

El sentido en la perspectiva de Luhmann: entre una definición formal y su puesta en forma*

Alejandro Bialakowsky**

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Conicet
Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires*

* Agradezco al Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) por el financiamiento para realizar esta investigación.

** Alejandro Bialakowsky es doctor en Ciencias Sociales y licenciado en Sociología de la Universidad de Buenos Aires. En la actualidad, es becario postdoctoral del Conicet (Argentina) y docente en diversas universidades sobre temáticas de teoría sociológica clásica y contemporánea. Correo electrónico: alejbialakowsk@gmail.com

El sentido en la perspectiva de Luhmann: entre una definición formal y su puesta en forma

RESUMEN

Este artículo analiza las elaboraciones teóricas y epistemológicas de Luhmann acerca del problema del sentido. El objetivo es rastrear la tensión clave que atraviesa las distintas inflexiones de su mirada entre una definición formal del sentido, con la distinción de la actualidad selectiva y el horizonte de potencialidades, y su puesta en forma, a partir de las operaciones de los sistemas. Para ello, se recorren tres momentos decisivos de su mirada. En primer lugar, se focaliza en su pretensión de conceptualizar al sentido de modo formal y «des-subjetivado», en un juego de herencias y rupturas teóricas. En segundo lugar, se da cuenta de las consecuencias de su propuesta autopoiética, ya sea al señalar al sentido como logro coevolutivo de los sistemas psíquicos y sociales, ya sea en su análisis de la generalización lingüística del sentido. En tercer lugar, en sus últimas obras, con la intensificación de su teoría del observador, se interroga su abordaje del sentido desde la distinción entre medio y forma. Por último, se añan las anteriores consideraciones con su teoría de la evolución y diferenciación de la sociedad, a partir de lo cual se reflexiona sobre las particularidades de la construcción conceptual de Luhmann respecto del sentido.

Palabras clave: teoría sociológica contemporánea, epistemología, sentido, Luhmann, construcción conceptual.

Meaning in the perspective of Luhmann: between its formal definition and its taking form

ABSTRACT

This article analyzes the theoretical and epistemological elaborations of Luhmann about the problem of meaning. Its aim is to trace the key tension that crosses the different inflections of his proposal: between a formal definition of meaning, with the distinction of selective actuality and the horizon of potentialities, and its taking form, parting from the operations of systems. In order to do this, three decisive moments of his perspective are studied. First, the article focuses on his claim to formally conceptualize and to «desubjectivize» meaning, within a series of theoretical inheritances and ruptures. Second, it analyzes the consequences of his autopoietical proposal, either by pointing out meaning as the coevolutionary achievement of psychic and social systems, or in its analysis of the linguistic generalization of meaning. Third, in his later works, with the intensification of his theory of the observer, the article examines his approach to meaning from the distinction between medium and form. Finally, the previous considerations are combined with his theory of evolution and differentiation of society, from which the article reflects on the particularities of the conceptual construction of Luhmann about meaning.

Keywords: contemporary sociological theory, epistemology, meaning, Luhmann, conceptual construction.

INTRODUCCIÓN

Si bien Luhmann puede incorporarse al denominado «nuevo movimiento teórico» de las décadas de 1970 a 1990, en el que figuran autores como Bourdieu, Giddens o Habermas, las particularidades de su obra, conceptualmente densa y sumamente prolífica, lo convierten en un miembro especial de esa generación. Tras su estancia en la Universidad de Harvard, se propuso seguir la línea sistémica de Parsons (Bechmann y Stehr, 2002), lo que lo encuadró de modo inicial como un continuador de su mirada (Alexander, 1988, p. 301). Asimismo, a partir de su formación en jurisprudencia y administración pública, su recorrido intelectual y las heterodoxas tradiciones en las que abreva supusieron una aceptación más tardía, aunque consagratoria, de sus propuestas dentro de la teoría sociológica, en la cual él siempre se incluyó (Luhmann, 1973).

Luhmann fue un lector de los «paradigmas alternativos» al «consenso ortodoxo»: la fenomenología de Husserl y la fenomenología social, el interaccionismo simbólico, la etnometodología y la filosofía analítica del lenguaje. Sin embargo, a diferencia de, por ejemplo, Giddens, Bourdieu y Habermas, desde sus primeros trabajos elaboró una defensa del abordaje sistémico para estudiar lo social (Luhmann, 1990b). En lugar de reivindicar la dimensión pragmática y accionalista de las relaciones sociales, Luhmann criticó a la acción como foco de estudio de la sociología, al reelaborar y radicalizar el «flanco sistémico» de la teoría de Parsons (Camou, 1997, p. 111).

Si bien en sus primeras obras aún realiza un estudio de los sistemas de acción social (Flores Guerrero, 1997), hacia principios de la década de 1980 su perspectiva adopta una inflexión clave. A partir de entonces, la acción y los agentes devienen en un «obstáculo epistemológico» para la sociología (Varela, 1995, p. 74). En esa dirección, resultan decisivas sus elaboraciones sobre los sistemas autopoieticos, inspiradas en las investigaciones en biología de Maturana y Varela (1973). Estas elaboraciones le permiten un análisis sofisticado de la autorreferencialidad y la autorganización de los sistemas (Viskovatoff, 1999, pp. 484-485, en especial de los sistemas psíquicos y sociales, ya que cada uno de ellos se define según la operación específica que lo diferencia del entorno (la conciencia y la comunicación, respectivamente). Asimismo, incorpora novedosas teorías cibernéticas, deudoras de los estudios más maduros de Parsons y de Von Foerster, aportes de la física contemporánea y el cálculo lógico (en particular, la visión de Spencer-Brown). Tales recuperaciones se asientan en su teoría del observador, como aporte epistemológico clave desde el constructivismo para las ciencias sociales, el cual va adquiriendo cada vez mayor importancia a lo largo de sus obras (Arnold, 2003).

Luhmann considera a las ciencias sociales —y entre ellas a la sociología— en términos de «falta», debido a su apego a la tradición «véttero-europea». Para evitar

recaer en esta filiación religioso-metafísica de occidente (en especial respecto de sus dicotomías, su sustancialismo y la primacía de la subjetividad), Luhmann considera necesario no escindir el paradigma de la «complejidad», asociado a las ciencias naturales, y el del «sentido», típicamente vinculado con las humanidades; es decir, «entender cómo opera el sentido en un mundo complejo» (Luhmann, 1998b, p. 30). Según el autor, esto trae «malos presagios» para las humanidades o ciencias del hombre que queden apegadas a esas tradiciones, ya que convoca a reconfigurar la teoría sociológica para incluirla finalmente dentro del canon científico, a partir de una definición sofisticada de la ciencia y de la observación científica.

Así, Luhmann presta menos atención a las reinterpretaciones de los clásicos de la disciplina, a la vez que elabora un léxico «herético» respecto de la teoría sociológica tras la fisura del «consenso ortodoxo», en el cual se combinan, por ejemplo, conceptos reformulados de la física y la biología (*entropía* y *autopoiesis*) con categorías de las ciencias sociales (*comunicación* y *semántica*). De esta manera, si bien tiene puntos en común con otras perspectivas, en Luhmann el «problema del sentido» adquiere una singularidad distintiva y sumamente original.

El concepto de sentido (*Sinn*) tiene una preeminencia en su «arquitectura teórica» (Torres Nafarrate, 1998). Este es tratado constantemente en la mayoría de sus obras, desde los años setenta hasta sus últimos trabajos, en general en un capítulo o apartado dedicado a tal «problema teórico» (Bialakowsky, 2013). En este artículo realizaré un recorrido por las más relevantes problematizaciones que Luhmann efectúa sobre el sentido. Desde luego, no me detendré con igual intensidad en cada una de ellas; más bien me interesa dar cuenta del despliegue del problema del sentido a lo largo de su extensa obra, en sus distintas formulaciones, vinculadas con las torsiones de su teoría.

En este contexto, planteo un primer interrogante sobre la cuestión: ¿el sentido se mantiene como un concepto relativamente estable en la perspectiva de Luhmann o se modifica en consonancia con las mutaciones de su propuesta? A partir de la diferenciación de Luhmann entre el sentido como medio operativo y el lenguaje como su condensación, considero que sus elaboraciones están atravesadas por una tensión fundamental. Esta tensión se despliega entre dos maneras de definir al sentido: una, estrictamente «formal», como medio de las operaciones de conciencia de los sistemas psíquicos y de comunicación de los sistemas sociales; la otra, articulada por su «puesta en forma», en las condensaciones que esas operaciones implican. Es decir, ¿puede el sentido quedar delimitado a un «puro» medio operativo o está constituido por diversas condensaciones, a modo de trasfondo de las operaciones tanto sociales como psíquicas?

Para responder a estos interrogantes, que tienen implicancias teóricas y epistemológicas decisivas, reconstruiré su perspectiva en tres momentos: primero, me

centraré en el capítulo acerca del sentido como concepto básico de la sociología, publicado en 1971 en su discusión con Habermas (Luhmann, 1990a); luego, continuaré con el capítulo dedicado al sentido en *Sistemas sociales* de 1984, en donde este se vincula con su propuesta autopoiética, y finalmente, me focalizaré en sus análisis acerca del sentido a partir de la distinción entre medio y forma, en *Introducción a la teoría de sistemas* (1992), *La sociedad de la sociedad* (1997) y *La religión de la sociedad* (2000). A partir de este corpus indagaré, por un lado, su distinción entre los sistemas que operan en el sentido (sociales y psíquicos) y aquellos que no operan en este medio (por ejemplo, los sistemas vivos), y por otro, la relación entre el sentido y la evolución de la sociedad. Así, concluiré con unas reflexiones acerca del modo en que Luhmann conceptualiza al sentido dentro de su ambiciosa construcción teórica y epistemológica.

SUPRIMERA FORMULACIÓN RIGUROSA ACERCA DEL SENTIDO: «HERENCIA» Y «RUPTURA»

En el capítulo dedicado al sentido en el debate con Habermas, titulado «Sinn als Grundbegriff der Soziologie» («El sentido como concepto básico de la sociología»), publicado en 1971 en el libro *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, se observan las primeras elaboraciones rigurosas de Luhmann sobre este concepto¹. Allí se enuncian las principales líneas de los desarrollos que analizaré en sus textos posteriores. Como su propio título señala, el sentido resulta ser un concepto básico para la teoría sociológica luego del resquebrajamiento del «consenso ortodoxo», el cual distancia su perspectiva de la de Parsons. Así, el problema del sentido para Luhmann se erige de forma explícita como tópico que le permite establecer un juego de «herencias» y «rupturas».

Al comienzo del capítulo mencionado se plantea una doble crítica, tanto al positivismo como a la fenomenología. Según Luhmann (1990a, pp. 21-22), el positivismo asume la existencia de un mundo natural y social «ya dado», con cualidades que no son puestas en duda en la observación, lo que implica un bajo nivel de reflexividad sobre los propios conceptos utilizados. Esto se sostiene en la falta de atención sobre las selecciones que constituyen lo «ya dado», tanto en las modalidades de su observación como en la constitución de ese mundo (cuestiones que desarrollará profundamente en sus obras posteriores). La pregunta debe dirigirse, para una sociología crítica del positivismo, a la relación entre los mundos posibles y

¹ Lamentablemente no existe traducción al castellano de este texto. Para colaborar con los lectores que no hablen el idioma alemán, utilizaré en las referencias su traducción al inglés realizada por Bednarz Jr. (1990a). Respecto del título del debate propuesto por Habermas, ambos señalan su propósito de elaborar una teoría de la sociedad, rechazando encuadrar su propia mirada bajo el rótulo de «tecnología social», en el cual Habermas pretendía incluir a Luhmann (Gabás, 1980, p. 102).

la contingencia, es decir, al vínculo entre la selección sobre distintos mundos posibles y la contingencia —en términos de lógica modal, aquello que no es ni necesario ni imposible—. Para ello, el autor sugiere al sentido en tanto noción que describe cómo se lleva a cabo tal relación en la comunicación (social) y la conciencia (psíquica); por ejemplo, la selección de un tema para la comunicación y no otro.

De esta manera, Luhmann hereda el concepto de sentido de la fenomenología de Husserl y, en menor medida, de la fenomenología social de Schütz, pero rompe con ellas, al «expulsar» al sujeto del análisis de lo social. Así, Luhmann llama a «des-subjetivar» al sentido, para evitar reducirlo al sentido intencional de un sujeto o a la fallida propuesta de la intersubjetividad fenomenológica (Luhmann, 2002, pp. 57-58; Lewkow, 2012). No se trata de negar la relación entre sentido e intencionalidad subjetiva, sino de reducir esta última al caso particular de los sistemas de conciencia (Luhmann, 1990a, pp. 22-23). Como concepto sociológico, el sentido tiene primacía teórica en un nivel más abstracto, que incluye no solo a la conciencia sino también a la comunicación de los sistemas sociales.

En este nivel más abstracto, a mi entender, ya se esboza una cuestión central: el sentido es definido como «condición de posibilidad» de lo social y de lo psíquico. A esta propuesta teórica, la denomino el «giro del sentido» (Bialakowsky, 2014)². En el caso de Luhmann, el sentido alcanza un nivel de formalidad conceptual elevada que abarca a los dos tipos de operación «provistas de sentido» (la conciencia y la comunicación). Así, Luhmann realiza su propia lectura de la experiencia fenomenológica de Husserl, a partir de los conceptos de complejidad y contingencia, que le permiten evadirse de las dicotomías clásicas y contemporáneas de la teoría sociológica (Luhmann, 1990a, p. 47). Con este movimiento, el autor extrapola el sentido a los sistemas sociales de acción, y por ende, a la comunicación.

Para delimitar al problema del sentido, Luhmann diferencia entre actualidad y potencialidad. La actualidad es resultado de la selección de una de las posibilidades del mundo. Estas posibilidades siempre son «sobrebundantes» respecto de las capacidades de actualización: siempre hay muchas más posibilidades que selecciones. En ello radica la complejidad inherente al mundo en donde se selecciona (Rasch, 2000, p. 39). La actualidad es solo un «recorte», una reducción de esa complejidad, a la cual están «forzadas» tanto la conciencia, para experimentar, como la comunicación, para comunicar.

No obstante, tal selección es una de las tantas (incalculables) posibles; es decir, siempre «pudo, podría o podrá ser otra», por lo cual sus efectos son impredecibles:

² Este artículo es el resultado de una reelaboración de una parte de mi tesis doctoral, en la cual analizo el «giro del sentido» propuesto por las perspectivas de Bourdieu, Giddens, Habermas y Luhmann (Bialakowsky, 2014).

toda selección, en principio, es improbable. Por tanto, esa complejidad supone contingencia: «es necesario tomar riesgos» al seleccionar en un mundo complejo. En esta relación de mutua dependencia entre la complejidad y la contingencia, el sentido resulta sumamente relevante, ya que permite que las selecciones actuales, del ahora, no «hagan desaparecer» las otras posibilidades del mundo. Estas posibilidades se mantienen en un horizonte potencial, del cual pueden ser retomadas para otras selecciones. Por ende, toda actualidad que reduce complejidad, al realizarse en un mundo con sentido, también preserva la complejidad de otras selecciones posibles.

Con esta definición, el autor elabora un concepto de sentido estrictamente «formal», a partir de la diferencia entre actualidad y potencialidad. Al denominar esta elaboración como «formal», me refiero a su desanclaje de cualquier otra definición que no sea esta diferencia (entre lo actual y lo potencial). En principio no se trata de un trasfondo de sentido «cargado» de capacidades, saberes, esquemas, disposiciones o normas, como se puede encontrar en otros autores de su generación. Para Luhmann, el sentido es una diferencia, un «trasfondo» de las operaciones, que no debe confundirse, por ejemplo en la comunicación, con la selección «sorpresiva» y actual de la información comunicada (Luhmann, 1990a: 31-32).

A su vez, el sentido se ve atravesado de manera categórica por la «negatividad» (Luhmann, 1990a, pp. 27-28). Todavía cercano a un léxico fenomenológico, Luhmann advierte que la inmanencia del mundo con sentido, que acompaña a toda experiencia³, está constituida a partir de la negatividad. La actualidad del mundo «ya dado» siempre se recorta en el horizonte de lo no seleccionado, en las posibilidades latentes que se conservan en el sentido. Este cúmulo de potencialidades supone que la actualidad puede ser negada. Es decir, la negación no es un derivado posterior, una «desviación» de «lo dado», sino que es aquello que permite su existencia.

Así, se comprende mejor el vínculo establecido por el autor entre contingencia y complejidad —en la ya mencionada crítica al positivismo—. La complejidad de la «sobreabundancia» de potencialidades posee siempre un carácter contingente, dado que toda selección es doblemente negada, sea por el horizonte de potencialidades inmanentes a esa selección o por la negación realizada por una selección que actualiza otra potencialidad. Asimismo, cada negación de la actualidad también es contingente. Al seleccionar otra posibilidad, cada negación no anula la selección rechazada: la desplaza hacia el horizonte de potencialidades. De este modo, lo negado se conserva para otra selección que pueda retomarlo.

³ Luhmann (1990a, p. 54) explicita una diferencia clave entre experiencia (*Erleben*) y acción (*Handeln*), como dos modalidades de reducción de complejidad con sentido, según esta reducción sea atribuida al mundo (experiencia) o al propio sistema (acción).

Esta interconexión entre sentido, complejidad, contingencia y negatividad se anuda a dos cuestiones decisivas: la temporalidad y la reflexividad. Por un lado, si la complejidad «coacciona» a la selección actual es porque el mundo de sentido está temporalizado. De todas las posibilidades desplegadas en el horizonte del sentido, el tiempo «obliga» a seleccionar unas en detrimento de otras en la actualidad del experimentar o del comunicar. Esto conduce al estudio de las dimensiones del sentido, que explicitaré luego. Por el otro, al negarse la actualidad, esta negación «empuja» a una reflexividad sobre las selecciones (actuales y potenciales). Se debe, por ejemplo, «tomar precauciones» para evitar el rechazo o reconsiderar las selecciones pasadas. No obstante, esta reflexividad no puede comprenderse solo desde la diferencia actualidad/potencialidad, sino que requiere complementarse con un estudio del proceso de generalización de sentido, articulado en el lenguaje (Luhmann, 1990a, p. 29).

En principio, Luhmann diferencia de modo enfático el sentido del lenguaje, ya que resulta necesario «corregir la extendida sobrestimación del rol del lenguaje» (Luhmann, 1990a, p. 50; traducción propia). El lenguaje es «solo posible» en el marco de sistemas que operan con sentido; es una condensación de sentido. Sin embargo, el lenguaje resulta clave para conservar su complejidad, al mantenerse inespecífico e indiferente a la selección actual, a la vez que explicita una negación específica (en su forma binaria *sí/no*), que habilita a un incremento de la reflexividad.

Este juego entre lo específico y lo inespecífico nos introduce directamente en la tensión que señalé antes, entre una definición «formal» del sentido y su «puesta en forma». Por una parte, en las operaciones de los sistemas con sentido, el lenguaje permite la negación de un sentido «particular», dada su capacidad de aceptar o rechazar una selección de manera explícita con un «sí» o con un «no», al incluirla en el ámbito de la significación lingüística. Por la otra, esa negación no particulariza al sentido, ya que el lenguaje —como medio— adopta una indiferencia frente a la selección actual: no se modifica por esa selección *sí/no*. De esta manera, el lenguaje permite que el sentido se generalice, al volverse explícito y transcontextual, a la vez que mantiene un horizonte de sentido de las potencialidades.

Entonces, desde mi punto de vista, emergen ciertos interrogantes: ¿es delimitable el sentido en forma de elementos específicos? ¿Cuáles son estos elementos? Para responder a estos interrogantes, pueden seguirse dos derroteros teóricos: delimitar el sentido de modo menos formal, más cerca de un concepto como el de «mundo de la vida» fenomenológico al estilo de Habermas (Bialakowsky, 2014), o definirlo como una diferencia (entre actualidad y potencialidad), que acompaña inmanentemente a otros elementos de corte sistémico, como es el caso de formas lingüísticas de la conciencia o la comunicación.

Frente a esta tensión, Luhmann (1990a, pp. 35-36) sugiere la categoría de «identidad de sentido». Para ello, efectúa una crítica a una teoría de la identidad de visos ontológicos. La identidad no se define por una «positividad» sino, en consonancia con lo que vengo argumentando, a partir de una relación clave con la negatividad⁴. Según el autor, un concepto de sentido definido como «complejo de posibilidades» resulta demasiado formal, ya que no da cuenta de su «entramado funcional» con los procesos de cada sistema. A pesar de estas afirmaciones, en este primer texto, en lugar de profundizar en los «elementos funcionales» cruciales que conforman al sentido, Luhmann opta por enunciar unas dimensiones del sentido sumamente formales: la objetual o material, la temporal y la social.

En el caso de la dimensión objetiva del sentido, de la diferencia entre «esto» y «lo otro», un idéntico sentido se vuelve un «complejo especificable» sobre un «trasfondo de otras posibilidades indeterminadas y negadas» (Luhmann, 1990a, p. 36; traducción propia). La doble negación ya referida (del horizonte potencial y de una específica selección) se sostiene en el trasfondo de lo potencial, que implica una «otredad» (*Andersseins*) distinta de lo idéntico. Como se verá mejor en textos siguientes, esta dimensión se constituye en relación con la complejidad de un entorno que está afuera del sistema operante (ya sea de conciencia o social), como su «otro», es decir, a partir de la relación entre el adentro y el afuera del sistema (entre *sistema* y *entorno*).

En su dimensión temporal, la identificación de un evento selectivo actual solo es posible en el marco de un horizonte temporal de potenciales selecciones (futuras y pasadas). De este modo, la actualidad del presente no se revela como el momento de la identidad sino que se recorta en la negación inscrita en el horizonte temporal del sentido, por caso, en el pasado de nuestra sociedad con sus selecciones pasadas (Luhmann, 1990a, p. 79). Así, debe revisarse desde el sentido la temporalidad entendida en términos tradicionales «véttero-europeos», por ejemplo, de forma lineal y anclada en la pura «presencia».

Por último, la dimensión clave para una teoría sociológica, la social, es retomada en forma crítica del análisis de Parsons respecto de la doble contingencia (Luhmann, 1990a, p. 45). El horizonte de sentido social está conformado por las

⁴ Luhmann critica al «estructural-funcionalismo» desde su «funcionalismo-estructural» (Sciortino, 2009, p. 119), ya que según él no deben excluirse del análisis otras posibilidades en pos de la supervivencia del sistema, sino que es necesario resaltar el carácter contingente de las posibilidades funcionales con sus múltiples «equivalentes». Así, el autor reivindica al sentido y su horizonte potencial, dado que «la identidad no es una sustancia satisfecha de sí misma, sino una síntesis coordinadora que ordena las remisiones de otras posibilidades vivenciales. [Así], identidad es siempre sistema» (Luhmann, 1973, p. 44). Sin embargo, no debe confundirse una identidad *de* sentido con la identidad *con* sentido de un sistema, ya que el sentido no es un sistema, sino un horizonte para los sistemas (que, luego en sus obras posteriores, deviene un medio).

potenciales selecciones de otro, de *alter* (que pueden, obviamente, negar las selecciones de *ego*), y las selecciones de *ego* (que es un *alter* para ese otro *ego*). A partir de esta doble contingencia, de mutua indeterminación de las selecciones, las estructuras sociales resultan una emergencia no reducible a *ego* o a *alter*, esto es, no limitables a sus expectativas particulares.

Las estructuras sociales son «expectativas de expectativas» que se dirimen en el doble horizonte de lo actual y lo potencial de *ego* y de *alter*, al devenir ambos *alterregos* respectivamente entre sí. Estas expectativas de expectativas «quiebran» una teoría sociológica anclada en la subjetividad o en el sentido mentado de los actores, ya que se focaliza en el carácter sistémico de la emergencia (Pignouli Ocampo, 2013)⁵. Esta inflexión adquiere radicalidad cuando Luhmann introduce su perspectiva autopoietica a la teoría de sistemas, a la cual me abocaré en el siguiente apartado del artículo.

Ahora bien, desde mi punto de vista, la escisión del sentido en dimensiones no da una respuesta cabal a la tensión que he planteado, por más que esas dimensiones estén mutuamente referidas, a partir de que los horizontes de «otredad» objetuales y sociales se vinculan con la «sincronización» o «desincronización» temporal del sistema y el entorno, y de las expectativas de expectativas de los *alterregos*. Es decir, ¿se puede definir el sentido como un concepto estrictamente «formal» que se vuelve únicamente observable a través de la experiencia del mundo y la acción de los sistemas? ¿O este está constituido por relaciones y elementos específicos, distinguibles de las funciones y estructuras de los sistemas de conciencia y comunicación? De modo aún más directo, ¿hay un horizonte de sentido particular para un tipo de sistema, por ejemplo histórico, o se trata de una «apertura» a una complejidad incalculable para todo sistema que experimenta o actúa «provisto de sentido»? En sus últimas obras, Luhmann tematiza esta cuestión e inscribe al sentido en una teoría de los medios y las formas. Antes de focalizarme en ello, profundizaré en la perspectiva autopoietica presentada en *Sistemas sociales* y su relación con el problema del sentido.

⁵ A su vez, Luhmann también se distancia de la respuesta parsoniana a la doble contingencia, vinculada con los valores y las normas. Esto ya se muestra con claridad en su libro (sin traducción al español) de 1969 *Legitimation durch Verfahren*, en el cual las lógicas y los procedimientos específicos de los subsistemas son los que brindan su estabilidad y dinámica, incluso para la legitimidad del derecho (Joas y Knöbl, 2009, p. 270; Neves, 1996).

AUTOPOIESIS Y SENTIDO: LA CLAUSURA OPERATIVA Y EL HORIZONTE DEL MUNDO CON SENTIDO

En el libro *Sistemas sociales*, publicado en 1984, Luhmann dedica íntegramente su segundo capítulo al sentido. A pesar de que ya en textos previos —e incluso en esta obra— elabora una teoría sobre los medios —en especial sobre los medios de comunicación simbólicamente generalizados—, en *Sistemas sociales* todavía no conceptualiza el sentido en esa dirección, como sí lo hará en obras posteriores. El aporte más evidente y relevante de *Sistemas sociales* es la adopción de la perspectiva autopoietica para los sistemas psíquicos y sociales.

Al introducir el concepto de autopoiesis, Luhmann «rompe» de modo definitivo con la concepción de los «sistemas abiertos» propia de Parsons. Los sistemas se autoorganizan y se autoproducen (producen sus propios elementos, relaciones, estructuras), a través de una operación específica recursiva. Así, la diferencia entre sistema y entorno ya no se resuelve en una dinámica entre *inputs* y *outputs*, como en Parsons, sino que emerge como límite operativo: el sistema no puede operar por fuera de sus límites de sentido, del entramado de sus propias operaciones. El entorno como tal es inaccesible para el sistema; solo es un «ruido», una irritación para sus operaciones. Entonces, las operaciones específicas se anudan a tipos de sistemas. Para aquellos «provistos de sentido», las operaciones de conciencia son las específicas de los sistemas psíquicos, en clave intencional fenomenológica, mientras que las operaciones de comunicación lo son para los sistemas sociales.

Los sistemas psíquicos y sociales (como todo sistema autopoietico) están cerrados operacionalmente entre sí, de manera tal que la conciencia «piensa» y la comunicación «comunica». Estos sistemas son entornos unos de los otros, lo cual puede resultar un «escándalo teórico» (Izuzquiza, 1990). Cualquier pensamiento solo puede enlazarse con otro pensamiento; cada comunicación se enlaza con otra comunicación. Esta idea ya la anticipaba Parsons, pero al estar todavía «presa» de la noción de acción, según Luhmann, no logra radicalizarse lo suficiente (Luhmann, 1990b, p. 393)⁶. Si en el apartado anterior mostré cómo el autor propone «des-

⁶ La autodescripción social de la comunicación como acción es, para Luhmann, un «obstáculo epistemológico» de la sociología, arraigado en las modalidades de atribución de las comunicaciones (en este caso, del mismo sistema en oposición a la experiencia), por ejemplo, al atribuir la comunicación a individuos. Luhmann define la comunicación como la síntesis de tres selecciones: información, participación (o acto de comunicar según la traducción), y comprensión de la diferencia entre información y participación. En un momento posterior, tal síntesis puede aceptarse o rechazarse como premisa de otra comunicación (en la red recursiva de enlaces operativos). Por lo tanto, esta «cuarta» instancia no es parte de la primera comunicación, sino que es observable en otra comunicación, y por ende, en principio, «impredecible». En cambio, la acción es una «simplificación» o un «catalizador» que la comunicación realiza al autoobservarse para facilitar los enlaces operativos a partir de la atribución a un

subjetivar» al sentido, a partir de su viraje autopoietico, esto se vuelve todavía más patente y articulado.

Ahora bien, tal cerradura operativa no impide que ambos sistemas se iriten mutuamente (Luhmann, 1998a, p. 77). En la relación entre los sistemas psíquicos y sociales, sistema y entorno se constituyen mutuamente. Sistemas psíquicos y sociales son mutuamente imprescindibles, es decir, se requieren entre sí para existir. Esto no disuelve la diferencia entre sí; por el contrario, la «hace posible». Esa «condición de posibilidad» requiere un logro coevolutivo que permita a ambos tipos de sistemas irritarse constantemente sin «desdiferenciarse»: el sentido. Así, el sentido es un logro evolutivo que habilita y reproduce un mayor procesamiento interno de complejidad para los sistemas, ya que dota cada selección actual de posibilidades redundantes. Toda reducción selectiva de complejidad no se agota en su actualidad, sino que «en cada sentido, en cualquier sentido se añade la presencia de una complejidad inconcebiblemente alta (complejidad del mundo)» (Luhmann, 1998a, p. 78; *cursivas* del autor).

Asimismo, los sistemas observan: a través de un operación específica, distinguen una forma (por ejemplo, sistema/entorno) e indican uno de los lados de ella, ya sea, en este ejemplo, al propio sistema como autorreferencia, ya sea a su entorno como heterorreferencia. Esto ocurre de modo asimétrico, dado que mientras se indica un lado, el otro queda inobservado: al no poder observarse los dos lados al mismo tiempo, no se puede observar la unidad de la forma. Para observar esa unidad, se debe realizar otra observación distinta, posterior, por ejemplo, una observación de «segundo orden» que observa observadores como la sociología —observación especializada de la sociedad moderna—, la cual a su vez no puede observar su propia unidad de observación (Sasín, 2012). De esta manera, los sistemas que operan en el sentido procesan sus irritaciones al referirse, es decir, observar(se), a sí mismos (como autorreferencia) o al entorno (heterorreferencia), en el horizonte de un mundo con sentido, definido como unidad y representación paradójica de la diferencia entre sistema y entorno (Luhmann, 1998a, p. 198).

Esto tiene rendimientos operativos centrales para los sistemas de sentido, ya que no solo se conserva en cada selección la complejidad de posibles selecciones (del sistema o del entorno), sino que también permite una mayor «irritabilidad» entre los sistemas, en un juego de indiferencias y sensibilidades entre sistema y entorno. Así, tiene lugar una mayor capacidad de variación de los sistemas. A su vez, el autor señala la relación del sentido con los diferentes modos de atribución: la experiencia

ego o un alter de esa misma comunicación (Luhmann, 1998a, p. 171). Esto conduce, por ejemplo en la teoría sociológica, a considerar equivocadamente a la comunicación como un proceso intersubjetivo de individuos actuantes.

o vivencia y la acción (Luhmann, 1998a, p. 98). La experiencia, como atribución de la selección al entorno, se conecta con la virtualización (el «horizonte de potencialidades») de la selección, y colabora en la reproducción del sentido; mientras que la acción participa de la reproducción del sistema, al facilitar el enlace operativo y selectivo.

Al igual que en el texto analizado en el apartado anterior, Luhmann (1998a, pp. 79-80) sostiene que los límites de los sistemas psíquicos y sociales con sus entornos son límites de sentido. Por ende, el concepto de sentido resulta «omniabarcador»: no hay operación de los sistemas mencionados que se realice por fuera del sentido. Cuando se comunica sobre algo que «no tiene sentido», esa comunicación se realiza a través del sentido, al añadir a esa selección actual comunicativa otras posibilidades (por ejemplo, que «vuelva a tener sentido» o «lo tenga alguna vez»). Por ello, la «pérdida de sentido» es una semántica, una forma a través de la cual los sistemas se autoobservan y autodescriben. Luhmann (1998a, p. 386) advierte que no se debe confundir al sentido como concepto fundamental de la sociología con, por ejemplo, esa semántica que pretende describir a la sociedad moderna⁷.

Por último, considero clave focalizarse nuevamente en la «tensión» conceptual de la teoría de Luhmann entre la «puesta en forma» del sentido y su definición «formal», la cual supone que «el sentido es la forma general de la disposición autorreferencial hacia la complejidad que no puede ser caracterizada por contenidos determinados (con exclusión de otros)» (Luhmann, 1998a, p. 87). Para ello, es preciso analizar sus indicaciones en este libro sobre la generalización simbólica y el lenguaje (Luhmann, 1998a, p. 106).

Luhmann no comprende el lenguaje desde una mirada «referencialista» — como, a mi entender, lo hace Habermas (Bialakowsky, 2014)—. Para él, el lenguaje no se refiere primordialmente a «algo existente», por fuera de sí, sino que es una generalización que condensa el sentido a través de sus símbolos. Esto permite un «pasaje» hacia «piezas de sentido» que no requieren ser tematizadas para estar disponibles para las operaciones comunicativas. Tal proceso habilita una forma particular de conectar a las tres dimensiones del sentido (objetual, temporal y social), al volverlas accesibles a un evento selectivo. Así, la generalización lingüística de sentido asegura su continuidad en su cerradura autorreferencial, ya que las contradicciones lógicas o paradojas son incluidas en las «abreviaciones» del lenguaje, dado que «la generalización es una restricción de lo posible y, a la vez, un poner de manifiesto otras posibilidades» (Luhmann, 1998a, pp. 107-108). Esto también habilita a la

⁷ Este diagnóstico sobre la sociedad, que se remonta a los clásicos de la sociología (en especial, a Weber), no tiene en cuenta que «el sentido es pues una categoría innegable y sin diferencia. Su superación [...] consistiría [...] en la aniquilación» (Luhmann, 1998a, p. 80).

«interpenetración» a través del lenguaje entre sistemas psíquicos y sociales (a la que, luego, denominaré «acoplamiento estructural»), es decir, permite una continuada irritación entre ambos a partir de «sensibilidades» e «indiferencias».

De esta manera, la tensión que he señalado se hace manifiesta. Las generalizaciones lingüísticas de sentido logran independencia al reducir complejidad, es decir, seleccionar. Estas condensan de una manera determinada al sentido, lo cual permite, en el caso de los sistemas sociales, «ponerse a disposición» de sus operaciones: como medio en el caso del lenguaje, y como memoria en el caso de las semánticas. Al densificar las remisiones de sentido, estas generalizaciones «recortan» su horizonte potencial, sin por ello (al estar dotadas de sentido) destruirlo. El lenguaje, como medio, implica una mayor capacidad de enlace operativo; en la comunicación, estrecha y vuelve accesibles los temas, los aportes y las atribuciones posibles.

Entonces, cabe preguntarnos, ¿es factible saltar «sin solución de continuidad», sin mediaciones, del sentido a las generalizaciones de sentido? Las operaciones específicas de los sistemas son aquellas que seleccionan, a partir de las cuales se condensa el sentido en generalizaciones. Sin embargo, ¿el sentido se mantiene como un horizonte de posibilidades «incalculables» o, una vez generalizado, se presenta «ya siempre» densificado en sus remisiones y «recortado» en sus horizontes, en particular, a partir del lenguaje? Considero que el autor no da una respuesta conclusiva a estas cuestiones en *Sistemas sociales*. En los textos que publica luego de esa obra, el sentido es definido desde una teoría de los medios y las formas, lo cual conduce incluso hacia una mayor «formalización» del concepto. Esta mayor «formalización», justamente, se vincula con las preocupaciones teóricas y epistemológicas que fui marcando sobre el problema del sentido en la perspectiva del autor.

DE MEDIOS Y FORMAS: LA FORMALIZACIÓN DEL SENTIDO COMO SUSTRATO MEDIAL

Se puede rastrear una concordancia en el abordaje del problema del sentido en los tres textos que analizaré a continuación: la lección IX «Sentido», de *Introducción a la teoría de sistemas* (1992); el apartado «El sentido», de *La sociedad de la sociedad* (1997), y el primer capítulo «La religión como forma de sentido», de *La religión de la sociedad*, publicado póstumamente (2000). En estos tres escritos, Luhmann aborda al sentido desde una teoría sobre los medios y las formas, que supone un uso más intensivo de la teoría del observador, ya presente en *Sistemas sociales* (Torre Nafarrate, 2011). En *Introducción a la teoría de los sistemas*, Luhmann señala con contundencia esta operación teórica «formalizadora».

[...] se debe buscar tener acceso al mundo del sentido a través de un concepto altamente formal [...] Un primer acceso a la noción del sentido desde el punto de vista formal, es decir, en el que se intente definir el sentido sin hacer mención a

un tipo de sistema y sin formular ninguna referencia de carácter ontológico, está en el uso de la distinción [...] entre *medio* y *forma* (Luhmann, 1996b, p. 235, cursivas del autor).

La anunciada ruptura con la ontología (desde sus primeros textos) se redirige a partir de la distinción entre medio y forma⁸. Esta distinción se sustenta en la teoría del observador de Luhmann, a la cual ya hice referencia. Una observación de segundo orden, como la sociológica, observa observadores (los sistemas) que operan en un medio: el sentido. En un primer momento, Luhmann (1996b, p. 237) utiliza un esquema de orden perceptivo para dar cuenta del problema del sentido. La luz y el aire como medios, en tanto «acoplamientos amplios» de elementos, permiten la percepción visual y auditiva de formas (objetos y sonidos), en tanto «acoplamientos estrechos» de esos mismos elementos. A la vez, tanto la luz como el aire solo son percibidos a través de esas formas (objetos o sonidos). Por tanto, el medio del sentido es mucho más estable que las formas de sentido (ciertas comunicaciones o pensamientos), pero solo puede reproducirse a través de ellas.

No obstante, esta analogía presenta una incongruencia para conceptualizar el sentido. La reproducción de la luz y el aire no se restringe a sus formas perceptivas de objetos y sonidos (aunque desde luego esto sí es válido para la percepción). En cambio, el sentido solo puede reproducirse en las formas que resultan de las operaciones de comunicación y de conciencia. Esto ocurre también con las palabras, las cuales requieren de su combinación en frases, oraciones y percepciones para volverse un medio⁹. Esta incongruencia es consecuencia de extrapolar la analogía de la percepción al sentido, como medio específico que experimentan los sistemas psíquicos y reproducen los sistemas sociales (Luhmann, 1996b, p. 234). La percepción supone un acoplamiento estructural entre el sistema psíquico con «los procesos neurofisiológicos del cerebro y, a través de estos, de otros procesos de autopoiesis de la vida [y de otros fenómenos físicos y químicos]» (Luhmann, 1996b, p. 135; aclaración entre corchetes propia).

Luhmann toma nota de esta cuestión, por lo cual avanza hacia una definición más compleja del medio del sentido, al distinguir dentro del sentido entre sustrato medial y formas (Luhmann, 1996b, p. 239). Esto implica una *re-entry*, concepto inspirado en Spencer Brown: una re-entrada de un lado de la forma en el otro (por ejemplo, para la diferenciación de sistemas funcionales entre sí, se reintroduce la distinción

⁸ Luhmann recupera la propuesta de Heider sobre los medios y las cosas, presentada en su artículo «Ding und médium» (1925), sin traducción al castellano. Heider es considerado una figura importante dentro de la psicología gestáltica.

⁹ El lenguaje, como medio, puede «aislarse», por ejemplo, en el reconocimiento de una palabra como perteneciente a un lenguaje del cual no conocemos sus «formas combinatorias». Este es un caso límite del lenguaje, que resulta inaplicable al sentido.

sistema/entorno dentro del sistema). De esta manera, el sentido asume una doble definición. Por una parte, es el medio a través del que operan los sistemas psíquicos y sociales, como ya explicité, a partir de la distinción entre actualidad y potencialidad. Por la otra, se distingue dentro de esa unidad entre sustrato medial y formas dotadas de sentido: el sustrato medial, como acoplamiento amplio de los elementos del sentido; y las formas, en tanto acoplamientos estrechos de esos elementos.

Considero que aquí se hace patente un dilema respecto de cómo observar las relaciones entre el horizonte de posibilidades y la actualidad selectiva. El acoplamiento estrecho, la forma con sentido, se conecta con la actualidad selectiva, la cual reduce complejidad; mientras que el acoplamiento amplio conserva «abiertas» las potenciales conexiones entre elementos del sentido. Si se mantiene, entonces, la distinción actualidad/potencialidad para definir al sentido, a partir de la cual la actualidad resulta ser el lado interno de la forma (el indicado para la observación), la distinción interna del sentido como medio debería ser forma/sustrato medial, y no viceversa, tal como lo presentan Corsi, Esposito y Baraldi (1996, pp. 84-86) para la distinción *formal/medium*. De esa manera, se sostendría que, para la observación, el lado interno del sentido se compone de las formas dotadas de sentido, que reproducen y vuelven observable al sustrato medial (el horizonte potencial).

No obstante, con esto no se resuelve la tensión fundamental del problema. Una vez más la pregunta que emerge es ¿cuáles son esos elementos de sentido que se acoplan de forma amplia o estrecha? A partir de la distinción sustrato medial/forma, se puede trazar un contorno más interesante a este interrogante. La actualidad selectiva del sentido, sus formas, se constituyen en las operaciones de los sistemas, es decir, en los pensamientos o las comunicaciones. El sentido «agrega» a la actualidad de cualquier evento el horizonte de posibilidades, aquello que define su particularidad como sustrato medial. Al tratarse de dos lados de una misma distinción, ambos presuponen al otro: no hay actualidad sin potencialidad y no hay potencialidad sin actualidad. Ahora bien, según cuál sea la «cara interna» de la forma (la indicada), se dan modalidades distintas de observación.

En este punto, se resume la tensión, a mi entender, de la perspectiva luhmanniana sobre el sentido. El problema del sentido se ve recortado, al unirse de modo inseparable con la complejidad. Esto implica otorgar un peso teórico decisivo a la actualidad selectiva, y disminuir la importancia del horizonte de otras posibilidades a partir de los rendimientos sistémicos¹⁰. Así, Luhmann presenta al sentido como una distinción en la cual su lado interno es la actualidad y su lado externo es la potencialidad.

¹⁰ En su polémica con Luhmann, Habermas (1987, pp. 342-343; 399-401) ya señala algo similar, respecto de la primacía que brinda Luhmann a la complejidad sobre otras características del sentido.

Esta posición es consecuente con una perspectiva focalizada en las operaciones de los sistemas, pero entra en tensión con una definición del sentido como medio formalizado. Si el sentido solo es observable por sus formas, ¿cuál es la relación entre los lados de la actualidad y la potencialidad? Es decir, ¿el sustrato medial del sentido finalmente no resulta «inobservable» más que «inobservado»? Cabe repetir una pregunta que formulé antes: en el sentido, respecto de su lado potencial, ¿se recortan estas posibilidades según los distintos tipos de actualidad (por ejemplo, según el tipo de sociedad y sus cualidades) o se mantiene siempre «incalculablemente» abierto a un mundo infinito, producido por las operaciones de los sistemas? No es casual, por su tenor, que estos interrogantes emergentes de su teoría sobre el sentido sean desplegados con claridad por Luhmann en sus estudios sobre la religión, a partir de su distinción entre lo inmanente y lo trascendente.

Antes de introducirnos en el capítulo de *La religión de la sociedad* dedicado a esta temática, rastrearé algunas contribuciones que se encuentran en *La sociedad de la sociedad*. Esta gran obra, que resume la perspectiva de Luhmann, profundiza los lineamientos de los textos anteriores. Así, desde su conceptualización del sentido, el autor critica la tradición «véttero-europea» (Luhmann, 2007a, pp. 30-32). Las «identidades de sentido», observables en un momento actual (y, por tanto, puntual), no pueden comprenderse si no se da cuenta de los horizontes potenciales sobre los cuales se recortan tales identidades, esto es, sin el contexto de sentido de remisiones infinito, a la vez accesible y reproducible en forma determinada.

Sin embargo, las identidades de sentido son un «efecto» de las operaciones de los sistemas sociales: «el sentido es entonces un *producto* de las operaciones que lo usan y no una cualidad del mundo debida a una creación, fundación u origen» (Luhmann, 2007a, pp. 27-28; cursivas del autor). Así, el autor convoca a la «deconstrucción» de la ontología occidental, desde de su análisis del sentido, basado en los conceptos que he desarrollado previamente. La «regeneración» del sentido solo tiene lugar a partir de las operaciones de los sistemas que «cruzan» hacia otras posibilidades, por ejemplo, a partir del rechazo, o negación, de una comunicación por otra posibilidad selectiva (Luhmann, 2007a, p. 35). En esa línea, Luhmann expresa con contundencia que la paradoja del sentido entre actualidad y potencialidad se resuelve con la asimetrización de la forma en la actualidad selectiva, al otorgar un valor positivo a ese lado de la forma. Esto supone que el mundo de sentido, en tanto horizonte de posibilidades, «permanece siempre inobservable, como el otro lado que acompaña a todas las formas de sentido» (Luhmann, 2007a, pp. 36). No obstante, esto no resuelve los interrogantes que planteé antes, ya que no queda especificada de modo suficientemente conclusivo la relación entre el sustrato medial del sentido y sus formas, dado el carácter «inobservable» del sustrato.

Así, las indagaciones de Luhmann sobre la religión toman una relevancia ineludible, ya que en ellas se despliegan con intensidad ciertas reflexiones sobre la inobservabilidad del sentido. En *La religión de la sociedad*, el autor retoma sus disquisiciones acerca de cómo el medio del sentido solo es observable bajo la forma de «fragmentos de sentido» acoplados fuertemente, en el marco de sistemas autorreferenciales que enfrentan las paradojas y las tautologías, a través de distinciones asimetrizadas¹¹.

En la comunicación religiosa, en cuanto al sentido, son relevantes una serie de paradojas. La más importante de ellas es que el sentido, como medio, «no excluye nada»; es omniabarcador, de modo tal que emerge un mundo con sentido, el cual resulta inobservable en su totalidad de remisiones potenciales (Laermans y Verschraegen, 2001). Esto se combina con la paradoja de la observación, que señala la imposibilidad de observar la unidad de la propia observación (todos sus lados a la vez). La religión se vincula profundamente con ambas paradojas, al pretender que el sentido se vuelva observable¹². Las comunicaciones religiosas lidian con volver observable aquello inobservable del sentido (Luhmann, 2007b, pp. 31-33), a partir de ser capaces de «incluir lo excluido» de la observación, es decir, deben poder comunicar la unidad de lo observable y lo inobservable, por ejemplo, la muerte —el «pasaje» hacia lo que queda por fuera del irrebasable sentido (Luhmann, 2007b, p. 47)—.

A partir de estas reflexiones, a mi entender, el autor encuentra una posible respuesta a los interrogantes que planteé en los apartados previos. Las comunicaciones religiosas utilizan un código binario específico, el cual distingue entre la inmanencia del mundo y su trascendencia. Esta distinción permite desbloquear operativamente la paradoja entre lo «determinado» (específico, selectivo y observable) y lo «indeterminado» (inespecífico, potencial e inobservable)¹³.

De esta manera, las comunicaciones religiosas encarnan de forma particular la relación entre la actualidad y la potencialidad del sentido. La religión permite,

¹¹ Las operaciones de los sistemas, en particular sus observaciones, se enfrentan a constantes tautologías (lo distinto es lo mismo) y paradojas (lo mismo es a la vez lo distinto), que deben ser «destautologizadas» y «desparadojizadas» en la continuidad de los enlaces operativos. Así, para la auto-descripción de la sociedad, Fuchs (2000, p. 213) da como ejemplo de las tautologías (la sociedad es lo que es) a las miradas conservadoras, y de las paradojas (la sociedad es lo que no es) a las propuestas críticas. Luhmann considera que ninguna de las dos miradas es lo suficientemente compleja para dar cuenta de la sociedad.

¹² Esto encuentra una analogía en la arquitectura gótica: «cuya peculiaridad consiste en dejar entrar solamente la luz quebrada, distinguible, para conseguir, de esta manera, que el medio-luz se vuelva visible. Esto podría entenderse como símbolo de que la religión intenta que el sentido se vuelva observable y capaz de ser descrito» (Luhmann, 2007b, pp. 16-17, cursivas del autor).

¹³ Sobre los análisis de Luhmann acerca de las características semánticas de la religión, el lugar de Dios como observador «sin diferencias» (el «tercero excluido» que observa los dos lados de la forma), y del diablo como observador en el mundo, ver Bialakowsky, 2012.

entonces, «soportar» la negación y la contingencia que implica un mundo de sentido, es decir, «tener confianza» en este, lo cual implica, pues, confiar en una forma «intranquilizadora» del mundo (Luhmann, 2007b, pp. 43, 95-96). A su vez, la religión habilita a una observación determinada de tal mundo, el cual se define a partir de un horizonte de potencialidades inmanentes a sí mismo (indispensable para la operación de sistemas autorreferenciales).

Las comunicaciones religiosas se definen por considerar «lo inmanente bajo el punto de vista de la trascendencia» (Luhmann, 2007b, p. 69). La inmanencia se vuelve observable a partir del *re-entry* de la trascendencia en la inmanencia (por ejemplo, desde los «signos divinos» en el mundo). Así, a mi entender, esta distinción religiosa resulta inversa a la sociológica luhmanniana respecto de la actualidad/potencialidad del sentido: pretende observar la remisión infinita de posibilidades, de forma «imaginaria» y semántica, en lugar de la selección operativa de los sistemas.

Esta operación «imaginaria» de la religión habilita a la observación paradójica de la totalidad del mundo con sentido y, también, de la sociedad como un todo. La descripción «imaginaria» del mundo y la sociedad es uno de los nodos de la tradición «vétero-europea», que el autor desea desterrar de la sociología. Las consecuencias teóricas de tal movimiento son, pues, un sentido «formalizado», «desubjetivado», y observable, descrito y redescrito desde una sociología científica, diferenciada autopoieticamente de otros sistemas sociales (Sánchez Romero, 2011, p. 55).

EL DESPLIEGUE DEL LOGRO COEVOLUTIVO DEL SENTIDO: EL «MÁS ALLÁ» Y EL «MÁS ACÁ» DE LA DIFERENCIACIÓN ESTRUCTURAL

En este último apartado, creo necesario revisar el vínculo que establece Luhmann entre la evolución y el sentido. De este modo, podré explicitar de manera más amplia los interrogantes (y respuestas) que he planteado a lo largo del artículo. Así, detallaré cómo, en su perspectiva, el problema del sentido se ve atravesado por una «tensión» teórica entre el «más allá» de las posibilidades y el «más acá» de las operaciones selectivas de los sistemas.

En el apartado anterior, señalé cómo la religión aborda esa cuestión al reintroducir de forma imaginaria el «más allá» trascendente en el «más acá» inmanente. La teoría sociológica de Luhmann se propone lo contrario: observar el «más allá» del sentido solo a través del «más acá» de las operaciones comunicativas actuales. Si la religión se enfoca en observar el medio mismo (como en las catedrales góticas), la sociología se dirige hacia las formas operativas, a partir de sus análisis de la complejidad y la contingencia. Se despliegan de manera casi invertida los juegos entre lo «específico» y lo «inespecífico» del sentido en cada uno de estos tipos de comunicaciones (las religiosas y las sociológicas). En este contexto analítico, se requiere

complementar las reflexiones del autor sobre el sentido, la contingencia y la complejidad con su mirada acerca de la evolución del sistema sociedad: el sistema social, que abarca toda las comunicaciones.

He dejado para este momento una pregunta clave: ¿qué diferencia a los sistemas que operan en el medio del sentido de otros sistemas, en especial, los vivos? Luhmann (1996a, pp. 28-29) sostiene que los sistema de sentido están obligados a reproducirse con operaciones elementales (pensamientos o comunicaciones) distintas «momento a momento», a diferencia de los sistemas vivos, que reproducen sus propios elementos «gracias a una réplica relativamente exacta». Si bien el autor no desarrolla con gran amplitud tal diferencia entre sistemas de sentido y sistemas de vida, algunas de sus indicaciones son relevantes para los propósitos de este artículo¹⁴.

El sentido se distingue del sustrato medial de las operaciones de vida por sus cualidades ya mencionadas: apertura y conservación autorreferente de las potencialidades selectivas (en sus tres dimensiones, objetiva, temporal y social); procesamiento de mayor complejidad; intensa negatividad, y reproducción de la autopoiesis con el «cruce» constante hacia el «otro lado» de la forma. Por su parte, la réplica genética, variada de modo azaroso (por ejemplo, a través de la reproducción sexual), no resulta un modelo para estudiar la evolución de la sociedad: la reproducción de los sistemas de sentido «obliga» a que cada selección sea observada como un evento en el horizonte del mundo con sentido, al reemplazar los límites espaciales por distinciones de sentido (Luhmann, 2007a, p. 92)¹⁵. Incluso, el autor afirma que en los sistemas sociales «la determinación genética de la vida se compensa mediante un orden societal provisto de altos grados de libertad (¿podría decirse: más altos?) de los sistemas sociales» (Luhmann, 2007a, pp. 345-346).

Por lo tanto, como logro coevolutivo de los sistemas de comunicación y de conciencia, Luhmann plantea que el sentido permite «altos grados de libertad», a la vez que «acrecienta» la irritabilidad de los sistemas sociales: la irritación externa —en especial, entre sistemas psíquicos y sociales— y la autorritación interna del sistema. Así, la mutua irritabilidad entre sistemas sociales y sistemas psíquicos en el medio del sentido habilita a una creciente complejidad interna de los sistemas, en particular a través del «acoplamiento estructural» del lenguaje. Esto brinda mayores posibilidades para procesar y «soportar» la contingencia producida por

¹⁴ Por ejemplo, en el artículo «The autopoiesis of social systems», su primer apartado se denomina: «Meaning and life as different modes of autopoietic organization» (Luhmann, 1986). Sin embargo, allí solo se postula la factibilidad de utilizar la perspectiva autopoietica para los sistemas sociales, sin especificar con claridad la diferencia con los sistemas vivos.

¹⁵ Aun así, Luhmann señala la posibilidad de que los animales posean un «proto sentido»: «¿se podrá llegar un día a discernir con precisión si los animales procesan la realidad en el medio del sentido, a partir del conocimiento de que nosotros estamos indudablemente instalados en la representación del sentido» (Luhmann, 1996b, p. 243).

el propio sistema social, y al mismo tiempo, una mayor sensibilidad a la irritación del entorno.

A mi entender, este tópico conduce directamente a la interesante propuesta del autor acerca de la evolución. Su mirada se separa tanto de una concepción teleológica de la evolución (con un fin determinado, a la manera de una «filosofía de la historia») como de la comprensión de la evolución en tanto creciente adaptación al entorno. Según Luhmann, la evolución supone la capacidad no solo de reducir complejidad por el propio sistema e incrementar su complejidad interna, sino también de estar capacitado para continuar con su autopoiesis frente a ese incremento, desde sus propias estructuras y operaciones.

De esta manera, en el curso de la evolución social, se «vuelve probable lo improbable»: sistemas sociales cada vez más complejos internamente, y por tanto, poco probables y más inestables, pero más proclives a soportar esa inestabilidad (Luhmann, 2007a, pp. 397-398). En tal contexto, el autor señala tres mecanismos evolutivos: la variación, la selección de esas variaciones y su estabilización, a partir de la continuidad de los enlaces operativos del sistema (Razeto-Barry y Cienfuegos, 2011). En la modernidad diferenciada funcionalmente, se aceleran cada vez más las variaciones y su selección, a la vez que es cada vez más difícil reestabilizarlas («su estabilidad es la variación»).

Si bien es dificultosa su reestabilización, la sociedad moderna pone en juego mecanismos para soportar esa constante variación (por ejemplo, la posibilidad de rotación entre los partidos políticos como «gobierno» u «oposición»). Incluso las autoobservaciones de esta sociedad mundial y acéntrica, entre las que se inscriben las comunicaciones sociológicas, forman parte de esta aceleración, la cual también implica una diferenciación abismal entre el sistema sociedad (que incluye a todas las comunicaciones) y los sistemas de interacción que involucran a los sistemas psíquicos presentes. Esto supone la diferenciación de las selecciones de la comunicación entre sí (es más difícil saber si algo es una comunicación o no, o si se aceptó o rechazó una comunicación). A esta dificultad se enfrentan los medios de comunicación simbólicamente generalizados, tales como la verdad, el dinero, el amor o el poder (Mascareño, 2009).

Entonces, cabe preguntarse: ¿qué relación tiene la evolución y sus diversas formas de diferenciación estructural con el sentido? ¿Cuáles son las consecuencias teóricas de estas modalidades de restricción y ampliación operativas para una conceptualización del sentido? El proceso de diferenciación societal (por ejemplo, a través de la escritura) intensifica la diferenciación del sentido en sus tres dimensiones (objetual, social y temporal). Esto conduce a la independencia de los dobles horizontes del sentido (*adentro/afuera; alter/ego; antes/después*), que «van de la mano de grados de libertad más altos, contingencia más elevada, invariancia y variabilidad superiores»

(Luhmann, 1998a, p. 100). Las dimensiones del sentido, y cada una respecto de sus dobles horizontes, no están más «coaguladas», de forma relativamente indiferenciada, en la oralidad de las interacciones. Tal proceso se acentúa en la sociedad diferenciada funcionalmente, en el marco de comunicaciones escritas reproducibles de forma masiva con la imprenta. Por lo tanto, «las diferenciaciones tan avanzadas en la actualidad no solo son posibles analíticamente, pertenecen a la realidad del sentido de la sociedad contemporánea» (Luhmann, 1998a, p. 103).

De esta manera, en el curso de la evolución se intensifican las características del sentido, ya sea su forma de vincular complejidad y contingencia, su autorreferencialidad, su relación ineluctable con la negatividad, su diferenciación en dimensiones o su reflexividad. Ahora bien, en realidad esta relación entre sentido y evolución no implica una mera intensificación, sino que muchas de estas características del sentido solo son observables en esa evolución: por ejemplo, sus dimensiones únicamente existen como tales en cuanto las comunicaciones escritas toman una relevancia ya que, previamente, se encuentran solo «esbozadas».

Esta cuestión se evidencia en la coevolución de los sistemas psíquicos y sociales en el medio del sentido. A partir de la improbable evolución de sistemas sociales con mayor complejidad interna, se vuelven más elevadas, a la vez, la autonomía y la irritación mutua entre ambos tipos de sistemas. Así, en las sociedades segmentarias donde predominan los sistemas de interacción, los «grados de libertad» entre los sistemas sociales y psíquicos son mucho menores que en la sociedad moderna, diferenciada funcionalmente. En términos del autor, tal proceso no puede evaluarse «semánticamente» (por ejemplo, en términos de buena o mala vida); debe analizarse desde sus rendimientos operativos para cada uno de los sistemas observados. Sin embargo, en última instancia, ¿esto es así? ¿Luhmann solo evalúa rendimientos operativos? Desde mi punto de vista, se deben revisar esas afirmaciones a la luz de la tensión que atraviesa la conceptualización del autor respecto del sentido.

Esto se debe a que, por un lado, como he señalado, solo en el curso de la evolución se despliegan las características que definen al sentido. Por el otro, esas cualidades singulares del sentido, que se derivan de su apertura a —y conservación de— la complejidad de lo potencial son concordantes, «demasiado afines» y «ventajosas», con las características que el autor atribuye a la sociedad moderna. No se trata, pues, de una teleología. Considero que esta afinidad es resultado de la modalidad de construcción teórica del autor, la cual, a pesar de los recaudos epistemológicos, extrapola distinciones que le sirven para observar la modernidad hacia un concepto de sentido de corte universal para todos los sistemas sociales y psíquicos.

CONCLUSIÓN

En definitiva, la propuesta de Luhmann sobre de la evolución se aúna con la tensión que he desplegado acerca de su conceptualización del sentido: entre su definición formal y su puesta en forma, entre sus facetas inespecíficas y específicas; entre el sustrato medial y sus formas; entre las potencialidades del horizonte del mundo con sentido y la actualidad selectiva de las operaciones de los sistemas. En el curso de la evolución social, en el cual el sentido despliega sus cualidades decisivas, ocurre un doble proceso: a la vez que las operaciones logran una recursividad más compleja internamente (y más irritable), el sentido se diferencia al procesar, conservar y complejizar sus urdumbres de actualizaciones y potencialidades.

Así, para analizar el constante y acelerado «cruzar» entre actualidad y potencialidades de la sociedad moderna, Luhmann recurre al mismo esquema analítico utilizado para estudiar la generalización y condensación del sentido mediante el lenguaje. La ampliación del sentido, como medio operativo, junto a la diferenciación de sus dimensiones, se da en el marco de su reducción a un conjunto de posibilidades. Cuanto más se especifican las selecciones actuales, el sentido cobra mayor relevancia, por ejemplo, en la coevolución de los sistemas sociales y psíquicos.

Esta operación teórico-analítica no resuelve el carácter inobservable del horizonte de posibilidades; por el contrario, pone el énfasis en las diversas formas a partir de las cuales se diferencian las estructuras comunicativas, por ende, selectivas. De esta manera, también se observa un considerable crecimiento de la capacidad de observación del horizonte de potencialidades desde la actualidad selectiva, ya que esas potencialidades reingresan una y otra vez desde lo potencial a lo actual, cada vez más complejo. Es decir, el «más allá» es un «más acá».

Ahora bien, emergen algunos interrogantes claves al respecto: ¿la complejización interna de los sistemas permite una observación cada vez más intensa del sustrato medial del sentido, al procesar de modo operativo un horizonte de posibilidades que se vuelve también cada vez más amplio? Creo que, en verdad, Luhmann recae en una construcción conceptual que se amolda a las características de la sociedad funcionalmente diferenciada. A mi entender, para evitar esa recaída, la perspectiva de Luhmann tendría que dar cuenta de la tensión que recorre a su abordaje sobre el problema del sentido, ya que, si bien pretende definirlo de un modo estrictamente formal, termina efectuando esa definición a imagen de los rendimientos operativos modernos, tal como él mismo los define. En conclusión, a la vez que resulta necesario recuperar sus más agudas reflexiones, considero fundamental discutir el complejo y sofisticado desafío teórico y epistemológico de Luhmann de poder brindar una definición formal al «giro del sentido».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexander, J. (1988). El nuevo movimiento teórico. *Estudios sociológicos*, IV(17), 259-307.
- Arnold, M. (2003). Fundamentos del constructivismo sociopoético. *Cinta de Moebio*, 18, 162-173.
- Bechmann, G. y Stehr, N. (2002). The legacy of Niklas Luhmann. *Society*, 39(2), 67-75.
- Bialakowsky, A. (2012). Representar la comunidad: la teoría sociológica clásica y la perspectiva de Niklas Luhmann en la intersección de dos problemas fundantes. En P. de Marinis (comp.), *Comunidad: estudios de teoría sociológica* (pp. 369-416). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bialakowsky, A. (2013). Antecedentes y posibilidades de un análisis comparativo en meta-teoría. El abordaje problemático en la teoría sociológica contemporánea. *Documentos de Jóvenes Investigadores del Instituto Gino Germani*, 38, 1-60.
- Bialakowsky, A. (2014). *El problema del sentido y las representaciones en la teoría sociológica contemporánea. Un análisis comparativo: las perspectivas de Bourdieu, Giddens, Habermas y Luhmann*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Tesis doctoral.
- Camou, A. (1997). En torno al concepto de *sistema social*: Pareto, Parsons, Luhmann. En A. Camou y J.E. Castro (eds.), *La sociedad compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann* (pp. 83-111). México DF: Triana - Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Corsi, G., Esposito, E. y Baraldi, C. (1996). *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México DF: Universidad Iberoamericana - ITESO - Anthropos.
- Fuchs, S. (2000). Dos cambios paradigmáticos en la teoría sociológica sistémica: Niklas Luhmann. *Sociológica*, 43, 205-215.
- Gabás, R. (1980). *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona: Ariel.
- Flores Guerrero, R. (1997). Alcances para una conceptualización constructivista del concepto de acción. *Cinta de Moebio*, 2: 135-151.
- Habermas, J. (1987). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- Heider, F. (1925). Ding und medium. *Symposium*, 1, 109-157.
- Izuzquiza, I. (1990). *La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Madrid: Anthropos.
- Joas, H. y Knöbl, W. (2009). *Social theory. Twenty introductory lectures*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Laermans, R. y Verschraegen, G. (2001). The late Niklas Luhmann on religion: An overview. *Social Compass*, 48(1), 7-20.
- Lewkow, L. (2012). Luhmann como intérprete de Husserl: el problema del sentido. *Nómadas*, 34(2), 1-26.
- Luhmann, N. (1973) [1970]. *Ilustración sociológica y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur.
- Luhmann, N. (1986). The autopoiesis of social systems. En F. Geyer, y J. Van der Zouwen (eds.), *Sociocybernetic Paradoxes* (pp. 176-193). Londres: Sage Publications.

- Luhmann, N. (1990a) [1971]. Meaning as sociology's basic concept. En: N. Luhmann, *Essays on self-reference* (pp. 21-79). Nueva York: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (1990b) [1988]. ¿Por qué AGIL? *Sociológica*, 5(12), 377-401.
- Luhmann, N. (1996a) [1990]. *La ciencia de la Sociedad*. México DF: Universidad Iberoamericana - ITESO - Anthropos.
- Luhmann, N. (1996b) [1992]. *Introducción a la teoría de sistemas*. México DF: Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (1998a) [1984], *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Universidad Iberoamericana - Universidad Javeriana - Anthropos.
- Luhmann, N. (1998b) [1985]. Complejidad y sentido. En: N. Luhmann, *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia* (pp. 25-30). Madrid: Trotta.
- Luhmann, N. (2002). The modern sciences and phenomenology. En: N. Luhmann. *Theories of distinction. Redescribing the descriptions of modernity* (pp. 33-60). California: Stanford University Press.
- Luhmann, N. (2007a) [1997]. *La sociedad de la sociedad*. México DF: Herder - Universidad Iberoamericana - DAAD.
- Luhmann, N. (2007b) [2000]. *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Mascareño, A. (2009). Medios simbólicamente generalizados y el problema de la emergencia. *Cinta de moebio*, 36, 174-197.
- Maturana, H. y Varela, F. (1973). *De máquinas y seres vivos: una teoría sobre la organización biológica*. Santiago: Editorial Universidad de Chile.
- Neves, M. (1996). De la autopoiesis a la alopoiesis del derecho. *Doxa*, 19, 403-420.
- Pignuoli Ocampo, S. (2013). Doble contingencia y orden social desde la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. *Sociológica*, 28(78), 7-40.
- Rasch, W. (2000). *Niklas Luhmann's Modernity. The Paradoxes of Differentiation*. California: Stanford University Press.
- Razeto-Barry, P. y Cienfuegos, J. (2011). La paradoja de la probabilidad de lo improbable y el pensamiento evolutivo de Niklas Luhmann. *Convergencia*, 57, 13-38.

Fecha de recepción: 07/06/2016

Fecha de aceptación: 14/10/2016