancia de que pueda existir una realidad común de carácter universal. Sólo hay diferentes modos de observar, considerar, diferenciar, que precisamente siempre pueden ser diferentes, de otro modo, contingentes. Y cuando el autor habla de contingencias, asocia el término a las nociones de posibilidad y probabilidad. Toda acción es ineludiblemente una selección contingente, puesto que a la sociedad no le queda otra alternativa que autofundarse.

Pero a los tres conceptos anteriores se viene a sumar uno nuevo, que en cierto modo los resume e incluye: el concepto de complejidad. Cuando hacemos mención a esta noción aparecen inmediatamente dos senti-

dos. El primero sujeto a la relación entre elementos y relaciones: un número cada vez mayor de interrelaciones impide relacionarlas unas con otras. No se puede encontrar el modelo de todas las relaciones posibles, por eso, la complejidad necesita de la selección. Un sistema complejo surge por selección y nunca será posible predecir qué tipo de selecciones serán realizadas; toda operación en el seno de la complejidad es una selección, una selección forzosa.

Hay complejidad, entonces, si se conviene en reconocer lo contingente y lo posible frente a lo necesario. La selección es una manera de enfrentar la complejidad en donde aparecen nuevas posibilidades de selección, siempre dirigidas a reducir la complejidad inicial de los entornos al sistema. El azar y la improbabilidad se imponen en la complejidad, la que se transforma en un dinamismo irreversible. Una vez que se ha alcanzado un grado de relaciones de múltiples posibilidades ya no se puede volver atrás, hay que seguir adelante en el sentido de un componente temporal.

Por otra parte, la complejidad se articula también con la negación, la cual siempre es más compleja que la afirmación, por eso es que, además, hay prioridad de la diferencia sobre la identidad. Lo complejo es el reino de las diferencias, ya que sus elementos básicos no son unidades estables (como células, individuos, etc.) sino eventos que aparecen y desaparecen; su reproducción constante necesita de nuevos elementos. Y no es posible acumular elementos, como en el caso de las acciones, porque su continua desaparición es condición de la permanencia del sistema y su continuación. Esto queda expresado en que la permanente disolución y desintegración se transforman en causas necesarias de su reproducción, lo cual excluye que alguna vez pueda alcanzarse un entendimiento pleno, como ser un consenso intersubjetivo. Por eso, esta teoría descarta la búsqueda de fundamentos de una identidad individual en una identidad social. Resulta que la identidad se sustrae a sí misma de la observación descriptiva. Entonces, la identidad es lo que es y lo que no es.

Esto se debe a que, en la tardomodernidad, aumentan día a día las posibilidades de opciones; se sabe que hoy tenemos más posibilidades de experiencia y acción con posibilidades de actualizarse; tenemos sí o sí que decidir, pero en dicha decisión nos arriesgamos a que no ocurra lo esperado sino que por el contrario, lo inesperado; de nuevo aquí la contingencia. Puede ocurrir que proyectando el bien se produzca el mal, y

viceversa. Lo improbable deviene probable.

Frente a las sociedades premodernas, en las postradicionales la lucha por el orden no es lucha mágica contra lo indeterminado e incognoscible, sino manera de articular la realidad frente a alternativas conflictivas. Por ejemplo, en las comunidades antiguas, la eternidad -Dios- era conocida y desde ella se observaba la totalidad temporal. En la actualidad, por el contrario, todo observador del mundo emplea una diferencia para caracterizar un lado u otro de la realidad; no puede observar ambos simultáneamente, y tiene que establecer una diferencia entre ambos, y el tránsito de un lado a otro -como ya adelantamos- precisa tiempo, porque tiene que pasar de un pasado a un futuro. Es la diferencia la que anula la visión eterna y produce el tiempo en el seno de la complejidad, frente al orden simple que reducía todo desde la eternidad. En palabras de Beriain (1996):

> "El observador no puede observar ambos lados simultáneamente a pesar de que cada lado es simultáneamente el otro del otro. La aceleración de las secuencias históricas de los acontecimientos impide que las expectativas se refieran a las experiencias anteriores".(2)

En virtud de lo dicho, hoy no se soporta ningún tipo de pensamiento concluyente ni autoridad alguna. No existen posiciones desde las cuales la sociedad pueda ser descrita de forma vinculante para todos.

> "Por eso, no se trata de una emancipación hacia la razón sino de emancipación de la razón, y esta emancipación no se puede conseguir, sino que ya ha ocurrido. Quien se considera racional y lo dice es observado y deconstruido".(3)

La religión ha tenido, desde la antigüedad, la oportunidad de dar sentido a los significados contingentes y problemáticos, como dijimos. Dios ha creado al mundo, es el observador que conoce todo, incluso -como diría Aristóteles- los futuros contingentes. Pero en los procesos de diferenciación funcional, la comunicación tiene que hacer frente a un sinnúmero de contingencias en tanto las continuidades y discontinuidades son igualmente posibles. Los sistemas que comienzan a actuar desde la

modernidad no poseen ya un metaobservador privilegiado (Dios), capaz de reducir la contingencia, pues el desencadenamiento del mundo ha conducido a la religión al pequeño mundo de la esfera privada. La teología, entonces, no es capaz de solucionamos el problema por cuanto Dios ha creado el mundo de tal manera que con todo lo contingente ha creado algo de necesidad, y con ello se pretende la estabilización del mundo y la reducción de la contingencia.

Para el autor que nos ocupa, sólo las observaciones de segundo grado (observación de observaciones) son capaces de referir a lo contingente y eventualmente mostrarlo de modo conceptual. Así, todo se vuelve contingente porque lo que es observado depende de quien es observado. La contingencia surge de preguntarse por qué el observador observado se interesa por eso en lugar de otra cosa, ya que un observador que no esté en condiciones de apreciar algo no puede ser explicado únicamente por fallas circunstanciales, sino que puede deberse a él mismo.

Lo que las sociedades tradicionales atribuían a la fortuna (incluido Maquiavelo), es decir, a una voluntad divina más allá de lo social o al destino como tal, las sociedades modernas lo atribuyen a una secularización de la fortuna, más propiamente a un riesgo generado por improbabilidades. Este riesgo aparece en el tránsito de la cristiandad a la modernidad, con el surgimiento de un umbral temporal donde queda expresada la expansión temporal de las opciones sin fin y una expansión correlativa de los riesgos. Nos debemos enfrentar continuamente a la necesidad de elegir y que ocurra lo otro de lo esperado.

Lo anterior nos estaría mostrando que los cambios producidos desde la modernidad son irreversibles, y que cuando registramos una pérdida de orientación en cualquier sentido, ya no resulta posible retraerse a un mundo ideal sujeto a una estructura cósmica, que esté exenta de posibilidades e imposibilidades. El mundo como algo último es algo inobservable, por eso critica a Habermas, para quien el mundo de la vida es una totalidad de consensos supuestos.

Por esta razón, una ética -cualquiera sea- queda restringida a sus propios problemas. Así, por ejemplo, una ética de la fundamentación normativa, que se emplea para salir de la incertidumbre, como aparecería en **Habermas** (1987).

"Para esto se emplea el concepto (cada vez más burgués) de la

> procedimentalización. Esta desemboca en una observación de segundo grado. Si ya no se sabe lo que son buenos motivos, al menos se quiere poder decir cómo se puede comprobar si los buenos motivos son buenos motivos, concretamente en la comunicación misma (especializada en esto)."[4]

En esta concepción, dado que nos hallamos en la conciencia del riesgo que hay que aceptar, la ética es poco probable que pueda suministrar criterio alguno. Y por tal razón, según el autor, falla la vieja idea de la prudencia que permitía distinguir las características buenas y malas de la realidad. Es que en la modernidad tardía no existe ninguna corriente libre de riesgo; cualquier conducta que conlleve una decisión, conduce inevitablemente a un riesgo, incluso el no decidir, porque el posponer algo implica ya un riesgo.

Ahora bien, nos interrogamos con Luhmann: ¿con más conocimiento se podría alcanzar más seguridad? Él nos contestará que no. Cuanto más se conoce, más se sabe que no se sabe, y por lo tanto se forma la conciencia del riesgo, debido a que más aspectos nuevos aparecen en relación al no saber acerca del futuro con la conciencia de nuevos riesgos.

II. El funcionalismo: sujeto y mundo moderno

El sentido radical a partir del cual se expresa la modernidad es el de intentar ser el fundamento racional objetivo de todo lo que existe. En consecuencia, si se quiere hablar de la intersubjetividad, no puede considerarse en ningún caso como un concepto, en tanto el sujeto ya no puede sostenerse o ser determinado. Es por esta razón una noción paradójica, pues indica lo que no indica; entonces, la intersubjetividad debe verse como una relación entre objetos.

> "Cuando uno, como hacen Habermas y otros, recurre a la noción de intersubjetividad como indicadora de un nivel de validez, con ello lo que se hace es disolver sus componentes 'inter' y 'sujeto'"[5]

Teniendo en cuenta esto, en un mismo movimiento se está negando el concepto de sujeto y se pretende recurrir a un fundamento teórico que

únicamente se insinúa. Como plantea **Torres Nafarrete** (1995):

> "El problema de la intersubjetividad se plantea sólo en el contexto y terminología de la teoría del sujeto; pero exhorta implícitamente a abrogar esta misma teoría... El 'inter' contradice al 'sujeto'; o dicho con mayor exactitud: cada sujeto tiene su propia intersubjetividad".[6]

Luhmann enfoca este problema desde el esquema de la doble contingencia, en donde cada sujeto de actuación es objeto de orientación para sí mismo y para los otros. Pero a diferencia de otros autores que mantienen la existencia de un sistema simbólico compartido, nuestro autor sugiere que el sujeto permanece abierto a la pura posibilidad y estructurado precisamente según una selectividad, puramente contingente. Y contingencia implica siempre posibilidades de desilusión y posibilidades de correr riesgos.

En el ámbito social, este problema se presenta como una doble contingencia: Toda selección depende de un Ego y de un Alter Ego, donde en su interrelación es imprevisible y capaz de cambiar. Cada uno es para el otro una caja negra, y en virtud de sus criterios selectivos, éstos no pueden ser observados desde el exterior y permanecen como objetos clausurados, y por esto mismo el mundo se vuelve socialmente contingente. Todo puede ser de otro modo, porque todo se encuentra conformado por la complejidad, como excesos de posibilidades, de relaciones, de sentido, etc.

La obra de Luhmann es una constante invitación a reflexionar sobre un nuevo concepto de sujeto, alejada de todo planteamiento antropológico tanto antiguo como moderno. Pero este rechazo del concepto antropológico tradicional no equivale a desentenderse de él. En realidad, bien puede afirmarse que dicha ausencia de referencia antropológica no es más que la antesala para plantear de un modo radicalmente nuevo el valor del individuo. Reivindicación que para el autor alemán, el pensamiento tradicional ejecuta en una sociedad menos evolucionada que la nuestra y que no puede mantenerse en la actual situación de la sociedad, bajo pena de caer en vanos sentimentalismos sin fundamento alguno.

Luhmann parte del supuesto de que Durkheim y Parsons valoraron de manera exagerada la existencia de valores compartidos entre los indivi-

duos pertenecientes a las sociedades modernas, tales como la cohesión moral emocional y la solidaridad social. La sociedad moderna ya no es más como la pre-moderna, una comunidad perfecta que otorga la realización completa a sus afortunados integrantes; sin embargo, no niega que toda necesidad de consenso haya desaparecido, sino que deberíamos hacer frente a la situación de que todo consenso a través de objetivos y normas es actualmente improbable, ya que la sociedad se ha convertido en demasiado compleja para garantizar la unidad mediante creencias compartidas. Frente a Durkheim que postuló que la unidad en las sociedades complejas se sustentaba además de una integración funcional según diferenciación, en una solidaridad, en un acuerdo moral sobre lo bueno, Luhmann cree que la integración social de las sociedades modernas se puede producir sobre una base menos cargada de pretensiones de legitimidad, y del acatamiento general a una separación entre el bien y el mal.

Los integrantes de las sociedades modernas no deben mostrar un acuerdo sobre lo bueno sino aceptar diferenciaciones orientadoras más abstractas como lo correcto-incorrecto, lo legal-ilegal, etc. Luhmann intenta encontrar instancias funcionales a la integración normativa para encarar una problemática más amplia que según él esta presente en la autoproducción y en la autoorganización de las sociedades modernas, pero en ámbitos de contingencia y riesgo.

Su postura, al contener un carácter de abstinencia normativa, lo lleva a calificar a Habermas como un conservador nostálgico por aferrarse éste con fuerza, a normas y disciplinas provenientes de una modernidad a la que pretende recomponer. Por eso, su teoría representa una reacción frente a los voluntarismos teóricos sin capacidad explicativa, y -reiteramos- frente a la diferenciación funcional que definen a las sociedades avanzadas, Luhmann no proyecta la nostálgica imagen de un mundo mejor, más solidario y con mayor sentido identitario.

Una sociedad en la que el derecho, la política, la economía, etc., parecen funcionar sin atender a la presencia de los sujetos, sino con un nivel de independencia tal, que parecen seguir sus propias reglas con prescindencia de la conciencia de los individuos.

Lo anterior se puede comprender afirmando que cada conciencia se hace presente a sí misma de manera inmediata con cada una de las operaciones, independientemente de que le otorgue a esta presencia una expresión en la conducta comunicativa o sólo la procese para sí misma

en la soledad de su subjetividad. Esto significa que hay un cierre de la reproducción autorreferencial del sistema conciencia. Se trata de la relación entre los sistemas psíquicos y los sistemas sociales. Evidentemente, la sociedad supone a los hombres, pero no a modo de inclusión en ella, sino como su entorno. En razón de ello, la conciencia se preocupa por las cuestiones relativas al acoplamiento estructural entre sistema y entorno y por los nexos entre cierre y apertura.

Acoplamiento estructural significa que, aún presuponiéndose, sistema y entorno no pueden determinarse recíprocamente. El entorno puede afectar al sistema únicamente en cuanto produce irritaciones o problemas o perturbaciones, teniendo en cuenta, sin embargo, que las irritaciones sociales son construcciones que se reelaboran internamente en la sociedad. La irritación en realidad es siempre una autoirritación que parte de eventos producidos en el entorno. Así, por ejemplo, el sistema jurídico retraduce los conflictos existentes en el sistema económico, que es su entorno, lo cual no se produce simultáneamente, sino que lleva tiempo la reformulación de un sistema a partir de su entorno.

Al existir una pluralidad de sistemas autopoiéticos de la vida, la conciencia y la comunicación, cada uno observando mediante un código binario por distinciones, se suscita la observación de segundo orden: observación de observaciones.

Pero aquí es oportuno hacer un alto en el desarrollo expositivo y reiterar que en la concepción tradicional de sociedad, es el hombre el que comunica. Para Luhmann, dijimos, en la actualidad esto es una mera ilusión. Si bien es verdad que la comunicación es deudora de un gran número de personas, en virtud de ello, la unidad de la operación de la comunicación no puede ser imputada a ninguna persona en particular.

> "La comunicación es genuinamente social, ya que tiene como supuesto la existencia de un sistema social de comunicación, para que cada individuo lo actualice, la comunicación no se distingue porque produzca una conciencia colectiva común, en el sentido de una total compatibilidad con toda la complejidad subjetiva de los individuos... Es decir, la comunicación se sitúa por encima de los estados psíquicos divergentes. Querer explicar la comunicación como acuerdos entre los individuos supondría el presupuesto(altamente discutible) de una total simetría de los

estados subjetivos".[7]

Retomando la cuestión de la observación, el interrogante sobre la misma quedaría expuesto así: ¿cómo puede observarse la intersubjetividad si no es en tanto relación entre objetos? Esta pregunta deriva de que, para la teoría de sistemas, el individuo es un fenómeno de autoorganización intransparente, imposible de verificación empírica, y no algo abstracto que debe quedar postulado en calidad de garante de la estructura normativa de la sociedad. Esto vuelve prácticamente imposible, por consiguientee, la existencia de una intersubjetividad consensual, ya que no es posible un punto de apoyo común que permita conocer que el consenso sea mejor que el disenso. Por esta razón, la intersubjetividad puede siempre transformarse en un consenso o en un disenso. Los sujetos pueden alcanzar un acuerdo en el consenso o en el disenso. Luhmann dice, como ejemplo, que si se pudiera transformar la pista de hormigón en un huerto o en un aeropuerto, sería éste un asunto en torno al cual habría tanto consenso como disenso.

> "Precisamente Habermas ofrece, sin quererlo, un ejemplo de esto, su propia práctica comunicativa se ocupa de la elaboración del disenso, y sólo así puede elucidar el nuevo paradigma del entendimiento en comparación con otras ofertas teóricas".[8]

Todo lo dicho anteriormente nos muestra que la idea de sujeto es paradójica y puede seguir caminos distintos, dependiendo de qué sea aquello que se distingue en él para poder indicar su propia identidad. Esto obedece a que no hay garantía de que todos los sujetos vayan a utilizar la misma vía, así como tampoco la hay con relación a un sistema psíquico que cambiará su función identificadora conforme a las circunstancias; una vez con su hijo, otra vez con sus empleados, en otro momento con su cuerpo, etc. Por eso, como vimos, el sujeto psíquico sería la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, que habría de ser actualizada en cada caso de nuevo, y estaría siempre acompañado de sus otras respectivas determinaciones.

El sujeto produce una diferencia en toda operación; por un lado, entre él mismo y el espacio demarcado del que toma lo que observa. En consecuencia, todo lo que es susceptible de ser observado se obtiene a

través de una operación con dos caras: lo indicado y lo no indicado, que por lo general suele ser un espacio indeterminado. En ambos casos se produce una diferencia.

Pero si la identidad es diferencia, todo observador se verá abocado a una paradoja cuando hace la pregunta: ¿Qué es? Un sistema es la diferencia entre sistema y entorno, es el límite que separa una cara interior (sistema) de otra exterior (entorno).

> "Ante todo, que toda teoría es una teoría de sistemas observadores. De ahí que ella tenga que indicar una referencia sistémica, cuando menos aquella misma de lo que ella procede, para poder especificar desde qué sistema es considerado algo como entorno. Al respecto no hay reglas".(9)

Cuando nosotros queremos saber qué referencia sistémica ubica a un observador como fundamento de sí o de otro sistema, entonces no queda otra alternativa que observar al observador.

En este punto se abren múltiples opciones para elegir una referencia sistémica, desde la cual todo lo restante es visto como entorno, sean éstos psíquicos, jurídicos, económicos, etc.

> "Adoptando una formulación de Stephen Holmes, puede decirse que los observadores cooperan 'antonimyn selection'. Al indicar la misma cosa, dejan sin mencionar aquello respecto de lo que la distinguen. Así pues cooperan en el unmarked space como cara última no mencionada de todas las distinciones. Y esto significa que presuponen el mundo como el inobservable último (y no como totalidad de los consensos supuestos".(10)

Como dijimos, el individuo de la sociología, para Luhmann, no es un sistema social sino un sistema psíquicopersonal. Y optar por la sociedad es lo más importante, ya que se trata de un sistema social que se selecciona como referencia sistémica, sin quedar por ello el individuo atrapado en el sistema.

Con todo, sin embargo, no se niegan las relaciones y acoplamientos estructurales mediante los cuales se irritan los sistemas. Los sistemas acoplados no sólo son diferentes, sino que son sistemas autopoiéticos,

operativamente cerrados y no pueden determinarse causalmente unos a otros. Por eso el mundo permanece siempre como una infinitud inobservable, en palabras de **Corsi** y col. 1995):

> "Para los sistemas psíquicos al igual que para los sociales, la identidad es aquello que uno puede observar y describir, sin que las características que son observadas o descritas tengan que ser utilizadas para la identificación".[11]

Es por ello que la identidad se sustrae a sí misma de la observación y la descripción, pues ella es condición de todas las observaciones y descripciones. Si se quiere saber lo que es la identidad, se llegará a la conclusión que ella es lo que no es, al estar atravesada por la diferencia que el observador nunca podrá alcanzar. Siempre el observador es el tercero excluido y, por lo tanto,es ciego para sus propias operaciones, pues no ve lo que no puede ver. En definitiva,un observador no puede verse a sí mismo, y menos ver la realidad con exactitud al no conocer sus esquemas observacionales.

La identidad no se entiende, por consiguiente, como una mera cualidad de los objetos, sino que suprime el reenvío a un observador que la produce: siempre es una identidad para alguien de algo con base a una distinción específica. Las identidades no son datos primarios porque difieren negativamente de las demás diferencias con relación a otros. Como ejemplo, la noción de silla (la identidad de referencia) es el punto de apoyo, porque en cualquier tipo de silla, según sus múltiples diferencias (taburete, sillón, etc.) se pasan por alto las diferencias. La identidad funcionaría como referencias organizando las diferencias que se concentran en ella, y al mismo tiempo las diferencias de los contextos vacíos en los que aparece.

En relación a los sistemas psíquicos y sociales, las identidades sirven para organizar expectativas al referirlas a algo que permanece relativamente estable.

> "En el ámbito propiamente social de expectativas, es necesario la construcción de identidades más abstractas que la de aquellas que puedan referirse a las cosas, ya que es necesario tener presente el hecho de que el objeto al cual se refiere dispone él

> mismo de una perspectiva de observación que da lugar a una situación de doble contingencia".[12]

Cómo ya sabemos, en la doble contingencia, Ego y Alter permanecen intransparentes el uno para el otro, al no saber cuáles son las verdaderas expectativas mutuas. Para Luhmann esto podría ser superado por los puntos más abstractos que organizan las expectativas, esto es, mediante los valores: por ejemplo, se está a favor de la libertad y en contra la discriminación, a favor de los derechos humanos, etc.

De manera que, sin los valores, no habría una base común para la comunicación social, y aunque las conciencias no puedan acceder unas a las otras (doble contingencia), los valores se ubican más allá de todas las contingencias y permiten que la comunicación se reproduzca sin que haya motivos para discutir su orientación. Se presupone que un cierto valor es aceptado por todos y que está en la base de lo que se habla; la defensa de los derechos humanos resulta un valor indiscutible. Sin embargo, precisamente esta propiedad de los valores de indicar lo que es común a todo se paga con la mínima capacidad de orientar acciones. Su misma abstracción y universalidad se compromete con la imposibilidad de realizarlos en cada una de las cosas individuales, con el mismo sentido, y la identidad social parecería desaparecer.

Esto coincide con uno de los más importantes obstáculos epistemológicos formulados por Luhmann, el del prejuicio humanista tradicional, tanto premoderno como moderno, centrado en los sujetos y en la identidad social:

> "¿Cómo puede entenderse esto? ¿Es que la sociedad consiste acaso de brazos y piernas, ideas y enzimas? ¿Le corta el pelo el peluquero a la sociedad? ¿Necesita a veces la sociedad insulina?...".[13]

III. Observación, ética y sistemas sociales

Para comenzar, y a riesgo de repetirnos, es oportuno previamente esclarecer algunas de las ideas centrales de Luhmann que serán expuestas en el presente trabajo. Por ejemplo la noción de complejidad. Este concepto se refiere siempre a una multiplicidad de relaciones posibles que

puede tener un objeto, una acción o una situación. Supone un exceso de relaciones abierta a múltiples relaciones posibles. Esto conduce siempre a plantear el tema de la selección y de la conexión, presupuestos necesarios para poder vivir en un mundo complejo que se caracteriza por un exceso de posibilidades de relación.

La complejidad siempre es dinamismo irreversible, una vez que se ha alcanzado un grado de relación, de posibilidades, ya es imposible volver atrás. Es además presencia constante de diferencias, porque si no, no podría hablarse de relación o posibilidad, ya que toda verdadera relación se establece entre términos diferentes, y todo exceso de posibilidades es tal, en tanto esas posibilidades son diferentes.

Por todo esto debemos ahora mencionar la noción de contingencia, que en su acepción lógica, significa exclusión de necesidad e imposibilidad. Indica un dato respecto a las alternativas posibles: señala lo que es actual y por lo tanto posible y posible de otras maneras, y en consecuencia no necesario. En síntesis, contingente es aquello que no es necesario ni imposible, es decir puede ser como es, pero también de otra manera.

Esta categoría elevada a la de doble contingencia indica que, en toda situación de acción interactiva se supone que cada uno de los participantes de la acción es, simultáneamente, agente actuante y objeto de actuación para sí mismo y para otros. Esta idea se diferencia de la planteada por otros autores, quienes hablan de la existencia de un sistema simbólico cultural compartido por sus miembros. Luhmann niega esto, pues quedarían cerradas las puertas de la contingencia.

Estar dominado por la doble contingencia supone estar siempre abierto a la pura posibilidad y estar estructurado según la posibilidad. Todo puede ser de otro modo. Doble contingencia significa una calidad de contingencia específicamente social: significa que la constitución del mundo social se presenta a través de un horizonte doble de perspectivas, que son las perspectivas de un *Ego* y un *Alter*. Pero estas expresiones no son entendidas por Luhmann en referencia a personas concretas. El Yo y el Otro son dichos en latín como *Ego* y *Alter* para evitar antropologizar su significado. En último término, *Ego* y *Alter* significan sistemas psíquicos o personales que se expresan en forma autopoiética través de la conciencia. Las personas no son parte de los sistemas sociales, sino que son sistemas independientes, que solo pueden mantener su independencia si se consideran entorno, y nunca parte de la sociedad. En este sentido, los

sistemas sociales no son hombres ni acciones, sino comunicaciones.

Hablando ahora de los códigos, digamos que el código de los sistemas sociales es un tipo específico de alto nivel abstractivo de distinciones binarias que se expresan en la lógica del tercero excluido. Dicha binariedad restringe la gama infinita de posibilidades a dos únicas opciones relacionadas mediante una negación, como por ejemplo, verdadero y falso para el subsistema ciencia. En síntesis, es un esquema de diferencias que permite ordenar todo el conjunto de posibilidades y hace posible que el sistema pueda elegir.

Decíamos al comienzo que la contingencia es el principio para las cuestiones de coordinación de selectividad de los sistemas sociales, teniendo en cuenta que las posibilidades de comunicar y pensar son eso, únicamente posibilidades, y pueden manifestarse de manera diferente según las expectativas recíprocas de los participantes. Contingencia significa, entonces, posibilidades de correr riesgos y desilusiones. Es en el ámbito de lo social interactivo donde se produce la doble contingencia a partir de un *Ego* y el *Alter,* que están abiertos a una pura posibilidad -todo puede ser de otro modo-, en razón de que todo está estructurado por la complejidad, que es exceso de posibilidades, de relaciones y de sentido.

Para cada *Ego*, Alter es un *Alter Ego*, capaz de tomar decisiones, cambiar, y por consiguiente, ser imprevisible. Cada uno representa para el otro una *black box*, una caja negra, en cuanto a que los criterios selectivos de cada individuo no pueden ser observados desde el exterior. Lo que es visible para *Ego* es sólo la clausura operacional de *Alter*, y únicamente puede observar su relación con el otro en tanto él es un entorno de *Ego*, pero nunca la operación autorreferencial propia de cada uno. Sea *Ego* o *Alter*, ambos experimentan la doble contingencia en el sentido de que son invisibles uno para el otro mediante la realización de las selecciones; imprevisibles y contingentes cuando se observan mutuamente. Entonces ambos interlocutores participan de la doble contingencia, y la improbabilidad en el comportamiento que se deriva de ella y su complejidad parecen llevar a una cierta desintegración moral de los sistemas sociales. En consecuencia, los sistemas sociales ya no tienen por qué ser enfocados en base a un sistema último integrador, sea éste de perfección humana, un contrato social o un consenso moralmente fundado.

"Para la teoría de sistemas el ser humano es un fenómeno de

> autoorganización intransparente, imposible de verificación empírica, y no sólo un abstractum que debe quedar postulado en calidad de garante de la estructura normativa de la sociedad".(14)

Esto vuelve prácticamente imposible la existencia de una intersubjetividad consensual, porque no existe un punto de apoyo común que nos permita saber dónde termina el consenso y empieza el disenso y viceversa. De aquí surge su crítica a Habermas, quien cree que a través de la interacción es posible lograr una cierta vinculación interna a una identidad colectiva, a la que uno mismo no podría contradecir racionalmente si es que quiere participar de la acción comunicativa. Pero, como ya vimos, no hay interioridad subjetiva que pueda alcanzarse, sólo permanece una interobservación puramente exterior, fruto de la doble contingencia. Entre las conciencias no puede haber contacto, es decir que ninguna conciencia puede ofrecer o entregar sus propios pensamientos a otra conciencia.

La individualidad significa, para Luhmann, comprender a los individuos como productos de su propia actividad, corno máquinas autorreferenciales históricas que, a partir de cada operación propia, determinan el punto de partida de operaciones ulteriores, lo que pueden ejecutar por medio de sus propias operaciones, como consecuencia de lo cual desaparece la integración normativa de la sociedad. Dicho de otra manera: no existen normas integradoras de las que uno pueda desviarse si le place.

> "Lo único que hay son los correspondientes esquemas observacionales, en los cuales un observador se autodetermina con la estipulación de que una conducta se conforma o desvía respecto de una norma. Y este observador puede ser también un sistema comunicativo, un tribunal, los medios de difusión masivos, etc. Si uno pregunta por las bases reales de las normas o consensos supuestos, entonces tiene que observar a un observador, y en este punto, si se renuncia a aceptar a Dios corno observador del mundo, el resultado es la existencia de crecientes posibilidades observacionales".(15)

Ahora bien, no debernos olvidar que, para este autor, toda teoría de la acción tiene como presupuesto a un sujeto antropológico que desempeña una determinada acción con fines e intenciones determinados para

ponerse en relación con otro sujeto. Para él, sin embargo, es el sistema social el que ocupa el puesto del sujeto, y la teoría de la acción queda subsumida en una teoría de la comunicación. Pero al elegir, el ser individual, el sistema psíquico, forma parte del entorno del sistema social. Ningún hombre puede ser incluido en un sistema social, de manera tal que su reproducción en cualquiera de sus planos sistémicos: el orgánico o el psíquico, sea una operación consumada por la sociedad o por alguno de sus subsistemas. El individuo nunca queda atrapado por la sociedad, porque siempre pertenece al entorno de los sistemas sociales. Si bien es cierto que la comunicación presupone el concurso de un gran número de individuos, precisamente en virtud de eso, la unidad de la comunicación no puede ser imputada a ninguna persona en particular.

Esto nos obliga a decir que ningún sistema funcional puede incorporar la moral al sistema sociedad. Los sistemas funcionales deben su autonomía de la moral a sus correspondientes funciones, pero también a un especifico código binario, corno el de lo verdadero y falso en la ciencia o el de gobierno y oposición en la política de orientación democrática. Pero en ninguno pueden ser ordenados los dos valores del código en un acuerdo con los del código moral.

La moral, en suma, no es localizable en ninguna esfera sistémica homogénea específica. Cuando un sistema social se hace cada vez más diferenciado, el componente moral se debilita sustancialmente. Agnes Heller, refiriéndose a la concepción de Habermas nos dice que la teoría de una esfera moral diferenciada y autónoma fue inventada contra la marginalización de la moral de los sistemas. Las normas, los términos de virtud, si bien son valores elegidos individualmente, sin embargo, nunca pueden constituirse en sistemas.

Nuestro mundo social contemporáneo es un universo complejo si lo comparamos con el pre-moderno, por eso ha de ser un mundo que se distinga funcionalmente en sistemas, y la moral, en consecuencia, no se ubica en ningún lugar específico como en las sociedades estamentales, y como los códigos funcionales tienen que estar instituidos en un nivel de más alta amoralidad, la moral no actúa en ellos en forma significativa. La observancia de reglas en sistemas institucionalizados racionalmente no exige actitudes morales sino ciertas pautas conductuales, ya que tienen que hacer accesibles los dos códigos para las operaciones del sistema. Es por esto que, cuando las personas participan en ellos, se ven cada vez

con menos obligaciones de ofrecer razones morales, por lo tanto, Luhmann sostiene que no defienden ni justifican nada, de esta manera la moral se encuentra en la modernidad vaciada de sentido y se convierte en vano sentimentalismo.

En este sentido, algunos temas de la ética tradicional se hacen complejos, en tanto, los problemas a abordar hoy en día se transforman en asuntos de derecho y de política, que poco tienen que ver con lo ético. Y también frente a los riesgos e incertidumbres que generan la complejidad de circunstancias en los sistemas diferenciados funcionalmente, el actor muchas veces no sabe -y no puede saber- qué consecuencias se pueden desencadenar de su acción, o puede no actuar, pero en ese caso deberá hacerse cargo de la omisión del obrar.

Según el autor analizado, producto de la incertidumbre de un mundo complejo, la ética no nos ha podido dar criterio alguno para fundamentar la moral, y por su parte tampoco han aportado mucho las éticas del fundamento al estilo kantinano, porque de ellas no se puede derivar indicación alguna para la actuación concreta habida cuenta de su universalidad.

Pero entonces: ¿Luhmann niega la ética? Refiriéndose a que el cierre operativo de los sistemas psíquicos personales excluye tanto a los seres humanos como a los países del sistema sociedad, comenta lo siguiente:

> "... los humanistas y geógrafos pueden estar tranquilos, ya que el entorno es un componente indispensable de la forma del sistema. Si excluimos a los seres humanos, como sistemas vivos y concientes, así como a los países, con sus peculiaridades geográficas y demográficas, no por ello se pierden para la teoría".[(16)]

Lo que sucede es que ahora no se encuentran allí donde -con consecuencias dramáticas para lo teórico- se los había pensado. La teoría ya no los incorpora en la sociedad sino en su entorno. Por eso, en las esferas diferenciadas, la sociedad ha de renunciar a una integración moral. Pero, a la vez, la sociedad mantiene la práctica comunicativa de abordar a los seres humanos mediante el condicionamiento moral del aprecio o desprecio como personas. Debido a que, desde el punto de vista de la facticidad moral, esta comunicación es muy proclive al disenso (y por ello promueve fácilmente el empleo de la fuerza) es que hay inclusión moral pero no integración moral. Con todo, la moral no es eliminada de la vida;

no habla del final de la moral. Lo que es objeto de ausencia de moral no son los seres humanos sino las funciones códigos del sistema. Es natural que la moral cotidiana ejercida en el mundo de la vida nunca pueda desprenderse de la crítica y la aspiración al cambio, la reforma y la revolución como valores positivos, lo que no implica que la tecnicidad de los códigos pueda conciliarse con esa moral.

Los códigos funcionales, por otra parte, tienen que estar configurados en un grado de más alta amoralidad, ya que tienen que hacer accesibles sus dos valores, aprecio-desprecio, a todas las operaciones del sistema. Por eso, no se renuncia a una inclusión moral de las esferas sino a una integración moral, sistémica, como en las comunidades tradicionales.

Luhmann se interroga por lo que pasa con la exclusión social cuando en las operaciones de diferenciación funcional, la regulación de la inclusión social queda en manos de los sistemas. En las sociedades premodernas la exclusión de uno de los subsistemas podía ser amortiguada por el hecho de que ella acarreaba la inclusión de algún otro; la exclusión total de la sociedad era algo marginal. Pero en la sociedad diferenciada según sistemas, la religión y la ética ya no determinan cómo se participa en las diversas esferas, como por ejemplo, qué derechos se tienen y cómo se regula el acceso a los recursos económicos; el resultado es un considerable relajamiento en el ámbito de la inclusión moral. Ya no existe, como en el mundo premoderno, una moral para el conjunto de la sociedad.

En nuestros días no se han encontrado regulaciones éticas para abordar la dimensión temporal de la sociedad. Así, por ejemplo, con respecto a la economía, cuando más previsor se quiere ser en relación al propio futuro de cada uno, tanto más escasos serán los bienes para los otros que también pretenden los mismos bienes para el presente o el futuro. En relación a las comunidades tradicionales, es cierto que han podido crear una moral; cuando han querido trasladar su moral a los ámbitos sociales que operan con una economía monetaria, derriban indefectiblemente en un fracaso.

Y en relación a la escasez y al riesgo son:

> "...Perspectivas temporales precisamente complementarias. En un caso, uno quiere, a pesar de la escasez, obtener en el presente tanta seguridad con respecto al futuro como sea posible -a costa de otros-. En el otro, uno trata de agotar las oportunidades

> para la racionalidad que puede proporcionar el afrontar la incertidumbre, y de nuevo -a costa de otros-. Para ambos casos se han desarrollado cálculos utilitarios que descansan sobre la indiferencia frente a las consecuencias sociales".(17)

Entonces, si resulta correcta la afirmación de que la sociedad moderna ya es incapaz de integrarse moralmente, y que por ello tampoco puede asignar a los individuos su ubicación por mediación de lo moral, la ética tiene que actuar como limitante del campo de aplicación de la moral porque ella es una empresa arriesgada.

> "Quién moraliza, se somete a riesgos... la moral tiene una tendencia al enfrentamiento cuando trata de extenderse. Cada uno de los que sustenta una opinión moral diferente impone su autoestima para fundamentar su argumento... así nacen auténticos incendios esteparios, como lo muestra la experiencia desde la edad media europea, de revueltas, de guerras por verdades morales o de alzamientos revolucionarios".(18)

III. La identidad: ¿un modelo en crisis?

Uno de los puntos más sobresalientes de la tesis de Niklas Luhmann consiste en afirmar que ambos, tanto Durkheim como Parsons, sobrevaloraron exageradamente la existencia de compromisos de valores compartidos entre los individuos pertenecientes a las sociedades modernas. Dicha circunstancia, estimamos nosotros, se debe a la presencia de restos de cristiandad (no cristianismo) premodernos, donde sí era fácil determinar la cohesión moral-emocional, o sea una solidaridad de tipo identitaria. Sin haber tenido en cuenta que la conformación de la sociedad moderna, a la par de no poseer ya vértice alguno, es además acéntrica y heterárquica, esto es, tiene múltiples principios. Para **Berian** (1996): "La sociedad moderna no es nada semejante a una perfecta comunidad que confiere la autorrealización a sus afortunados miembros. Más bien es una red comunicativa altamente abstracta que define poco más que condiciones extremadamente vagas para compatibilizar las orientaciones internas de los diferentes dominios sociales".(19)

Sin embargo, Luhmann no niega que la necesidad de consenso sea

algo superfluo, sino que ello es altamente improbable, habida cuenta de que la sociedad ha devenido demasiado compleja como para garantizar su unidad mediante creencias comunes. Los integrantes de las sociedades modernas descartan cualquier tipo de integración moral alrededor, por ejemplo, de un acuerdo sobre lo bueno y lo malo, sino que deben subordinarse a diferenciaciones abstractas codificadas como la de lo correcto/incorrecto, legal/ilegal, etc., vigentes en los sistemas sociales que afectan la autoproducción y reproducción de las sociedades en contextos de contingencia y riesgo. Ya no existe un observador privilegiado del fenómeno social admitido por todos: Dios, el Partido o el Rey. Así, los sistemas sociales operan con autonomía autopoiética y están orientados por códigos funcionales que son la síntesis de un gran número de posibilidades realizadas y otras por realizarse. La realidad en su conjunto aparece codificada binariamente bajo el aspecto de un sí o un no, es decir, como contingente: lo que hoy es así, mañana podría ser diferente bajo circunstancias distintas. Pero el sistema necesita un código también, a través del cual reconozca las operaciones propias y las distinga de las operaciones de otros sistemas.

En suma, los códigos binarios son tipos específicos que se expresan en la lógica del tercero excluido: una comunicación científica es verdadera o no verdadera, y no existen otras posibilidades; un organismo está vivo o no, y no puede estar más o menos vivo. Por eso se orientan a generar opciones y poner a disposición de los individuos, criterios de selección entre un número creciente de nuevas posibilidades integradas al sistema.

El código es la forma según la cual el sistema se diferencia a sí mismo del entorno, donde habitan los sistemas conciencia, organizando su propia forma operativa cerrada y trabajando con un alto nivel de amoralidad, ya que tienen que hacer accesibles sus dos valores para todas las operaciones del sistema. Los códigos, en consecuencia, no establecen valores morales en los sistemas: no es moralmente mejor estar en la oposición que en el partido que gobierna. Si dentro de este marco, el sujeto se define como una selectividad contingente, esto quiere decir que el sistema social funciona con la elevada probabilidad de soportar una carga moral a través de la distinción "hombres buenos y hombres malos". Por ejemplo, el problema moral de la igualdad y de la desigualdad es inherente a las sociedades estratificadas, pero no a las sociedades diferenciadas funcionalmente, donde se ha de renunciar a una integración moral.

Sin embargo, la sociedad mantiene la preocupación de abordar a los seres humanos mediante el condicionamiento moral del aprecio o desprecio en cuanto personas, pero como desde el punto de vista de la facticidad moral, este tipo de comunicación es muy proclive al disenso, favoreciendo fácilmente el empleo de la fuerza, por eso se puede hablar de inclusión moral, pero no de integración moral.

Con todo, la moral no es eliminada de la cotidianidad; lo que es objeto de ausencia no son los seres humanos sino las funciones códigos del sistema. Si, entonces, la moral no desaparece en su función de crítica y aspiración al cambio, la cuestión a resolver será la de si es posible conciliar la tecnicidad amoral de los códigos con la moral como tal.

Como resultado, podemos apreciar que la comunicación en el sistema social no es capaz de producir una conciencia común colectiva, en el sentido de una entera compatibilidad con la complejidad subjetiva de los individuos. Una situación semejante imposibilita que pueda alcanzarse un pleno entendimiento o consenso intersubjetivo al modo de lo que podría ser una identidad. Por eso la identidad individual resulta imposible buscarla en una identidad colectiva. Intentar explicar la interacción como un acuerdo entre personas supondría partir del supuesto (harto discutible) de una total simetría de los estados subjetivos. Si bien la identidad es algo susceptible a la descripción, ello no implica que las características descriptas sean usadas para la identificación; cada uno ve algo distinto. Sería entonces un contrasentido hablar de una identidad funcional. Y no debemos olvidar que una identidad y una diferencia son siempre relativas a un observador, porque no se presenta nada en la realidad independientemente de sus categorías.

Sin embargo, cuando Luhmann quiere conformar la idea de identidad, recurre a los valores, que son puntos abstractos que organizan las expectativas individuales en orden a orientar las preferencias: se está, por ejemplo, a favor de la libertad y en contra de la discriminación. Los valores cumplen la función de suministrar una base común a la comunicación social, y esto se debe a que las conciencias no pueden acceder unas a otras en razón de la doble contingencia, donde para cada *Ego*, *Alter* es algo imprevisible y capaz de cambiar.

El concepto de doble contingencia está referido al escenario del encuentro en el cual dos sistemas psíquicos -*Alter* y *Ego*- han de actuar mutuamente en una situación donde cada uno desconoce qué comporta-

miento tendrá el otro. Por eso, los fundamentos para la aceptación de las ofertas de selección (valores) tienen que ser reconstruidos sobre una base más abstracta, porque se trata siempre con desconocidos, abandonando así el ethos tradicional de vinculación social entre allegados.

Por su universalidad, los valores pretenden entonces ubicarse más allá de todas las contingencias particulares para facilitar que la comunicación se reproduzca sin que haya motivos para su orientación. Se presupone que un cierto valor es aceptado por todos y que está en la base de lo que se habla. Así se dice que los derechos humanos son un valor indiscutible, pero **Corsi** y col. (1995) señalan:

> "Sin embargo precisamente esta propiedad de los valores de señalar lo que es común a todos, se paga con una mínima capacidad de orientar acciones: su misma abstracción impide sacar consecuencias en términos de acción".[(20)]

Esto quiere decir que su ideal universalidad se paga con la imposibilidad de realizarlos en cada una de las cosas individuales. Por ello, para Luhmann, el concepto de sentido es una manera de dar cuenta de la "complejidad" de lo real bajo la condición necesaria de una selectividad autoimpuesta. El sentido es, pues, el conjunto de posibilidades que se encuentran disponibles en un sistema complejo, donde al enfrentarnos a la necesidad de elegir, y en la elección, nos va el riesgo de que no ocurra lo probable sino lo improbable, es decir, la contingencia. Y no podemos recurrir a los valores para evitarlo, ya que, como vimos, su generalidad les impide tomar en cuenta las infinitas variantes individuales. Puede ocurrir, según el autor, que queriendo el mal se produzca el bien y viceversa.

Naturalmente que la identidad se transforma en algo difícil de determinar por la distancia existente entre los valores y el sentido, y, en medio de ambos, el abismo de la selectividad de la doble contingencia y la contingencia significa riesgos. Luhmann nos dice que en la tardomodernidad no hay ninguna conducta carente de riesgo. Incluso el no decidir es ya una decisión, y por lo tanto conlleva riesgo. Cuanto más se sabe, más se sabe que no se sabe, y la identidad será de poca ayuda.

Pero la identidad también se hace inestable en relación al tiempo, donde la aceleración de los procesos históricos impide que las expectativas humanas se refieran a experiencias anteriores, de manera que, por lo

general, lo esperado deviene inesperado. Y es muy difícil encontrar criterios objetivos sobre los juicios y las decisiones que van surgiendo de la contingencia que abran un horizonte de expectativas futuras tanto negativas como positivas. Un sistema autopoiético (conciencia o sociedad) parecen construir su identidad recurriendo a su pasado. Hoy, sin embargo, este recurso no desemboca en la identificación sino en la desidentificación, en la diferencia. Hoy ya no somos lo que fuimos y nunca más seremos lo que ahora somos.

Tampoco es posible recurrir a Dios como forma de dar sentido a los significados paradójicos derivados de la contingencia. Si bien la religión siempre busca la transformación de lo indeterminado en determinado, esto también fracasa por cuanto los sistemas sociales modernos ya no disponen de un metaobservador (Dios) que articule y reduzca la contingencia.

Parecería que el destino del hombre contemporáneo es encontrarse enteramente desvalido, y sólo le queda buscar una respuesta en el interior de la diferenciación funcional de las esferas sociales, donde, como dice **Beriain** (1996):

> "Los procesos de comunicación tienen que hacer frente a gran número de divergencias y contingencias cuando identidades y discontinuidades son posibles igualmente. En el proceso de evolución social en el que opera una diferenciación creciente -del que son manifestaciones una diferenciación funcional de roles, la construcción de ciudades, el surgimiento de la estratificación social y el surgimiento de sistemas que desempeñan funciones respectivas con sus correspondientes organizaciones- se precisa de una transformación de las estructuras simbólicas directivas, porque de otra forma los nuevos niveles de combinación de expectativas y los rendimientos discrepantes no pueden ser reproducidos en forma operativa".[21]

Una propuesta que pone en discusión estas afirmaciones y que parece dar una respuesta a estos problemas es la de Jürgen Habermas, con quien Luhmann mantuvo una antigua polémica hace ya treinta años. El primer autor nos habla de que la tradición cultural está representada por el contexto y trasfondo de la acción comunicativa y cuyas identidades de grupo tienen aquí su medida en la solidaridad de sus miembros. Por eso,

para él, el carácter sistémico propio de las sociedades modernas no sigue sólo la lógica de su autonomía sistémica. Precisamente, partiendo de cierta identidad solidaria, los rígidos límites de los sistemas podrían modificarse por los sujetos insertos en sus tradiciones del mundo de la vida, donde ya impera el obrar comunicativo pragmático mediado lingüísticamente y sujeto a pretensiones de validez susceptible de crítica.

Nosotros creemos difícil esto por dos razones: a) como ya hemos tenido oportunidad de ver, no es posible lograr una cierta identidad cultural de fondo debido a que no existe interioridad subjetiva alguna que pueda alcanzarse por otro individuo; sólo permanece una interobservación puramente exterior, producto de la doble contingencia. Entre las conciencias no puede haber contacto pues ellas son mutuamente entorno de sí mismas, y ninguna conciencia puede participar de sus propios pensamientos a otras conciencias. Esto para Luhmann es visto como algo valioso, porque ningún individuo puede quedar atrapado en alguna tradición social, ya que siempre pertenece al entorno de los sistemas sociales, y b) porque los grandes relatos han perdido su función de justificación social, sobre todo el que refiere a la emancipación-liberación de origen ilustrado y que se consuma plenamente en el marxismo. Pero hoy comprobamos curiosamente como la doble cara de una moneda, donde la causa redentora de un espíritu cargado de redención convive con el infinito desencanto de las personas.

Habermas mismo parece dudar en algunos de sus escritos de que hoy pueda alcanzarse una identidad fuerte del yo y de su grupo, cuando nos habla del nuevo lenguaje que trae la teoría de sistemas, un lenguaje universal que hace que las vanguardias hayan emprendido la retirada hacia las pequeñas identidades particulares.

Esto nos permitirá repensar la sociedad global como la evolución de un sistema apoyado sobre la diferenciación funcional, sistema cuyo tamaño ampliado estabiliza los canales y técnicas de comunicación que son requeridos casi como logros evolutivos del mismo. Por eso Luhmann se interroga a partir de lo desarrollado hasta aquí:

> "¿Dónde ha quedado pues el observador? ¿El narrador? ¿El poeta en un mundo ya repartido? ¿El que describe? ¿El que emplea la distinción para diferenciar y designar algo? Aquel al que se podría preguntar: ¿por qué así, por qué no de otra manera?".[22]

Es que el observador y el mundo se separan mediante lo que se distingue y designa, aunque ambos, el observador y el mundo, siguen siendo inobservables. Y con ello la identidad social parece esfumarse. Es decir, la comunicación se sitúa por encima de los estados psíquicos divergentes. Querer explicar la comunicación como acuerdo entre los individuos supondría el presupuesto altamente discutible de una total simetría de los estados subjetivos.

Notas

(1) Luhmann; 1997:pág.39
(2) pág.18.
(3) Luhmann;1997: pág.41
(4) Luhmann; 1997:pág.168
(5) Luhmann; 1998:pág. 32
(6) Torres Nafarrete J.;1995:pág.16
(7) Luhmann;1998:pág.36
(9) Luhmann;1998:pág.26
(10) Luhmann;1998:pág: 46
(11) Corsi y otros;1995:pág. 9
(12) Luhmann;1998,pág:52
(13) Luhmann;1996:pág.249
(14) Luhmann; 1998:pág.63
(15) Luhmann;1998:pág.55
(16) Luhmann;1998,pág:206
(17) Luhmann;1989,pág:50
(18) Luhmann;1989,pág:50
(19) pág.86.
(20) pág, 168
(21) pág,104)
(22) Luhmann;1997;pág:56

Referencias bibliográficas

BERIAN, J. (1996) *La Integración en las Sociedades Modernas.* Barcelona: Anthropos.
----------. (Comp.) (1999). *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad*. Barcelona: Anthropos.
CORSI, G.; ESPOSITO, E.; BARALDI, C. (1995). *Glosario sobre la teoría Social de Niklas Luhmann*. México: Anthropos.
HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid:Taurus.
----------. (1989). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus.
LUHMANN, N. (1997). *Observaciones de la Modernidad*. Barcelona: Paidós.

HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid:Taurus.
----------. (1989). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus.
LUHMANN, N. (1997). *Observaciones de la Modernidad*. Barcelona: Paidós.
LUHMANN, N. (1998). *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.
MARRAMAO, G. (1989). *Poder y secularización*. Barcelona: Península.
TORRES NAFARRETE, J. (trad.) (1995) Nota a la versión en español. En: N. LUHMANN; K. EBERHARD SCHORR. (1995). *El sistema educativo (Problemas de Reflexión)*. México: U. de Guadalajara.