



Pontificia Universidad
Católica del Ecuador

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS

TESIS PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE SOCIÓLOGO CON MENCIÓN
EN DESARROLLO

“LA ONTOLOGÍA Y LA EPISTEMOLOGÍA DE NIKLAS LUHMANN: UNA
INTERVENCIÓN CRÍTICA, REALISTA Y MATERIALISTA”

LUIS FERNANDO MALDONADO CORAL

DIRECTOR: Ph. D. CHRISTIAN ESCOBAR JIMÉNEZ

QUITO, 2020

RESUMEN

La presente disertación trata sobre la epistemología y la ontología del teórico alemán Niklas Luhmann. La tesis consiste en que, contrario a las opiniones convencionales sobre la figura del autor, este no fue un *sociólogo*, sino un *filósofo*; pero un filósofo cuya filosofía es sumamente limitada y no tiene apenas valor para la sociología. El primer capítulo ofrece una aproximación propedéutica a la teoría de Luhmann, introduciendo algunas nociones básicas de su aparatage conceptual, y exponiendo el carácter sistemicista y fenomenológico del mismo. El segundo capítulo constituye una exposición crítica y realista de la propuesta epistemológica luhmanniana (“constructivismo operativo”). En ella se critica la sustitución que hace Luhmann del sujeto cognoscente tradicional (el ser humano o los animales) por la tríada de sus “sistemas cognitivos” (sistemas vivos, sistemas psíquicos y sistemas sociales), y se critica, asimismo, el corte innecesariamente tajante que realiza Luhmann entre el *ser* y el *conocer*, cuando afirma que el conocimiento es solo un proceso sistémico *autorreferencial* incapaz de alcanzar la realidad *per se*. El tercer capítulo analiza la teoría de sistemas sociales luhmanniana. En este apartado se argumenta en contra de la idea defendida por Luhmann de que las comunicaciones son “autopoiéticas” y se problematiza la tipología de los sistemas sociales del alemán. El cuarto capítulo discute el estatuto gnoseológico de la obra luhmanniana, y ofrece un contrapunto entre la conceptualización que de la sociología realiza el alemán, con la conceptualización que desde un punto de vista materialista y realista cabe hacer de la misma. Por último, las conclusiones presentan un resumen de los resultados del trabajo y cierran el mismo con una apreciación general de la obra de Luhmann.

A mi madre,
por su amor, paciencia y esfuerzos.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a las amistades y familiares que me han brindado su apoyo y confianza en este proceso. Sobre todo, a Christian Escobar, amigo y director de tesis, por su ayuda y por su generosidad de conocimientos tanto dentro como fuera de las aulas.

Caso aparte es mi madre, a quien debo agradecer de manera muy especial, *por todo*.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. PARA FAMILIARIZARSE CON NIKLAS LUHMANN: UN ACERCAMIENTO A LA TEORÍA AUTOPOIÉTICA DE SISTEMAS SOCIALES.....	6
1.1. El systemicismo de Niklas Luhmann.....	6
1.2. El concepto de “sistema” de Niklas Luhmann.....	7
1.3. El lugar de los seres humanos en el systemicismo de Niklas Luhmann.....	14
1.4. Médium, sentido y complejidad.....	15
CAPÍTULO II. LA EPISTEMOLOGÍA DE NIKLAS LUHMANN.....	18
2.1. El constructivismo operativo de Niklas Luhmann frente al realismo filosófico: el problema del mundo externo.....	19
2.2. Las bases científicas del constructivismo operativo de Niklas Luhmann.....	22
2.2.1. El principio de codificación indiferenciada.....	22
2.2.2. La biología del conocimiento de Maturana y Varela.....	23
2.3. Las consecuencias filosóficas de las epistemologías neurobiológicas de Maturana, Varela y von Foerster.....	25
2.4. A vueltas con la inaccesibilidad del mundo externo: el idealismo epistemológico de Niklas Luhmann.....	26
2.4.1. La teoría de la observación.....	27
2.4.2. Cognición y realidad: tantas realidades como observadores.....	29
2.5. Contra la epistemología de Niklas Luhmann.....	33
2.5.1. La anatomía general de la TIR.....	34
2.5.2. TIR: el caso de Niklas Luhmann.....	35
2.5.2.1. Excurso sobre el “velo perceptivo” de Niklas Luhmann.....	37
2.5.3. El conocimiento como conocimiento de la realidad.....	41
CAPÍTULO III. LA ONTOLOGÍA SOCIAL DE NIKLAS LUHMANN.....	47
3.1. Sobre la ontología como disciplina filosófica antológica.....	49
3.1.1. La estructura de la ontología: ontología general y ontología especial....	50
3.1.2. Excurso sobre la ontología especial filomaterialista.....	52

3.1.3. Excurso crítico sobre la gnoseología filomaterialista: en defensa del realismo filosófico.....	55
3.2. La teoría social de Luhmann como ontología social.....	58
3.2.1. La teoría de la comunicación de Niklas Luhmann.....	59
3.2.1.1. La temporalidad de los sistemas sociales.....	62
3.2.2. La tipología luhmanniana de los sistemas sociales.....	65
3.3. Contra la ontología social de Niklas Luhmann: ¿son las comunicaciones verdaderamente autopoiéticas?.....	70
 CAPÍTULO IV. NIKLAS LUHMANN: ¿FILÓSOFO O CIENTÍFICO?.....	76
 4.1. La ciencia según Luhmann: comunicación, verdad y programas científicos.....	76
4.2. Las ciencias no son meros discursos: la gnoseología filomaterialista <i>en una nuez</i>	78
4.3. Apuntes mínimos para una definición gnoseológico-filomaterialista de la sociología.....	82
 CONCLUSIONES	89
 BIBLIOGRAFÍA.....	92

INTRODUCCIÓN

Esta tesis versa sobre la obra de Niklas Luhmann (1927-1998), teórico alemán reconocido por haber desarrollado una teoría de sistemas sociales propia. La relevancia de Niklas Luhmann en el mundo académico actual se puede demostrar fácilmente atendiendo al hecho de que su obra se ha implantado en prácticamente todos los programas de estudios de las diferentes carreras de sociología a lo largo del planeta. Obra que, dicho sea de paso, resulta ser descomunal, pues está compuesta por aproximadamente 300 artículos y más de 50 libros publicados (Arnoldi, 2001: 1), de los cuales hay al menos 40 libros traducidos al español (Ortiz, 2016: 151) y un número cada vez mayor de artículos igualmente traducidos a nuestro idioma.

Ahora bien, como atinadamente notó uno de los más importantes divulgadores del pensamiento de Luhmann en el mundo hispanohablante, Ignacio Izuzquiza, “[la] obra de Luhmann bien puede ser considerada como una suma de problemas que se levanta por sí misma, sin atender al valor de las soluciones que pueden resolver esos problemas” (1990: 79). Además, y como veremos a lo largo de este trabajo, la obra de Luhmann, de carácter puramente teórico-especulativo, resulta bastante incómoda por varios motivos adicionales, pues a pesar de que ella se inscribe en el ámbito de la *teoría social*, supone, sin embargo, una ruptura radical con prácticamente todo lo que se ha venido haciendo en este ámbito. Como observaron correctamente Ignacio Farías y José Ossandón, tanto para críticos como para seguidores, la teoría de Luhmann es de un grado demasiado elevado de complejidad, pues ella se mueve en un ámbito descomunalmente abstracto y porque, además, el lenguaje en que ha sido elaborada es “inédito para las ciencias sociales” (2006: 17), y para la filosofía social también. Ahora bien, estos rasgos sugieren tomar a Niklas Luhmann *con pinzas*, ya que constituyen claros indicios de *metafísica* y *formalismo*¹, que son, precisamente, el obstáculo a evitarse si se quiere tener algún tipo de conocimiento firme del mundo social (o de cualquier otra cosa).

No obstante, a pesar de esto, las adherencias a la doctrina de Luhmann han ido en vertiginoso aumento durante los últimos años, y a día de hoy, la cantidad de luhmannianos con obra escrita, sólo en el mundo hispanohablante, supera ya el medio centenar de autores². Queda claro, así las cosas, el interés de la arquitectura teórica

¹ Entiendo por “metafísica” y por “formalismo” dos formas *degeneradas* de filosofía que se abren paso, respectivamente, mediante hipóstatisaciones, y mediante la infravaloración de la materia (véase Bueno, 1972).

² Este número es impreciso, pero en algo permite orientarse. Alexander Ortiz Ocaña contaba en 2016 (151-152), y sin incluirse a sí mismo, 34 luhmannianos con obra en el mundo hispano, pero dejaba de lado (*por lo menos*) los trabajos de Sergio Pignuoli Ocampo, Rodrigo Gutiérrez

de Luhmann; es decir, se trata de una *rara avis* del mundo sociológico y filosófico, a la que se la caracteriza de extremadamente abstracta y oscura, pero que, *sin embargo*, cada año gana más y más seguidores alrededor del mundo: ¿cómo no prestarle atención a una obra de estas características?

Ahora bien, este trabajo no trata sobre la totalidad de la obra luhmanniana a través de los años. En él no se encontrará ningún análisis diacrónico de la evolución teórica de Luhmann, sino, tan solo, una exposición de su versión definitiva (la cual aparece delineada por primera vez en 1984 con la publicación de *Soziale systeme* [Sistemas sociales] y que, en lo fundamental, permanecerá sin mayores cambios hasta el final de la carrera de Luhmann con la publicación en 1997 de su obra magna *Die Gesellschaft der Gesellschaft* [La sociedad de la sociedad]). Pero esto no quiere decir que el presente estudio constituya una exposición exhaustiva de la teoría del último Luhmann; de lo que se trata, más bien, es de una exposición de la teoría luhmanniana *en sus líneas generales*.

Por otra parte, debo señalar que lo que aquí se ofrece no es una *doxografía* de Luhmann, esto es, una *descripción* o *repetición* de lo dicho por nuestro autor, sino una presentación *crítica* de la teoría luhmanniana. El objetivo es ir glosando las tesis principales del alemán, al mismo tiempo que se las va “enjuiciando”. O dicho de otro modo: de lo que se trata, sencillamente, es de *reconstruir* las líneas maestras de la teoría de nuestro autor, al mismo tiempo que se las compara, valora y sopesa, para, de esta manera, tratar de *medir* su *alcance* y, por tanto, sus *límites*. Para esto, y dado que no es posible analizar a un autor desde un “conjunto cero de premisas”, me valdré del *materialismo filosófico* (o *filomat*, como también se lo conoce) de Gustavo Bueno como marco referencial primario para desarrollar este trabajo³.

Sin embargo, esto no quiere decir que el presente análisis se restrinja a los linderos ya establecidos del filomat. Al contrario, me valdré también de una importante diversidad de ideas y enfoques ajenos a este sistema filosófico, como son los aportes teóricos de *realistas críticos* como Mario Bunge, Ernesto Castro o Dave Elder-Vass (por mencionar sólo algunos). Dicho sea de paso, el motivo para este “eclecticismo” es

Cabrera, Gastón Becerra, Francisco Morales, Fernando Betancourt y Lionel Lewkow. Además, y como es obvio, el conteo de Ortiz ignora también los nuevos autores luhmannianos que han surgido en los últimos 4 años. Con lo cual, y a pesar de que no hay una manera precisa de saber cuántos luhmannianos con obra existen actualmente en el mundo hispano, me parece que el cálculo de cincuenta y pico autores seguramente sea bastante aproximado al número real.

³ El *materialismo filosófico*, o *filomat*, es un sistema filosófico fundado por el español Gustavo Bueno con la publicación de *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970) y *Ensayos materialistas* (1972). Se trata de un sistema filosófico materialista (obviamente), pluralista (por oposición tanto al *holismo* –todo está conectado con todo– como al *monismo de la sustancia*) y no reduccionista, cuyas características básicas y cuyas ideas fundamentales serán presentadas en el propio ejercicio de este trabajo.

que, según me parece, el filomat tiene ciertos problemas y limitaciones que sólo el realismo crítico puede subsanar. En efecto, el filomat, como veremos, es una filosofía que termina extraviándose en las aguas del idealismo, por lo que la crítica realista es de primera importancia para corregir estas derivas.

Es decir, la principal herramienta y fuente teórica de este trabajo es el filomat, pero, en última instancia, este se desarrollará desde un materialismo filosófico *heterodoxo* (o *sui generis*, si se prefiere).

Por otra parte, el método de este estudio es triple: *textualismo*, *hermenéutica* y *dialéctica*. Por “textualismo” me refiero a la estrategia investigativo-teórica que consiste en focalizar el estudio de las teorías en los *textos* en los que estas se hallan objetivadas, dejando de lado, por otra parte, los *contextos* (biográficos, sociales o históricos) en los que ellos se enmarcan (Vallespín, 1995: 23). Por otro lado, con “hermenéutica” quiero referirme, sencillamente, a la estrategia de *interpretar* los discursos de estudio para tratar de sortear las ambigüedades, oscuridades o ambivalencias que estos puedan presentar. Esto quiere decir que esta tesis se compromete *comprensivamente* con los textos que estudia, aunque –valga la aclaración– no tanto en el sentido de un “regreso” a las *intenciones* subjetivas de Luhmann, sino, más bien, en el de buscar el sentido de su discurso en la ilación y derivación lógicas de las propias ideas del alemán, tomando también en cuenta la manera en la que estas han sido interpretadas por otros estudiosos de nuestro autor. Este trabajo se despliega según un “espíritu” de *objetividad*, que pretende, además, *decir la verdad de aquello sobre lo que trata*; pero como es natural, un mínimo de realismo metodológico obliga a entender que la *dimensión interpretativa* de esta clase de estudios teóricos es *ineludible*, por lo que resulta ingenuo reclamar la “verdad” o la “objetividad” de la interpretación propia como si fuera la única real (Vallespín, 1995: 34). Sencillamente, mi interpretación de Luhmann es una más entre otras, aunque esto no quiere decir, de ninguna manera, que sea gratuita o carente de fundamentos. En cualquier caso, quiero ser enfático en la aclaración de que la “hermenéutica” de la que hablo no tiene nada que ver con la posmodernidad de, p. e., un Derrida o un Gadamer. Al contrario, las coordenadas filosóficas desde las que desarrollo este trabajo, como ya mencioné, son las del realismo crítico y las del materialismo filosófico. Cuando digo que parte del método adoptado en este trabajo consiste en la “hermeneutica” lo hago atendiendo únicamente al sentido etimológico de la palabra (*ἑρμηνευτική τέχνη*, arte de *descifrar* o de *interpretar*). Por último, con “dialéctica” me refiero, simplemente, al aspecto *crítico* que tendrá este trabajo; como ya mencioné anteriormente, no se trata tanto de presentar *neutralmente* a Luhmann, sino de analizar las tesis del alemán sopesándolas y considerándolas críticamente. Por lo demás, cuando hablo de

“considerar críticamente” las tesis de Luhmann, me refiero a las *consideraciones críticas* que se pueden hacer desde el *realismo filomaterialista* que aquí ejercitaré. Es decir, en este trabajo no se tomarán en cuenta las críticas que quepa hacerse a Luhmann desde otras posiciones ajenas al realismo y al materialismo.

Ahora bien, al inicio de esta introducción he dicho que esta tesis versa sobre las “líneas generales” de la teoría del último Luhmann. Pues bien, la manera en que organizaré este análisis será centrándome en tres cuestiones: la epistemología de Luhmann, la ontología (social) de Luhmann, y el estatuto gnoseológico⁴ de la sociología y de la obra luhmanniana. Sin embargo, antes de entrar en estos temas dedicaré el primer capítulo a introducir algunos de los aspectos y conceptos más básicos del edificio teórico luhmanniano.

Así, a más de esta introducción general, el presente trabajo se organiza en cinco secciones adicionales: cuatro capítulos y un apartado de conclusiones.

En el primer capítulo trataré de mostrar la estirpe fenomenológica y sistemicista de la teoría del alemán, introduciendo algunas nociones clave a manera de *primera aproximación* al pensamiento luhmanniano. Sin embargo, la exposición de tales nociones no será exhaustiva desde el inicio, sino que ellas tendrán un mayor desarrollo a través del resto de capítulos. Como digo, de lo que se trata en este primer capítulo es, simplemente, de ofrecer una *propedéutica*.

En el segundo capítulo me centraré en la epistemología constructivista de Luhmann. Según el alemán, el conocimiento es un proceso cerrado y autorreferencial que no guarda relación con la realidad *per se*. Además, según este enfoque, el conocimiento no es una “operación” del ser humano tomado *in totum*, sino de los *sistemas autopoieticos y autorreferenciales* que, como veremos, son tres: sistemas sociales, sistemas vivos y sistemas psíquicos. El resultado de mi argumentación en este punto es que el constructivismo de Luhmann hierra en tomar a estos “sistemas autopoieticos y autorreferenciales” como *sujetos epistemológicos* y que, contrario al idealismo luhmanniano, sí podemos conocer a la realidad en su objetividad (aunque sea de modo limitado).

En el tercer capítulo me centraré en la ontología (social) de Luhmann, entendiendo que, a pesar de que Luhmann creía no estar haciendo ontología, sí la

⁴ Por “gnoseología” entenderemos “teoría de la ciencia”, reservando el término “epistemología” para referirnos a la “teoría del conocimiento”. Algunos autores (Luhmann incluido) entienden que la *teoría de la ciencia* es, en el fondo, *epistemología*, puesto que las ciencias, en última instancia, se reducen a conocimiento (*conocimiento científico*). Sin embargo, no parece que esta reducción tenga mayor fundamento. Desde las coordenadas filomaterialistas que en este punto suscribo, las ciencias son instituciones muy complejas, que de ningún modo se reducen a mero conocimiento, y que no tienen tanto que ver con la clásica distinción sujeto/objeto que vertebra los análisis epistemológicos, sino con la *verdad* en su vinculación con la *materia* y la *forma* científicas (Bueno, 1992-1993: 329-350).

hizo. En este capítulo explicaré en qué consiste la ontología, en qué sentido cabe hablar de una “ontología luhmanniana”, y cuál es el contenido de la teoría social de Luhmann. Posteriormente, presentaré una breve sistematización de las críticas que se le han hecho a esta teoría social desde perspectivas realistas, y defenderé la idea de que, en lo fundamental, sus conceptualizaciones no se sostienen.

En el cuarto capítulo me ocuparé de cotejar la visión que de la sociología tiene Luhmann con la visión alternativa que ensayaré desde ciertos presupuestos gnoseológicos del filomat. Como resultado de ello sostendré que Luhmann no fue un sociólogo sino un filósofo; que la caracterización luhmanniana de la ciencia, en la medida en que es incapaz de distinguir nítidamente entre ciencias, filosofía y teología, es estéril; y, por último, que su conceptualización de la sociología no nos dice nada sobre lo propiamente específico del quehacer sociológico.

Por último, en las conclusiones haré un breve repaso de los resultados obtenidos en los diferentes capítulos de la tesis y cerraré el trabajo ofreciendo una “apreciación” o “valoración” general de la obra de Luhmann.

I. PARA FAMILIARIZARSE CON NIKLAS LUHMANN: UN ACERCAMIENTO A LA TEORÍA AUTOPOIÉTICA DE SISTEMAS SOCIALES.

Antes de pasar a examinar la epistemología y la ontología de Luhmann, empezaremos el presente estudio introduciendo algunos de los conceptos y aspectos más básicos y fundamentales de la teoría general de sistemas autopoieticos de nuestro autor.

1.1. El systemicismo de Niklas Luhmann

Lo primero que hay que saber sobre Luhmann para entender su teoría, según me parece, es que el autor alemán es un *sistemicista*⁵. Esto quiere decir, sencillamente, que para él todo lo que hay son sistemas o elementos de un sistema. La arquitectura teórica luhmanniana trata sobre sistemas y sus relaciones, y ninguna otra cosa. Aquello que no puede considerarse "sistema", o bien es resuelto en una multiplicidad de sistemas (esto es lo que pasa, p. e., con el individuo humano, como veremos más adelante), o bien es ignorado.

Ahora bien, como es evidente, el concepto central de una teoría de esta índole es, por supuesto, el de "sistema". Por tanto, la primera pregunta que se nos abre paso en el estudio del pensamiento luhmanniano es la de *¿qué es un sistema?* La mayoría de autores entienden que "sistema" es una totalidad a) constituida por partes que se relacionan entre sí, y b) que se halla inmersa en un contexto en el que figuran elementos con los que se relaciona. Es decir, los sistemas se entienden, tradicionalmente, y al menos en principio, en términos *entitativos y fisicalistas*. Los sistemas son, primariamente, entes reales, espacio-temporales, que existen con independencia de todo observador. Este es el sentido en el que se maneja el término en el seno de las diferentes ciencias, cuando, p. e., se habla de "sistemas termodinámicos", "sistemas geológicos", "sistemas biológicos", "sistemas químicos", etc., pero también es el sentido en que la mayoría de teorías filosóficas lo utilizan. Así,

⁵ Esta definición de "sistemicismo" que he ofrecido es casi idéntica a la definición bungeana de "sistemismo", según la cual "toda cosa concreta es un sistema o parte de un sistema" (Mahner y Bunge, 2000: 41). La diferencia, sin embargo, es que mi definición de sistemicismo no presupone nada sobre lo que significa el término "sistema" y, por tanto, no es una definición normativa, mientras que la de Bunge sí. Para Bunge, si alguien defiende que todo cuanto hay puede describirse como un sistema o como un elemento de un sistema, pero el concepto de sistema que maneja es "idealista", ese alguien, *stricto sensu*, no puede considerarse "sistemista". En palabras del argentino: "Con frecuencia el sistemismo se confunde con el holismo, en particular con el borroso concepto de sistemas de acción de Talcott Parsons ... Su versión holista e idealista del concepto de sistema, además de su oscura prosa, han producido el descrédito de la propia palabra sistema entre los estudiosos de la sociedad. Algo similar es aplicable a Niklas Luhmann" (Bunge, 2000: 30).

por ejemplo, von Bertalanffy, en su célebre *Teoría general de sistemas*, ha sostenido que los sistemas son, en primer lugar, entidades reales que existen con independencia de nosotros, y que los sistemas formales son como *analogados segundos* (Cayetano, 2005: §8) respecto de los sistemas fisicalistas. En palabras de von Bertalanffy:

Se convendrá en que una galaxia, un perro, una célula y un átomo son *sistemas reales*, esto es, entidades percibidas en la observación o inferidas de ésta, y que existen independientemente del observador. Por otro lado están los *sistemas conceptuales*, como la lógica, las matemáticas (pero incluyendo, p. ej., también la música), que son ante todo construcciones simbólicas, con sistemas abstraídos (ciencia) como subclase de las últimas, es decir, sistemas conceptuales correspondientes a la realidad (1976: xv-xvi).

Algo parecido ha mantenido Bunge, entendiendo, al igual de von Bertalanffy, que el primer analogado de la idea de sistema es el sistema fisicalista (el cual, por otra parte, *se dice de muchas maneras*), pero que también se puede hablar de sistemas conceptuales. Para él, un sistema es, simplemente, una totalidad *estructurada*, esto es, una totalidad cuyas partes se relacionan entre sí. Por consiguiente, lo mismo es un sistema “1 > 0” (sus partes son “1” y “0” y la relación entre ambas es “>”) que un organismo vivo (Bunge, 1999b: 13).

1.2. El concepto de “sistema” de Niklas Luhmann.

Por otra parte, la noción de sistema que maneja Luhmann es muy distinta a esta noción genérica que acabamos de revisar y que manejan tanto las ciencias como las filosofías sistemicistas. Los sistemas de Luhmann son entendidos como *operaciones sucesivas* (temporales) que son determinadas fenomenológicamente, y que se diferencian, a través de sus propias operaciones, de un *entorno*; es decir, no son ni *entes reales* ni *todos* materiales, sino “fenómenos diferenciales” (García, 2016: 13), o, dicho con más precisión, son conjuntos de “factores interactuantes que producen un fenómeno de interés” (Elder-Vass, 2007: 418; traducción propia). En palabras de Luhmann: “Para un observador, un sistema es sistema sólo si por medio de sus propias operaciones el sistema se vuelve a sí mismo sistema” (1998b: 13). Sólo se puede hablar de sistema

cuando se tiene ante los ojos características tales que, si se suprimieran, pondrían en cuestión el carácter de objeto de dicho sistema ... La afirmación

«hay sistemas» sólo quiere decir que hay objetos de investigación con tales características que justifican el empleo del concepto de sistema. Así como al contrario: el concepto de sistema nos sirve para abstraer hechos que son comparables entre sí, o hechos de carácter distinto bajo el aspecto igual/desigual” (1998b: 27-28).

La noción luhmanniana de sistema no tiene nada que ver con las definiciones systemicistas clásicas, pues ella rehúye de los compromisos ontológicos⁶, y se distancia por completo del esquema todo/parte⁷: “En un primer impulso, la diferencia tradicional entre el *todo* y las *partes* es sustituido por la diferencia entre *sistema* y *entorno*” (Luhmann, 1998b: 31). Para Luhmann, un sistema “no es un objeto sino un límite –la barra que separa los términos de la expresión «sistema/entorno», podríamos decir” (García, 2016: 13).

Por otra parte, y al igual que en el caso de von Bertalanffy o de Bunge, el systemicismo de Luhmann comprende varios tipos de sistemas; pero dado que estos se definen teóricamente como operaciones sucesivas que se diferencian de un entorno, resulta obvio que para que hayan diferentes tipos de sistema, deben haber diferentes tipos de operaciones que se diferencien de todo lo que no sean ellas mismas. Y, en efecto, para Luhmann hay, en este sentido, tres tipos de sistemas: sistemas vivos, sistemas psíquicos y sistemas sociales⁸. Cada uno de estos tiene un tipo de operación que le es propio: la *vida* en el primer caso; el *pensamiento* en el

⁶ Sobre esto me ocuparé con mayor detalle en los capítulos 2 y 3.

⁷ El problema con esta decisión teórica es que prácticamente todo puede ser explicado a través del esquema todo/parte; es decir, *totalidades* son básicamente todo cuanto nos rodea: mesas, automóviles, libros, células, galaxias, organismos, edificios, familias, empresas, parlamentos, etc., etc., etc. En consecuencia, abandonar el esquema todo y parte es una resolución muy poco razonable. Además, como argumentó Wan (2011: 49), la distinción sistema/entorno, contrariamente a la idea de Luhmann, no “sustituye” a la distinción todo/parte. *Estas distinciones no son mutuamente excluyentes*. Ambas pueden ser manejadas simultáneamente, y, de hecho, la mayoría de personas dedicadas a la ciencia o a la filosofía de la ciencia entienden que es necesario prestar igual atención a ambas para poder estudiar adecuadamente las propiedades, componentes, mecanismos, transformaciones, etc., de cualquier sistema concreto (biológico, social, termodinámico, etc.).

⁸ En realidad, se podría decir que Luhmann diferencia entre dos grandes grupos de sistemas: los que son autorreferenciales y autopoieticos, y los que no. En el primer grupo se encuentran los sistemas vivos, los sistemas psíquicos y los sistemas sociales, y en el segundo grupo se encuentran las máquinas, los sistemas físicos y los sistemas químicos (Luhmann, 1998b: 27, 112, 426). Sin embargo, a estos últimos tipos de sistemas Luhmann no les dedicó casi (repito: casi) ninguna atención, y su esfuerzo teórico siempre estuvo enfocado en los sistemas autorreferenciales y autopoieticos, y, sobre todo, en los sistemas sociales.

segundo; y la *comunicación* en el tercero. Los sistemas vivos operan *viviendo*, los sistemas psíquicos operan *pensando*⁹ y los sistemas sociales operan *comunicando*.

Según Luhmann (1990a), el principio de organización de estos tres tipos de sistemas es la *autopoiesis*, la cual consiste, básicamente, en la *autoproducción* y en la *clausura operativa*. Esto quiere decir 1) que las redes de operaciones de estos sistemas producen los mismos *elementos* (operaciones) de los que están compuestas esas redes, y 2) que el sistema se encuentra clausurado en su propio operar de manera que el entorno, en el que figuran otros sistemas, no es accesible para el propio sistema. Por tanto, los sistemas autopoieticos están constituidos por *elementos* que son *operaciones* de un cierto tipo, y que se desenvuelven recursivamente en condición de *clausura frente al entorno*.

Debido a la clausura operativa, ningún sistema puede enlazar sus operaciones con operaciones de otro sistema. Una *mente*, una *conciencia* o, si se prefiere, un *sistema psíquico*, no puede, por ejemplo, engranar sus operaciones con las operaciones de otro sistema psíquico, pero tampoco con las de un sistema vivo o con las de un sistema social. Del mismo modo, un sistema social no puede enlazar sus comunicaciones con operaciones psíquicas o de vida, sino que sólo puede enlazarlas con más comunicaciones. La recursividad operativa de los sistemas es una recursividad *intrasistémica* y es una recursividad de operaciones siempre homogéneas, esto es, de operaciones de un mismo tipo solamente¹⁰.

Así, una de las consecuencias de esta teoría general de sistemas autopoieticos es que los sistemas sociales no están compuestos por seres humanos, como se sostiene tradicionalmente desde los más variados ámbitos, tanto mundanos como académicos, sino que los sistemas sociales son entendidos como sistemas exclusivamente comunicacionales. Para Luhmann (1997b, 2006b) la sociedad no puede entenderse sobre la base de que los individuos sean los elementos fundamentales o constitutivos de ésta, sino que, al contrario, la sociedad no tiene más

⁹ Valga decir que sobre la cuestión de cuál es la operación propia de los sistemas psíquicos, Luhmann ofreció diferentes versiones a lo largo de su carrera (Lewkow, 2014: 29). Primero señaló que la operación del sistema psíquico es la "representación" (Luhmann, 1984), luego sostuvo que es el "pensamiento" (Luhmann, 2008; citado en Lewkow, 2014: 29), y, finalmente, afirmó que se trata de la "percepción" (2006b).

¹⁰ En este punto Luhmann es infiel a sus propias reglas: "si es mandato del concepto de autopoiesis definir un tipo y sólo un tipo de operación para caracterizar un sistema, la conciencia no parece poder explicarse de este modo. Habría que pensar, en este caso, que no hay relaciones lineales como se podría plantear en los sistemas sociales donde una comunicación remite a otra comunicación. En la conciencia una percepción podría vincularse a otra percepción pero también a una representación [a una emoción o a un pensamiento]" (Lewkow, 2009b: 7).

sustancia que la comunicación¹¹. La sociedad no está compuesta por seres humanos, sino por comunicaciones; unos y otros son el *entorno* de cada cual. Además, según Luhmann, *los individuos no comunican sino que sólo la comunicación comunica*.

Si las comunicaciones se reproducen *autopoieticamente*, mediante recursiones, forman una realidad emergente *sui generis*. No es el ser humano quien puede comunicar; sólo la comunicación puede comunicar. Así como los sistemas de comunicación son sistemas operativamente clausurados que no pueden tener contacto con otros, también lo son los sistemas de conciencia —como por otro lado asimismo los cerebros, las células, etcétera ... Si quiere comprenderse de forma muy precisa la comunicación hay que excluir tales posibilidades (Luhmann, 2006b: 76).

Pero dado que, según Luhmann (2006b), las comunicaciones trascienden toda frontera, desde la óptica de esta teoría *no hay sociedades en plural, sino una sola sociedad mundial*. La idea de una variedad de sociedades territorial o geográficamente situadas es impertinente desde el punto de vista de una teoría de sistemas sociales comunicativamente autopoieticos y autorreferenciales. La sociedad no es geográfica o “material”, es comunicacional.

Dicho sea de paso, el interés principal de Luhmann era, precisamente, el de construir una *teoría de la sociedad* (mundial), esto es, una teoría omnicompreensiva de *lo social* en tu totalidad. De hecho, se podría decir que todos los esfuerzos teóricos del alemán confluyen en la elaboración de una *teoría de la sociedad* (mundial)¹².

¹¹ Para Luhmann la comunicación no se agota en el lenguaje de palabras, esto es, en la oralidad y la escritura de una lengua determinada. Un gesto, un abrazo, un pago por un producto o un servicio, una votación, etc., son también formas (no lingüísticas) de comunicar. La comunicación es una síntesis de tres selecciones: información (*information*), declaración (*mitteilung*) y comprensión (*verstehen*). Con tal que haya una *información* o contenido comunicacional, una *declaración* de esa información y una *comprensión/incomprensión* de la unidad de la diferencia entre información y declaración, hay comunicación. Ahora bien, esto dicho sin elaborar resulta difícil de comprender, pero sobre ello nos ocuparemos con más detalle en el tercer capítulo. Por ahora basta con dejar en claro que la comunicación en la teoría de Luhmann no es sólo lingüística.

¹² En este punto merece la pena mencionar a Parsons, maestro de Luhmann, y de quien nuestro autor heredó la ambición por una “gran teoría” de lo social con pretensiones de universalidad (en medio de un panorama en el que la moda sociológica consistía, al contrario, en limitarse a elaborar teorías de “alcance medio”). Merece la pena, asimismo, decir que Luhmann no sólo tomó de Parsons esta ambición por una “gran teoría”, sino que adoptó también varios términos de la obra parsoniana para la elaboración de su propio edificio conceptual. Pero hay que resaltar que, a pesar de esto, las coincidencias entre ambos autores son prácticamente anecdóticas. Los términos que Luhmann toma de Parsons (interpenetración, doble contingencia, medios de comunicación simbólicamente generalizados...) no son incorporados a la teoría del alemán en su pureza conceptual original, sino que son transformados seriamente para que su utilización en el marco general de su teoría de sistemas

En términos de esta teoría, la sociedad global tiene subsistemas, pero no sub-sociedades. Hay un subsistema económico, otro político, otro jurídico, otro artístico, otro científico, etc., pero no se puede hablar, según esta perspectiva, de que, p. e., Ecuador tenga una economía diferente de Chile, de Colombia o de Japón; hay una sola economía: la economía mundial.

Explicando la tesis de la autopoiesis de las comunicaciones y de la distancia de los sistemas sociales frente a los sistemas psíquicos y los sistemas vivos, Hans Georg Moeller, uno de los discípulos de Luhmann más importantes del mundo angloparlante, recurre a la siguiente anécdota:

Una vez almorcé en un restaurante de autoservicio en el centro de San Antonio. Acababa de pagar mi almuerzo cuando el siguiente consumidor se aproximó al cajero. Coincidentemente, tanto el consumidor como el cajero recibieron, más o menos al mismo tiempo, una llamada en sus celulares y empezaron una conversación telefónica. Yo no pude escuchar sus conversaciones, pero asumamos que el bien vestido consumidor estaba hablando con un cliente de su firma de abogados, mientras que el cajero estaba hablando con su esposa. Ambas conversaciones duraron un cierto tiempo y, mientras tanto, el almuerzo del cliente fue pagado exitosamente. El consumidor se estaba comunicando económicamente (pagando por su comida) y, al mismo tiempo, en el sistema legal (suponiendo que su llamada era de un cliente). El cajero se estaba comunicando económicamente con el consumidor y, en el sistema de la intimidad, con su esposa (si acaso fue ella quien llamó). De hecho, se podría decir que ambos hombres, en el momento en que los observé, fueron “*uno que comunica económicamente*” y “*uno que comunica de otro modo*”. Ambos fueron *uno* que, sistémicamente hablando, fueron *dos* ...

Lo que estoy intentando demostrar con este ejemplo es que el individuo y sus pensamientos no son parte integral de los eventos de comunicación. Si los individuos y sus pensamientos fueran parte integral de los eventos comunicativos, entonces las *tres* comunicaciones en el ejemplo no podrían haber sucedido simultáneamente. Sólo habrían podido desarrollarse por turnos. Pero este no fue el caso, o al menos eso no es lo que yo *observé*. Yo presencié

sociales autopoieticos sea coherente. Como dijo Izuzquiza: "Ya resulta un tópico mencionar la relación inmediata que existe entre Luhmann y Parsons. Pero se muestra como tópico inexacto que es origen de imprecisiones y debe matizarse cuando se analiza con detenimiento ... aun cuando exista una reconocida dependencia de Luhmann con respecto a Parsons, el saldo de las críticas es más amplio que el de los reconocimientos" (1990: 52). Es decir, Luhmann es parsoniano como Marx hegeliano: las divergencias con el maestro son muchísimo mayores que las coincidencias.

a ambos individuos realizando dos comunicaciones separadas e ininterrumpidas al mismo tiempo. Esta observación ilustra la suposición antes mencionada de la teoría de sistemas sociales. Hablando en términos *empíricos* (desde la perspectiva de un observador), es la comunicación lo que constituye la comunicación, no los seres humanos en tanto individuos. Por supuesto, los seres humanos son necesarios para que tenga lugar la comunicación, pero no son ellos quienes están “operando” dentro de la comunicación. Más bien, son la condición externa *sine qua non* de la comunicación, pero no un elemento interno de la comunicación y de la sociedad ...

Cuando hablamos el uno con el otro o cuando compramos algo o cuando votamos en una elección, decimos que “nosotros” comunicamos, pero empíricamente hablando, siempre es la comunicación la que comunica. Cuando dos personas hablan entre ellas -incluso en el caso de los más íntimos amantes- sus mentes y cuerpos siguen estando afuera de la comunicación, no adentro (Moeller, 2006: 7-8; traducción propia).

Hay al menos tres cuestiones que, a mi juicio, es importante destacar de esta argumentación. En primer lugar, este fragmento ilustra muy bien el hecho de que los sistemas de Luhmann no son entendidos sobre la base del esquema *todo y parte*, sino que son sistemas recortados a escala fenomenológica. Moeller subraya varias veces cómo la teoría de sistemas autopoieticos (vivos, psíquicos y sociales) se dibuja desde un punto de vista subjetivo y perceptual: “Hablando en términos *empíricos* (desde la perspectiva de un observador), es la comunicación lo que constituye la comunicación, no los seres humanos en tanto individuos”, “Si los individuos y sus pensamientos fueran parte integral de los eventos comunicativos, entonces las *tres* comunicaciones en el ejemplo no podrían haber sucedido simultáneamente. Sólo habrían podido desarrollarse por turnos. Pero este no fue el caso, o al menos eso no es lo que yo *observé*”. Sin embargo, el problema de este enfoque puramente fenomenológico es que trata a las apariencias subjetivas (*sólo la comunicación comunica*) como si fueran una realidad objetiva, cuando justamente no lo son. Con semejante lógica, uno podría oponerse al heliocentrismo sólo porque “hablando en términos *empíricos* (desde la perspectiva de un observador)” es el Sol el que le da la vuelta a la Tierra, y no al revés. A mi juicio, empezar una teoría por la hipostatización de unas apariencias subjetuales (a las que, como veremos, luego se les atribuirá cognición, capacidad de operar, etc.) es muy poco razonable. “[L]a percepción fenomenológica parecería ser similar a la del prisionero de la caverna [de Platón] que confunde las titilantes sombras por ‘las cosas

mismas” (Brassier, 2001: 21). En este punto, concuerdo completamente con las opiniones antifenomenológicas de Ray Brassier:

La elección con la que nos vemos confrontados es tan clara como inevitable: o Darwin o Husserl. Persistir en el curso iniciado por este último es lanzarse de cabeza al desastre intelectual y a la ruina de la filosofía como empresa teórica creíble. El futuro que la fenomenología concede a la filosofía es muy triste de contemplar: un antropocentrismo patológicamente narcisista y terminalmente infantil (Brassier, 2001: 28; traducción propia).

En segundo lugar, Moeller utiliza fórmulas en su argumentario que son claramente contradictorias con la propia idea que intenta sustentar, a saber, la idea de que *sólo la comunicación comunica*. Contradicción que se hace patente cuando el autor habla en términos como estos: “El consumidor se estaba comunicando económicamente y, al mismo tiempo, en el sistema legal”, “El cajero se estaba comunicando económicamente con el consumidor y, en el sistema de la intimidad, con su esposa” y “Yo presencié a ambos individuos realizando dos comunicaciones separadas e ininterrumpidas al mismo tiempo”. Por un lado se dice que ni los individuos ni los cuerpos ni las conciencias pueden comunicar, pero por otro se está manejando continuamente la idea de individuos comunicándose entre sí¹³. Dicho sea de paso, este mismo problema se encuentra igualmente presente en los escritos de Luhmann (es decir: no es, ni mucho menos, un mero problema de interpretación o de exposición por parte de Moeller): “ego y alter de todas maneras existen y son seres humanos que se comunican entre sí una y otra vez” (2006b: 258).

En tercer lugar, la demostración (emic¹⁴) de Moeller de que *sólo la comunicación comunica* pasa, según parece, por la constatación de que ni los sistemas orgánicos que componen el cuerpo, ni los sistemas psíquicos a estos

¹³ La teoría de Luhmann cree solventar esta situación problemática a partir de las nociones de “interpenetración” o de “acoplamiento estructural”, las cuales, para efectos prácticos, y *con la venia* de Luhmann (2002: 268; citado en Moeller, 2006: 226), consideraremos sinónimas. “Justamente el concepto de acoplamiento estructural ayuda a eliminar la aparente arbitrariedad que existe en la demarcación de la diferencia operativa entre sistemas psíquicos y sistemas sociales” (Galindo, 2006: XXVIII). Pero esto, como veremos, no soluciona nada en realidad. La idea de *interpenetración* o *acoplamiento* introduce dificultades muy fuertes a la teoría de Luhmann (Lewkow, 2009a; Mascareño, 2016; Thyssen, 2005: 522). Una teoría que postula la existencia de sistemas autorreferenciales y autopoieticos no puede postular sin problemas, al mismo tiempo, que estos sistemas sean también heterorreferenciales, interactuantes o acoplados. Pero este no es el espacio para tratar esta cuestión. Más adelante (sección 3.2.1.1.) tendré ocasión de desarrollar este argumento.

¹⁴ En antropología, “emic” es un término que designa el punto de vista del individuo o del grupo *estudiado*, y que se contrapone a “etic”, el cual designa el punto de vista “externista” de quien lleva a cabo el estudio.

acoplados, operan “dentro” de la comunicación; pero esto, como es natural, resulta contradictorio con el supuesto abandono que la teoría de sistemas sociales autopoieticos hace de la distinción todo/parte. Por decir lo menos, Moeller está manejando una metáfora impropia cuando dice cosas como esta: “Cuando dos personas hablan entre ellas -incluso en el caso de los más íntimos amantes- sus mentes y cuerpos siguen estando afuera de la comunicación, no adentro”.

Las objeciones a estas ideas las desarrollaré con detalle más adelante. Por el momento basta, simplemente, con dejar sentadas las líneas generales de la teoría de sistemas de nuestro autor.

1.3. El lugar de los seres humanos en el sistemicismo de Niklas Luhmann.

Para Luhmann, los *individuos* o *seres humanos* no son entendidos como *sistemas*, sino como términos que aluden al *acoplamiento estructural* de una mente (sistema de conciencia) y un cuerpo (conglomerado de sistemas vivos u orgánicos) (Morales, 2017: 23). Es decir, los individuos, al no ser *sistemas*, no tienen un lugar formal dentro de la arquitectura teórica sistemicista de nuestro autor. Más bien, desde esta perspectiva cada individuo es entendido como resultado del acoplamiento estructural de determinados sistemas orgánicos con un sistema psíquico que emerge de ellos.

Por otra parte, hay que apuntar que, según nuestro autor, los términos “individuo” o “ser humano” no son intercambiables por la noción de “persona”. En palabras del alemán: “En este contexto, evitaremos en lo posible la expresión «persona», la cual reservamos para indicar la identificación social de un complejo de expectativas dirigidas a un hombre individual” (Luhmann, 1998b: 199).

Según Luhmann, sin embargo, esto no quiere decir que la teoría de sistemas autopoieticos le niegue importancia al ser humano:

Si se considera que el ser humano es parte del entorno de la sociedad (en lugar de considerarlo como parte de la sociedad misma), cambian las premisas sobre las cuales se cuestiona la tradición, es decir, las premisas del humanismo clásico. Esto no quiere decir que el hombre deba ser considerado como menos importante en comparación con la tradición. Quien sospeche esto (y toda la polémica en contra de esta propuesta se basa en tal imputación abierta o velada) no ha entendido el cambio de paradigma de la teoría de sistemas (1998b: 201).

Ahora bien, en mi opinión, este intento de responder a todas las críticas por igual, aduciendo que todas ellas se basan abierta o veladamente en una *incomprensión* de su teoría, producto de unos supuestos prejuicios humanistas, lejos de constituir una contrarréplica razonable o razonada, no es más que un intento dogmático de “inmunización” ante la crítica; un intento de reducir todas las críticas a prejuicios humanistas (“abiertos o velados”), y de despacharlas en conjunto sin más consideración, lo cual constituye una estrategia no sólo simplista sino falaz. No es debido a un supuesto “humanismo” ético que la tradición filosófica occidental (“veteroeuropea”, diría Luhmann) defienda que las sociedades humanas están compuestas, ante todo, por individuos. Antes bien, la razones para sostener esto, como veremos en el último capítulo, son *gnoseológicas*, no humanistas.

Sea como sea, el caso es que para nuestro autor el ser humano sigue siendo de capital importancia en su arquitectura teórica. “La teoría de sistemas parte de la unidad de la diferencia entre sistema y entorno. El entorno es un momento constitutivo de esta diferencia y, por lo tanto, no es menos importante que el sistema mismo” (Luhmann, 1998b: 201).

1.4. Médium, sentido y complejidad.

Antes de cerrar esta sección es importante indicar que, en la teoría de Luhmann, las operaciones sistémicas no pueden tener lugar sin la presencia de un *medium*. Este término fue acuñado por un psicólogo gestaltista del siglo XX llamado Fritz Heider (1926). Según su teoría, un médium es una materialidad fisicalista que posibilita la telecepción y que puede ser determinada de diferentes modos, sin que, sin embargo, esta se agote en ninguna determinación concreta. Por ejemplo, el médium del aire (que hace posible la audición) puede determinarse como un sonido agudo y chirriante, como en el caso del sonido que provocan los violines en *glissando* durante la icónica escena de la ducha en la película *Psicosis* (1960) de Alfred Hitchcock, o puede ser determinada como un *Fa* producto del zumbido de una mosca común. Pero, como es evidente, el aire, en tanto médium, no se agota en ninguna de estas determinaciones concretas.

Ahora bien, Luhmann reformula este término elevándolo a un nivel mucho más alto de abstracción, de manera que el médium deja de ser entendido en un sentido meramente fisicalista. Para efectos de este trabajo no es importante glosar en qué consiste cada uno de los médiums que comprende la teoría de Luhmann, pero lo que sí resulta de absoluta importancia es definir, aunque sea sucintamente, el médium general en el que operan los sistemas de conciencia y de comunicación: el *sentido*.

Según Luhmann (2006b: 27-40), el sentido es un logro compartido de la coevolución de los sistemas psíquicos y sociales; es decir, es un médium que resulta de las operaciones siempre *acopladas*¹⁵ de estos sistemas, cuya función es proveerlos de un ámbito de referencias a otras posibilidades de experiencia y acción¹⁶, de manera que el sistema de sentido no se agote en su estado actual. El médium de sentido es un médium formal (es decir, un médium inmaterial en el que se imprimen *formas*, no “cosas”) que se abre como un “horizonte” de potencialidad que se encuentra virtualmente presente en todas y cada una de sus actualizaciones concretas. Toda actualización del sentido remite a un nuevo horizonte de posibilidades, y todo sentido, por otra parte, conduce siempre a más sentido. “Sentido, por consiguiente, es la unidad de actualización y virtualización, de reactualización y revirtualización, como un proceso que se impulsa a sí mismo” (Luhmann, 1998b: 82).

El sentido, de manera necesaria, implica *selección* contingente¹⁷ en el marco de un horizonte de potencialidad. De esta manera, el sentido *reduce*, mediante selección, la *complejidad* del mundo. Podemos decir, por tanto, que el sentido es el modo de procesamiento de complejidad que tienen los sistemas psíquicos y sociales. El primero reduce complejidad psíquicamente, y el segundo reduce complejidad comunicando.

Por otro lado, para Luhmann la complejidad es una medida de indeterminación producto de la sobreabundancia de posibilidades actualizables por el sistema. Pero al “reducir” la complejidad de su entorno mediante selección, el horizonte de posibilidades del sistema se recrea y la complejidad interna del sistema aumenta¹⁸.

Por otra parte, el sentido hay que entenderlo en relación, no sólo con la distinción actual/potencial y con la noción de (reducción de) *complejidad*, sino también

¹⁵ El “acoplamiento estructural” o “interpenetración” entre los sistemas de sentido es una condición “existencial”. Es decir, los sistemas de comunicación no pueden existir sin sistemas de conciencia, y, del mismo modo, los sistemas conciencia no pueden existir sin comunicación (Luhmann, 1998b: 199-235; 2006b: 79).

¹⁶ En la teoría de Luhmann, estas nociones (“experiencia” y “acción”) pierden sus connotaciones de exclusividad subjetual, psicológica o humana, y son aplicadas también a los sistemas sociales. Y lo mismo, por otra parte, sucede también con varias de las nociones husserlianas con las que se analizaba la conciencia: “conceptos como intención, referencia, expectativa, acción, vivencia denominan en la siguiente presentación elementos, o sea, estructuras que pueden adjuntarse a los sistemas tanto psíquicos como sociales” (Luhmann, 1998b: 78). Otro tanto se diga de la categoría de “sentido”, cuyo lugar no se encuentra únicamente en los sistemas psíquicos, sino que es propio, asimismo, de los sistemas sociales. Es decir, tanto la sociedad como los sistemas psíquicos son instancias constitutivas de sentido.

¹⁷ Para Luhmann, toda selección es “contingente” en el sentido en que podría haber sido de otro modo (Moeller, 2006: 218).

¹⁸ Dicho sea de paso, no resulta claro que para Luhmann la “complejidad” esté relacionada únicamente con los sistemas de sentido (sistemas psíquicos y sistemas sociales). Dice Luhmann: “No todos los sistemas procesan la complejidad y la autorreferencia en forma de sentido” (1998b: 79). Para una discusión más detallada sobre este concepto véase el artículo de William Rasch titulado *Theories of Complexity, Complexities of Theory* (1991).

con la diferencia entre autorreferencia y heterorreferencia. Un sistema de sentido (psíquico o social) selecciona algo dejando de lado el resto de cosas, pero al realizar esta operación el sistema de sentido “construye sentido” sobre la diferencia entre sí mismo (autorreferencia) y lo demás (heterorreferencia).

Como vemos, el sentido es una categoría de absoluta importancia para la teoría de sistemas, pues esta se vincula directamente con las operaciones de los sistemas sociales y de conciencia, y, de hecho, tales operaciones, desde esta óptica, resultan inexplicables al margen de esta noción central. “Sin un contexto de sentido, el pensamiento no puede *construir sentido* [make sense]. Asimismo, la comunicación, sin un contexto de sentido, tampoco puede *construir sentido* [make sense]” (Moeller, 2006: 67; traducción y cursivas propias).

Sobre estas cuestiones volveremos más adelante, pero de momento basta con dejar expuesto, aunque sea superficialmente, la naturaleza fenomenológica y sistemista de la teoría luhmaniana, el carácter autopoietico de los sistemas sociales, psíquicos y orgánicos, las nociones de médium, sentido y complejidad que maneja nuestro autor, y las consecuencias generales que todo esto comporta para su teoría social.

II. LA EPISTEMOLOGÍA DE NIKLAS LUHMANN

Decía Gustavo Bueno (1972: 90) que, en filosofía, *pensar es siempre pensar contra alguien*, o, dicho de otro modo, que una construcción filosófica no se entiende si no es por su oposición a terceras construcciones filosóficas (el materialismo de Marx, por ejemplo, no se lo entiende bien si no es en referencia a su pugna contra el idealismo alemán, el socialismo francés y la economía política burguesa de Smith, Ricardo y compañía). Conviene, por tanto, a la hora de explicar la teoría de un autor, identificar, antes que nada, contra quiénes está pensando dicho autor.

La teoría de Niklas Luhmann tiene por enemigo principal a la así llamada (por él mismo) “tradición veteroeuropea”, esto es, a cualquier teoría que, desde los tiempos de Tales hasta el presente, afirme que las sociedades son, ante todo, conjuntos de individuos humanos, o que no esté de acuerdo con alguna de las tesis fundamentales (epistemológicas, “sociológicas”¹⁹, etc.) del propio Luhmann. Dicho de otro modo: la oposición de Luhmann al *pensamiento veteroeuropeo* es, básicamente, una oposición a *toda la tradición filosófica occidental*. De hecho, ambos sintagmas son intercambiables en la teoría de nuestro autor (Gumbrecht, 2012: 2).

Ahora bien, según me parece, esta supuesta oposición, por decirlo de algún modo, *hay que tomarla con pinzas*, pues formulada así, puede resultar bastante engañosa. Es decir, Niklas Luhmann, lejos de haber sido una suerte de teórico “autista” que escribía sin (apenas) beber de la tradición veteroeuropea, en realidad fue un teórico “común y corriente”, en el sentido en que todo su edificio conceptual, como no podría ser de otro modo, se asienta por completo sobre tradiciones “veteroeuropeas” como el kantismo, la fenomenología husserliana, el idealismo hegeliano, etc. Es decir, la teoría de Luhmann ciertamente posee una cierta originalidad respecto de la tradición, pero esto no quiere decir, de ninguna manera, que ella sea absolutamente inédita (como si hubiera surgido *ex nihilo*, por creación espontánea de la imaginación de Luhmann), o que ella constituya una enmendación *desde fuera* de la tradición filosófica, siendo él una suerte de “refundador” de la teoría social o de la filosofía en general.

Sobre ello tendremos ocasión de tratar más adelante, pero volviendo al tema de los enemigos de la teoría luhmaniana, seguramente su archinémesis más importante, en lo que al campo de la epistemología se refiere, sea el realismo (aunque esto, como veremos, habrá que matizarlo un poco). Esto es importante de notar puesto que a través de su oposición a esta forma de pensamiento podremos dar con los elementos más importantes y característicos de su teoría del conocimiento.

¹⁹ Los motivos del entrecomillado serán esclarecidos en el último capítulo.

Además, resulta bastante conveniente que centremos la discusión de este capítulo en esta oposición, puesto que, como fue señalado en la introducción general, es desde la mirada del *realismo filosófico* desde donde se desarrolla este trabajo.

2.1. El constructivismo operativo de Niklas Luhmann frente al realismo filosófico: el problema del mundo externo.

La tesis del realismo filosófico, siguiendo la conceptualización de Ernesto Castro, consiste en la afirmación de que “existe una realidad independiente de nosotros que puede conocerse de algún modo” (2019: 11). Ahora bien, hay al menos tres maneras de oponerse al realismo así entendido: 1) negando que una tal realidad pueda conocerse, 2) negando la presunta independencia de esa realidad respecto de nosotros (sea lo que sea que queramos decir con “independencia” y con “nosotros”), o 3) negando, en primer lugar, que siquiera exista una realidad (Castro, 2019: 11). La primera negación es propia del *escepticismo*, la segunda lo es del *idealismo*, y la tercera lo es del *nominalismo*²⁰. O puesto en términos positivos, lo que afirma el escepticismo es que es que no hay ningún saber firme y que, por tanto, es mejor suspender el juicio antes que adherirse a una opinión mudable (2019: 13); lo que afirma el idealismo es que la realidad depende de nosotros, sea ontológicamente (Berkeley), sea epistemológicamente (Kant); y lo que afirma el nominalismo es que “ciertos tipos de entes no existen, [sino que] son meros nombres, ficciones o errores que deben eliminarse de nuestra concepción de la realidad mediante su reducción a [entidades lingüísticas]” (2019: 12).

Por su parte, lo que Luhmann sostiene desde sus coordenadas constructivistas es que hay una “realidad en sí” (independiente de nosotros), pero que no podemos conocerla, y que el conocimiento es un proceso autorreferencial, esto es, una autoproducción que, en tanto tal, no tiene (ni puede tener) como objeto de conocimiento a la realidad en sí (Luhmann, 1990b). Desde esta óptica, el conocimiento es siempre conocimiento del conocimiento y la *realidad en sí* no sólo es desconocida sino incognoscible (*ignoramus et ignorabimus*).

Ahora bien, que se niegue el conocimiento de la realidad no quiere decir que la realidad quede negada. Al contrario, la realidad para Luhmann *existe*, y, aún más, es

²⁰ Hay que tener en cuenta que esta posición nunca puede ser absoluta (Castro, 2019: 12). Es decir, no se puede negar toda la realidad. Como mínimo, hay que declarar real a la propia consciencia (*ego cogito ergo sum*) o, en caso de constructivismo lingüístico, hay que declarar reales a las palabras. Asimismo, el realismo tal y como lo hemos definido tampoco puede ser absoluto. Es sol es real, pero los unicornios son una mera ficción conceptual. Ningún realista que se precie podría ser realista respecto de los unicornios, los decaedros regulares, etc.

la condición de posibilidad del conocimiento y de toda operación. En palabras del propio Luhmann:

Hay una realidad externa, lo cual se deriva del hecho de que la cognición, en tanto operación autorreferencial, puede ser llevada a cabo en primer lugar, pero no tenemos contacto directo con ella. Sin advertirlo, la cognición ha sido incapaz de alcanzar el mundo externo. En otras palabras, conocer es un proceso autorreferencial. El conocimiento sólo puede conocerse a sí mismo, aunque es capaz de determinar –como si observando a través del rabillo del ojo– que esto sólo es posible si hay algo más que puro conocimiento. La cognición trata con un mundo externo que permanece desconocido y, como resultado, debe llegar a observar que no puede ver lo que no puede ver (1990b: 64-65; traducción propia).

No obstante, hay que tener en cuenta que Luhmann no afirma la existencia del mundo externo extramental desde una postura realista plena, sino que, de modo análogo a Hume (1992), lo hace apelando a la “creencia”. En realidad, Luhmann es un autor que simpatiza bastante con el *escepticismo* cartesiano, esto es, con aquella posición filosófica que sostiene que es imposible decidirse sobre la verdad o falsedad del *solipsismo* (la idea de que sólo mi conciencia existe y que sólo a esta puedo conocer). Inspirado seguramente en el cartesianismo de Edmund Husserl (uno de sus principales referentes teóricos), afirma Luhmann:

Si un sistema cognitivo no tiene acceso a su mundo externo, se puede negar que un tal mundo externo exista. Pero del mismo modo –y de manera más creíble– podemos decir que el mundo externo simplemente es como es. *Ninguno de los dos postulados puede ser comprobado; no hay manera de decidirse por uno en vez de otro* (Luhmann, 1990b: 67; traducción y cursivas propias).

Al mismo tiempo, y de manera aporética, dice Luhmann que “esto, sin embargo, no pone en cuestión al mundo externo” (1990b: 67; traducción propia) y que su versión del constructivismo “no suscribe en grado alguno la vieja duda escéptica o solipsista de que exista el mundo externo” (1990b: 65; traducción propia). Es decir, Luhmann es un escéptico en negación (o, por decir lo menos, *un realista ambivalente*), pero la hipótesis de que la materia existe le parece más verosímil que la contraria y, por tanto, decide creer en ello a pesar de que, en verdad, la creencia de que hay una realidad objetiva le parece una mera ingenuidad:

Nosotros partimos de que todos los sistemas cognoscentes son sistemas reales que están situados en un entorno real. Con otras palabras: existen sistemas. Esta posición es ingenua, como con frecuencia se ha objetado. Pero, ¿cómo es posible empezar de otra manera que no sea ingenua? (Luhmann, 1997: 169)

Esto es lo que explica la circunstancia de que, como bien supo observar William Rasch (2012), Luhmann batalle al mismo tiempo contra realistas y contra idealistas escépticos. Contra los primeros sostiene que los sistemas cognitivos no tienen acceso a la realidad y que el conocimiento es autorreferencial, y contra los segundos arguye que los sistemas a los que se refiere su teoría son “reales”²¹ y que su epistemología *no es idealista*, pues se asienta sobre investigación científica (Luhmann, 1997). En palabras del sociólogo Jac Christis:

Debatiendo con realistas, Luhmann se muestra mucho más constructivista (centrándose en el aspecto autorreferencial del conocimiento) de lo que parece ser cuando discute con idealistas escépticos (insistiendo en la referencialidad externa del conocimiento). Pero, como resultado de ello, Luhmann parece estar diciendo que se puede dudar de la existencia del mundo externo sin ser escéptico y que se puede negar el acceso cognitivo al mundo externo sin ser idealista. Parece ser que Luhmann se mueve en direcciones opuestas y contradictorias (Christis, 2001: 329-330; traducción propia).

Así, Luhmann, sin dejar de ser constructivista y escéptico, termina por defender lo que Javier Pérez Jara (2014: 64) ha llamado “realismo postulatorio”, esto es, un realismo ontológico basado en la “creencia” (que no en argumentos filosóficos irrefutables) de que el mundo externo existe de verdad. Para nuestro autor, si bien es cierto que no hay modo de decidirse por la negación del mundo o por su afirmación, hay razones de peso para decir que la realidad externa sí existe. Pero, ¿cuáles son los motivos por los que nuestro autor termina por suscribir la tesis del realismo ontológico? Pues bien, según el teórico alemán, si no existiera la realidad, “no habría nada que opere, nada que observe y, por tanto, nada que ganar por vía de distinciones” (Luhmann, 1990b: 67, traducción propia), pero dado que, a su juicio, sí hay

²¹ Sobre la “realidad” en el discurso de Luhmann, vale la pena tener en cuenta que nuestro autor maneja el término de manera sumamente ambigua y contradictoria (Lewkow, 2006), pero que, si lo leemos con atención, este término indica, unas veces la “realidad ontológica” (que a su juicio es incognoscible) y otras veces la “realidad empírica” (producto de la observación sistémica) (Rasch, 2012: 99). Así, por tanto, la epistemología de Luhmann recuerda mucho, sin duda, al idealismo de Kant y su distinción entre lo nouménico y lo fenoménico (Rasch, 2012: 94).

observaciones, sí hay operaciones y sí hay ganancias por vía de distinciones, hay que negar, en consecuencia (por *modus tollens*), la negación de la realidad.

2.2. Las bases científicas del constructivismo operativo de Niklas Luhmann

Ahora bien, según nuestro autor, su particular versión del constructivismo no tiene a la especulación apriorista como punto de partida teórico, sino que se basa, como fue señalado anteriormente, en investigaciones empíricas.

Mientras se intentó resolver el problema [del conocimiento y su posibilidad] de forma teórico trascendental o dialéctica ... el constructivismo radical, por el contrario, empieza con una afirmación empírica: el conocimiento es sólo posible porque no puede ponerse en contacto con la realidad (Luhmann, 1997: 168).

Pero, ¿de qué investigaciones empíricas obtuvo Luhmann esta conclusión? Básicamente de dos fuentes: de la biología del conocimiento de Maturana y Varela (2003) y del “principio de codificación indiferenciada” de Heinz von Foerster (2003: 211-228).

2.2.1. El principio de codificación indiferenciada

Lo que afirma este principio de Heinz von Foerster, es que las células nerviosas no codifican la naturaleza cualitativa de los agentes que causan su excitación, sino que codifican sólo la cantidad del estímulo que las excita. Es decir, las células nerviosas no transportan cualidades como: caliente, picante, simétrico, azul, etc., sino que sólo transmiten cantidades de cargas eléctricas. “Lo que se codifica es un 'qué tanto' en un punto de mi cuerpo, pero no se codifica el 'qué'” (2003: 215, traducción propia). No obstante, los seres humanos poblamos una realidad en la que figuran cosas calientes, picantes, simétricas, azules y etcétera., con lo cual, si las células nerviosas no trabajan más que con cargas eléctricas, debe ser el cerebro, dice von Foerster, el que de alguna manera construye el *mundo cualitativo* en el que vivimos.

Desde este punto de vista, el *mundus adspectabilis* que experimentamos es una interpretación cerebral hecha a partir de cantidades de variaciones de cargas eléctricas. Nuestras imágenes perceptuales son una *construcción* o una *interpretación* del cerebro, y toda información o conocimiento es puramente interno al sistema cognoscente. La idea es que las células nerviosas inician un proceso de “computaciones de computaciones” (entendiendo por *computar*, en un sentido muy

amplio: *modificar o reordenar algo*) por las que se forma una cadena de procesos que culminan con el cerebro “observando” las “observaciones” de los ojos o de los demás órganos sensoriales. Según Heinz von Foerster,

Lo que podemos ver es algo que hemos aprendido a ver: la imagen que “vemos” es un resultado de procesos de computación. De hecho, es nuestro cerebro el que “ve”: este observa la observación de los ojos transmitida al cortex visual (Benedek, 2015: 127, traducción propia).

2.2.2. La biología del conocimiento de Maturana y Varela

Según la “biología del conocimiento” de Maturana y Varela (1994, 2003), el principio de organización de los sistemas vivos, por oposición a los sistemas no vivos, es la *autopoiesis*. La autopoiesis es el proceso recursivo por el que un sistema vivo se sostiene en la vida; proceso que consiste en un conjunto de operaciones cíclicas que *autoproducen* al sistema como tal. Se trata, en otras palabras, de un ciclo dinámico de procesos dados en el seno de un sistema que, a partir de sus propios elementos sistémicos, re-produce esos mismos elementos que lo constituyen.

Ahora bien, los sistemas autopoieticos son totalidades que cuentan con una *estructura*, esto es, con unos componentes que lo conforman y que interactúan unos con otros según una determinada *organización* (relacional). La estructura de los sistemas autopoieticos cambia a través del tiempo, pero, según esta teoría, estos cambios son determinados por la misma estructura del sistema, nunca por factores externos. Los elementos del medio circundante pueden *perturbar* al sistema o *gatillar* ciertas transformaciones, pero todo cambio es siempre una respuesta interna del propio sistema. Aún más, sólo el sistema determina qué es y qué no es una perturbación para sí mismo. Los sistemas autopoieticos son, pues, sistemas cerrados al entorno; sistemas que operan inequívocamente clausurados en su organización.

El sistema existe en un medio que lo provee de necesidades de supervivencia, por lo que la estructura del sistema debe ser la adecuada para sobrevivir, esto es, para continuar la autopoiesis. El sistema se acopla estructuralmente al medio, pero esto no se debe al medio sino al sistema, y el hecho del acoplamiento estructural es puramente contingente.

“La cadena evolutiva da inicio con la autopoiesis de la célula y, en un sentido estricto, se afirma que ésta es el único fenómeno biológico propiamente autopoietico” (Rodríguez & Torres, 2003: 115). Sin embargo, en la medida en que una red de procesos no tenga efectos por fuera de esa red, esto es, en la medida en que se

pueda identificar (fenomenológicamente) la *clausura operacional* de una red de elementos, se puede hablar de autopoiesis (aunque sea en un sentido no estricto). Un ejemplo de sistema autopoietico en este sentido es el *sistema nervioso*. Esto es así debido a que los elementos que lo componen (las neuronas) se relacionan de manera cerrada por el mecanismo de sinapsis. De esta manera, el estado de sus componentes en un instante determina el siguiente estado de esos mismos componentes. No hay apertura al medio circundante porque el único modo de relacionarse de las neuronas es entre ellas mismas; la sinapsis es un mecanismo exclusivamente neuronal.

Ahora bien, si servimos agua recién hervida en una taza que aloja dentro una bolsita de té, y a los pocos segundos olvidamos que el líquido sigue estando demasiado caliente para beber de él, y sorbemos del té de todas formas, nuestro cuerpo tendrá una reacción motora espontánea para rechazar un mayor contacto con el agua hirviendo. Este acontecimiento, desde el punto de vista de un observador externo, sería considerado convencionalmente como una prueba de que el sistema nervioso tiene una cierta apertura al mundo y que, efectivamente, recibe *inputs* del exterior. Lo que responderían Maturana y Varela, sin embargo, es que la actividad nerviosa detrás de la reacción motora ante el agua hirviendo sigue siendo puramente intranerviosa. El agua hirviendo entra en contacto con la superficie sensible de la boca *gatillando* un continuo de actividad nerviosa, la cual lleva a una reacción motora, pero esa actividad nerviosa opera de modo cerrado.

Por otro lado, es importante señalar que un sistema puede acoplarse con otros de manera que ambos perturben sus conductas mutuamente. En el caso de los organismos más complejos, es decir, de aquellos dotados de sistemas nerviosos altamente sofisticados, se pueden dar secuencias de *perturbaciones* mutuas que determinen coordinaciones conductuales entre esos organismos. Es en este contexto en el que surgen conductas que *apuntan o llaman la atención* sobre cosas distintas de sí mismas; conductas, pues, que desempeñan el papel de *signo*, y cuyo éxito, por tanto, depende de la comprensión de los demás organismos involucrados en ese orden de interacciones. Como puede apreciarse, estas conductas constituyen un dominio de carácter simbólico y, por tanto, dependen del consenso para funcionar. Son conductas que, de cierta manera, describen cosas del medio circundante, pero que, dada la naturaleza arbitraria de todo signo comunicacional, no dependen, en tanto descripciones, de las cosas que describen, sino de los descriptores y su experiencia.

Por su parte, este escenario o dominio de descripciones es la antesala del lenguaje. Y una vez que este surge, el rango de actividades que se abre para los

individuos hace posible un sinfín de descripciones: descripciones de cosas concretas, descripciones de descripciones y autodescripciones.

Por último, hay que señalar que, para Maturana y Varela, la *cognición* consiste en un aumento de configuración de los estados internos del sistema, lo cual se logra especificando, a través de la propia autopoiesis, qué configuraciones son perturbaciones para sí mismo. Es decir, la cognición, en cierta manera, es identificable con la autopoiesis. Y dado que la autopoiesis es aquello en lo que consiste la vida, la transitividad está servida: *vida = autopoiesis* y *autopoiesis = cognición*, por lo que *vida = cognición*²². “Los sistemas vivos son sistemas cognitivos, y vivir como proceso es un proceso de cognición” (Maturana y Varela 1980, pp. XVI-XVII y 13, traducido y citado en Diéguez Lucena, 2009: 202).

2.3. Las consecuencias filosóficas de las epistemologías neurobiológicas de Maturana, Varela y von Foerster.

Tanto para von Foerster como para Maturana y Varela, nuestras percepciones y experiencias ocurren *en y a través* de nuestro cuerpo y, más en concreto, *en y a través* de nuestro sistema nervioso; por tanto, la experiencia en su conjunto es una construcción *interna*. El mundo cualitativo que experimentamos es una interpretación cerebral, pero además, y aún más importante, es una construcción conceptual. Es imposible, por tanto, interactuar con una realidad pura, independiente y objetiva; las cosas que vemos *no son* las cosas en su objetividad, y todo lo que percibimos y pensamos está troquelado por el lenguaje.

Anteriormente vimos que para Maturana y Varela, el dominio de las descripciones se basa en el consenso y, por tanto, es dependiente de los sujetos. Desde esta óptica, y dado que las teorías científicas se inscriben en este mismo dominio, las descripciones científicas “no están determinadas por la naturaleza de lo descrito, sino por quienes describen” (Mingers, 1990: 570, traducción propia).

Una explicación siempre es una proposición que reformula o recrea las observaciones de un fenómeno en un sistema de conceptos aceptables para un grupo de personas que comparten un criterio de validación. La magia, por

²² Como argumentó convincentemente Antonio Diéguez Lucena (2003: 203), es curioso y problemático que en el seno de la epistemología evolucionista haya surgido la idea de que *vida* y *cognición* son la misma cosa. Esto es así debido a que el sentido de la epistemología evolucionista es comprender cómo han surgido y cómo se han desarrollado evolutivamente las capacidades cognitivas, con lo cual, si declaramos sin más que vida y cognición se identifican, el propio proyecto de la epistemología evolucionista se derrumba. Además, si vida y cognición fueran identificables, decir que hay sistemas vivos con capacidad cognitiva sería un perogrullo, y, sin embargo, no parece que ese sea el caso.

ejemplo, es tan explicativa para los que la aceptan, como la ciencia para los que la aceptan (Maturana & Varela, 2003: 14).

A esta idea de que *las explicaciones científicas no explican un mundo independiente, sino que explican sólo la experiencia del observador* (Maturana, 1996: 30), los biólogos chilenos la sintetizaron en un aforismo: “Todo lo dicho es dicho por alguien” (Maturana & Varela, 2003: 14). Por su parte, Heinz von Foerster, estando en perfecto acuerdo con los chilenos, bautizó célebremente a este aforismo como “El teorema número uno de Humberto Maturana” (1979: 5; traducción propia). Además, von Foerster le dio complemento a esta tesis con un segundo aforismo elaborado por él: “Todo lo dicho es dicho a un observador” (1979: 5; traducción propia). Con esta frase von Foerster ponía de manifiesto sus simpatías con los biólogos chilenos y con su desembocadura epistemológica en el constructivismo sociolingüístico. En efecto, tanto para los chilenos como para von Foerster: 1) los observadores no podemos escapar del dominio consensual de las descripciones; 2) todo enunciado científico, toda “verdad” objetiva, no es más que un constructo sociohistórico; y 3) la “objetividad”, como decía von Foerster, es un completo *sinsentido* (1979: 6). Como puede verse, el idealismo epistemológico de estos autores es indiscutible²³.

2.4. A vueltas con la inaccesibilidad del mundo externo: el idealismo epistemológico de Niklas Luhmann

Sea como sea, es de estas teorizaciones de donde Luhmann saca la conclusión de que todo conocimiento es inequívocamente una construcción sistémica interna y que, por tanto, ninguna forma de conocimiento se corresponde con la realidad (Corsi *et. al.*, 1996: 51). En palabras del propio Luhmann: [el constructivismo operativo] “no afirma nada más que la inaccesibilidad del mundo externo »en sí« y la clausura [autopoética] del conocimiento” (1990b: 65; traducción propia).

Ahora bien, como supo notar Jac Christis (2001: 334-336), la tesis luhmaniana de la *inaccesibilidad de la realidad en sí* pasa de seguir una línea argumental empírica (basada en las teorías científicas antes aludidas) a tomar otra de carácter puramente conceptual. En esta segunda línea argumental, Luhmann se basa en el concepto de *observación* de George Spencer Brown (1979) y en la distinción sistema/entorno.

²³ Idealismo, dicho sea de paso, que engarza completamente con la tradición en *sociología del conocimiento* abierta por Thomas Kuhn y continuada por los representantes del Programa fuerte de Edimburgo, para quienes, como dijera Nietzsche en otro contexto, *no hay hechos, sólo interpretaciones* (léase: paradigmas, convenciones, etc.).

2.4.1. La teoría de la observación

Por “observación” Luhmann entiende una operación consistente en el establecimiento de una *distinción* (binaria) y la *indicación* de un lado de esa diferencia. *Observar* es establecer una *distinción* de dos caras en la que una parte de la *distinción* (o “forma”, como también la llama Luhmann) es *indicada* o *señalada* y la otra es excluida. Siempre que observamos, dice Luhmann, “una cara de la forma es indicada mientras que la otra es no indicada” (1998a: 225). Si observamos el cielo en una noche estrellada, por ejemplo, podemos indicar una estrella diferenciándola de todos los demás cuerpos celestes, sin que sea explícito en qué consiste el resto de la diferencia, o podemos, por el contrario, indicar la luna diferenciándola de Mercurio o de Venus.

Como puede verse, siempre que se indica algo se está diferenciando a ese algo de otra cosa o conjunto de cosas, las mismas que no pueden, sin embargo, ser indicadas o señaladas al mismo tiempo. Es decir, mientras se observa es imposible dar cuenta de la distinción que se maneja, esto es, de las dos caras de la distinción. Y lo mismo pasa con la observación conceptual (que es la que más nos interesa, puesto que los sistemas sociales -de los que tratarán el resto de capítulos- observan fundamentalmente a través de discursos): cuando se emplea un concepto se lo está diferenciando de otro u otros, pero la unidad de la diferencia es necesariamente un punto ciego de esa observación.

Observar es indicar o señalar algo a través del manejo de una diferencia o distinción (binaria), pero lo que se indica no es la distinción misma sino uno de sus lados. “El observador no puede observar las dos partes a la vez, aunque cada parte es simultáneamente la otra parte de la otra. Por eso es imposible para él observar la unidad de la diferencia mientras él hace uso de ella” (Luhmann, 2011: 137). No es posible observar el lado no marcado de la diferencia de manera simultánea en la misma observación. Un tal paso ocurriría más bien, en una segunda observación. Por otra parte, la distinción con la que se hace una observación (para indicar un lado y no el otro) sólo puede indicarse o señalarse a través de una *observación de segundo orden*. En palabras de Luhmann:

Todo observador utiliza una distinción para caracterizar uno u otro lado [pero] no le es posible ... observar la unidad de la distinción mientras se está sirviendo de ésta, pues para ello debería distinguir esta distinción, es decir, utilizar otra distinción, para lo cual sería válido lo mismo (2006a: 60).

Tenemos, por tanto, dos tipos de observación: la de primer orden (que indica algo excluyendo otra cosa y que tiene a la distinción que maneja como punto ciego de la propia observación) y la de segundo orden (que observa la distinción de la observación de primer orden). Por lo demás, la observación de segundo orden tampoco puede distinguir la distinción que utiliza cuando observa las observaciones de primer orden, por lo que tiene las mismas posibilidades y limitaciones que esta. Por otro lado, hay que señalar que, cuando un sistema indica una cosa, no sólo deja de lado (*en penumbras*, diríamos) a la otra cara de la distinción, sino que también se deja a sí mismo sin indicar (*en penumbras*, por tanto).

Ahora bien, la *observación* no es una operación que deba entenderse como “humana”. Al contrario, la observación (definida por la *distinción* y la *indicación*, como hemos visto), es una operación *sistémica* que realizan tanto los sistemas vivos, como los sistemas psíquicos y los sistemas sociales.

El observar se lleva al cabo cuando algo queda distinguido y cuando, en dependencia de la distinción, queda indicado. El concepto es indiferente respecto de la forma de autopoiesis del sistema, por tanto indiferente a si la observación está sustentada en la vida o en la conciencia o en la comunicación. También es indiferente respecto de la forma que utilice para la marcación (memoria): se trata de fijaciones biológicas o de textos escritos. Pero siempre debe ser el observar y el describir una operación autopoética y, por consiguiente, una realización biológica o una conciencia actual o comunicación; de otra manera no se podría reproducir la cerradura y la diferencia del sistema cognoscente, puesto que la observación no se llevará al cabo en el sistema mismo (Luhmann, 1997: 170).

Por otra parte, Luhmann combina la distinción sistema/entorno con la noción de observación, de manera que aquello que la observación señala se denomina *sistema* mientras que la parte no marcada de la distinción se denomina *entorno*. Asimismo, el sistema observador, a través de su observación, se distingue a sí mismo de lo que observa, configurando, por tanto, una nueva distinción entre sistema (observador) y entorno (lo observado). A esta aplicación autológica de la distinción sistema/entorno en el propio sistema que ha trazado la distinción a través de su observación, Luhmann la denomina, siguiendo a Spencer Brown, “*re-entry*” (2006b: 28). A través de la observación, el sistema que observa no sólo distingue lo observado de lo no-observado, sino que se distingue a sí mismo de lo que observa. La distinción observador/observado se constituye en la propia observación. “La diferencia

sistema/entorno se da dos veces: como distinción *producida por* el sistema y como distinción *observada en* el sistema” (Luhmann, 2006b: 28).

2.4.2. Cognición y realidad: tantas realidades como observadores

A juicio de Luhmann el *conocimiento* consiste precisamente en este tipo de operaciones de observación (siempre y cuando el sistema sea capaz, asimismo, de “describir” –esto es, de *registrar*– esas observaciones) (Luhmann, 1997: 170). En palabras de Hans Georg Moeller:

Luhmann utiliza este término [cognición] en un sentido sumamente amplio. La cognición ocurre no sólo en las mentes, sino en todo tipo de sistemas: sistemas vivos (las células o el sistema inmune pueden tener conocimiento de enzimas o virus), sistemas psíquicos (las mentes, por supuesto, tienen cognición) y sistemas sociales (las noticias de los medios de masas, por ejemplo, tienen conocimiento de guerras extranjeras).

Los sistemas observadores son sistemas cognoscentes. Si un sistema observa algo, tiene cognición. La cognición es siempre una construcción por medio de las posibilidades operacionales del sistema. El sistema legal conoce todo sólo en términos legales. Estos términos no son constituidos por lo conocido, sino por el propio sistema. Fumar en un restaurante, por ejemplo, no es legal o ilegal como tal. Sólo se convierte en legal o ilegal cuando es observado por el sistema legal en términos del código legal (2006: 216-217, traducción propia)²⁴.

A través de la operación de observación, X es diferenciado de Z, y, por tanto, se vuelve “conocido”. Pero las observaciones se realizan por medio de *distinciones* y estas son construcciones *internas* a un sistema; construcciones, además, contingentes, arbitrarias o azarosas en última instancia. Con lo cual, según nuestro autor, “no hay en el entorno nada que corresponda al conocimiento; ya que todo lo que concuerda con el conocimiento es dependiente del uso de distinciones” (Luhmann, 1997: 171)²⁵.

²⁴ Vale la pena mencionar que no todos los estudiosos de Luhmann están de acuerdo con esta lectura que, entre otros, hace Moeller (y que yo también suscribo). En efecto, hay también quienes defienden que la cognición es propia únicamente de los sistemas de sentido (Corsi et. al., 1996: 118), y otros que afirman que la cognición es operación exclusiva de los sistemas sociales (Morales, 2012: 49, 102-105, 117).

²⁵ Uno de los corolarios de estas tesis es que el conocimiento no es ni verdadero ni falso, sino, simplemente, conocimiento (*a secas*). No hay propiamente verdad o falsedad dentro del edificio conceptual de Luhmann. Luhmann nunca muestra “que haya una posición o un observador cuyos resultados de observación puedan ser tomados como verdaderos, como una referencia

La unidad de una distinción empleada para la observación es constituida dentro del sistema. Es sólo en el sistema observador que las cosas distinguidas son llevadas a la unidad de ser distintas. La cognición no es ni la copia ni el mapeo ni la representación de un mundo externo en un sistema. La cognición es la realización de ganancias combinatorias sobre la base de la diferenciación de un sistema que está cerrado de su entorno (pero no obstante »contenido« en ese entorno). Si un sistema se ve obligado a conocer con la ayuda de distinciones y no puede conocer de otro modo, significa que todo lo que es para el sistema y, por tanto, tiene realidad, debe constituirse sobre distinciones (Luhmann, 1990b: 69-70, traducción propia).

Como puede apreciarse, según nuestro autor, la realidad que conocemos es la que el conocimiento construye. Por fuera de la observación y al margen de los sistemas no hay nada más que una materia en acto que permanece por siempre indeterminada. “Realidad es lo que no percibimos cuando la percibimos” (Luhmann, 1990b: 76, traducción propia). La realidad que construimos por el conocimiento es interna al sistema que conoce. De ahí que, desde este punto de vista, no haya una realidad común, sino una multiplicidad de realidades.

Las células, las mentes y los sistemas sociales son todos sistemas observadores que, en tanto tales, son sistemas que se construyen a sí mismos y a su realidad a través de la cognición ... La realidad no es singular; no hay una sola realidad específica, sino una compleja multiplicidad de constelaciones sistema/entorno (Moeller, 2006: 169-170, traducción propia).

Como puede apreciarse, en la teoría luhmaniana el sujeto cognoscente de la tradición filosófica y científica es desplazado por los sistemas vivos, psíquicos y sociales, y la noción de “realidad” se multiplica según la pluralidad de los sistemas observadores. La lógica de Luhmann es la siguiente: la realidad es una construcción interna y, dado que los sistemas no pueden ir más allá del espacio inmanente de sus operaciones constitutivas, no hay realidad alguna que sea independiente de las observaciones de un observador. Ignacio Izuzquiza lo ha explicado con toda claridad del modo que sigue:

segura que supere toda la contingencia que rodea al sentido, a la comunicación, a las distinciones y a la observación” (Gutiérrez, 2014: 46). Las distinciones con las que un sistema observa son *selecciones* del sistema. El observador elige con qué distinciones observar, y no existe ninguna regla o ley para observar. Una misma cosa puede ser observada mediante distinciones diferentes y por sistemas diferentes, y ningún punto de partida es “correcto” o “incorrecto”.

Cada observador realiza sus observaciones manipulando un esquema de diferencias y describiendo el resultado de la aplicación de ese esquema. Su observación dependerá del esquema de diferencias que utilice, y será ese esquema el que le permita considerar la realidad en un sentido o en otro. En todo caso, la realidad es para él el resultado de sus observaciones; un resultado que, en último término, dependerá del esquema de diferencias que utilice. Y lo que él ve de la realidad será lo que sea la realidad para él, el espacio en el que podrá actuar, plantear sus selecciones, desarrollar su actividad.

El conocimiento se basa siempre en la manipulación de un esquema de diferencias ... El conocimiento es una construcción. Pero la realidad es también una construcción: es la construcción equivalente a la realidad observada (1990: 120-121).

Así, la noción ontológica de realidad es desplazada por una teoría de la observación que reconstruye la idea en términos epistemológicos. Contra la tesis tradicionalmente aceptada de que hay una sola realidad común a los diferentes observadores, Luhmann defiende la fórmula opuesta: *tantas realidades como observadores*. Lo que es real lo es como resultado de ser construido como real por un sistema observador (Moeller, 2012: 78-87). “[T]odo sistema con capacidad de observar (células, conciencias, sistemas sociales)” (Torres, 1998: 22) es un sistema constructor de realidad: de su propia realidad.

Así, como atinadamente argumentó Ole Thyssen (2004: 17), el problema fundamental de la epistemología luhmanniana es justificar cómo es que un sistema cognitivo que se postula como radicalmente separado de su entorno, puede, sin embargo, obtener información sobre él. *Pero Luhmann nunca llegó a una tal justificación*. La heterorreferencia, en tanto lado de una distinción interna al sistema (autorreferencia/heterorreferencia), no puede representar o ponerse en correspondencia con un entorno real, pues es “ley” en esta teoría que nada en el sistema se corresponde con la realidad externa, sino que el “afuera”, como tantas veces hemos resaltado, es “inalcanzable” para el sistema autopoiéticamente clausurado. Por consiguiente, el resultado al que conduce la epistemología luhmanniana es el solipsismo (el cual, como es evidente, no es tanto un solipsismo singular –como en Descartes– sino, más bien, uno plural –como en Leibniz–). No obstante, Luhmann y su discipulado no reconocen esta consecuencia. Para ellos, “la heterorreferencia es un estado interno al sistema y [al mismo tiempo] es una referencia

al entorno". Y este es, precisamente, "su cortocircuito filosófico" (Thyssen, 2004: 17; traducción propia).

Ahora bien, según me parece, esta serie de conceptualizaciones luhmannianas que he glosado *no son más que un abuso indiscriminado de los términos*. Es decir, el marco categorial de Luhmann nos habla de "observaciones" que no tienen que ver (más que de manera *oblicua*) ni con el sentido de la vista, ni con el entendimiento humano; de células que realizan "descripciones" de "observaciones"; de comunicaciones que tienen "cognición", de una "sociedad mundial" y, además, *sin seres humanos*; de sistemas psíquicos y sistemas sociales que son "autopoieticos"; de "realidades múltiples" que son creadas por la observación de cada sistema; etc. Es decir, Luhmann redefine las palabras a placer. No toma en cuenta (o no le importa) la manera en que todos estos términos han sido utilizados tradicionalmente, y esto, simple y llanamente, porque Luhmann no respeta en lo más mínimo ni a la tradición filosófica occidental²⁶, ni a las tradiciones científicas que no comparten suficientemente las opiniones epistemológicas de Maturana, Varela y von Foerster; simplemente adopta las conceptualizaciones que le gustan extrayéndolas de sus ámbitos originales de aplicación, y no parece importarle en absoluto si es que luego las utiliza o no con rigor. Luhmann es abstruso y confuso, no sólo por su oscurísima manera de escribir, sino porque todo su marco categorial está repleto de términos redefinidos caprichosamente; términos que, como es natural, resultan absolutamente ininteligibles desde una comprensión estándar de estos mismos términos²⁷. Pero todo este abuso conceptual, según me parece, llega al paroxismo con la idea de que la realidad no es única, sino que hay múltiples realidades que son creadas por la observación de cada sistema. Esto es completamente erróneo (un abuso de los términos, valga la redundancia): hay una única realidad, lo que es múltiple son los esquemas conceptuales con los que esta se interpreta, y las escalas perceptivas a las que se

²⁶ "La epistemología de Luhmann es difícil de entender, no sólo por su actitud irónica respecto de la filosofía, sino porque él no respeta el juego filosófico. Él ordena sus conceptos fundamentales con una *epojé* epistemológica y no desespera cuando fuerza sus conceptos hacia un callejón sin salida. ... Eso es filosóficamente inadecuado. Pero Luhmann no se preocupa, y cuando se encuentra bajo presión, se deja caer en el dogmatismo" (Thyssen, 2004: 7; traducción propia).

²⁷ Se podría argüir que es legítimo redefinir las palabras de uso cotidiano para darles un uso especializado en el discurso científico o filosófico, y que, de hecho, este tipo de redefiniciones se practica desde siempre en las ciencias y en la filosofía. En efecto, esto es cierto, una tal práctica es perfectamente válida y normal en el mundo teórico. Pero lo que no es admisible es que esos términos de uso cotidiano, al transformarse con propósitos teóricos, se desfiguren de maneras tan extremas como sucede en el caso de Luhmann. Como observó correctamente Carnap (1950) la transformación conceptual, tanto en ciencias como en filosofía, requiere que el término redefinido, a pesar de que no conserve el significado exacto "de partida", pueda, no obstante, utilizarse en la mayoría de los casos en los que antes se utilizaba.

presenta para los diferentes organismos con capacidad de percibir (Bueno, 1992-1993: 869-870).

2.5. Contra la epistemología de Niklas Luhmann.

La teoría neurofisiológica de la percepción de Heinz von Foerster (principio de codificación indiferenciada) y el principio de autopoiesis de Maturana y Varela, así como la teoría de la observación de Georg Spencer Brown, han llevado a Luhmann – como hemos visto a lo largo de este capítulo– a postular la clausura autopoiética del conocimiento, y, en consecuencia, la inaccesibilidad de la *realidad en sí*. Según nuestro autor, si la clausura operativa es el principio que rige a todo sistema (que a su juicio, lo es), entonces no hay observación, designación, distinción, información o conocimiento que no sea un producto puramente interno de la autopoiesis sistémica. De aquí se concluye que no tiene sentido plantear como problema epistemológico la pregunta de cómo el sistema cognoscente “capta” las propiedades y características de los objetos externos, puesto que, a su juicio, el conocimiento no es ni la *captación*, ni la *representación*, ni la *copia* de ninguna entidad externa, sino un proceso recursivo de observaciones interiores del sistema. De ahí que se diga, pues, que la realidad *en sí* es imposible de “alcanzar”.

A las personas menos versadas en filosofía quizás les podría parecer una tesis inaudita, pero la verdad es que esta ha sido de común manejo por cientos de filósofos a lo largo de la historia. Sus antecedentes modernos se retrotraen, al menos, hasta Locke. Para el empirista inglés, las *sustancias* que sostienen a los *accidentes* son realidades incognoscibles, pero que están ahí. El conocimiento de sus esencias está vedado, pero su existencia no se discute en absoluto (Locke, 1999). Por su parte, Kant (2009) entendía que la experiencia sensible es posibilitada y configurada a través de las intuiciones *a priori* del *espacio* y el *tiempo*, las cuales “construyen” los objetos perceptuales o *fenómenos*. Luego, en un segundo momento, nuestro *entendimiento* actúa sobre ellos para convertir esos objetos fenoménicos en *conceptos*. Sin embargo, detrás de las bambalinas fenoménicas se encuentra un trasfondo *nouménico*, el trasfondo de las *cosas en sí*. Estas últimas son incognoscibles y muy diferentes a los fenómenos que observamos y que determinamos mediante el uso de estructuras conceptuales, por lo que el conocimiento de las entidades fenoménicas no es conocimiento de la realidad en sí.

Ahora bien, la idea de la *inaccesibilidad de la realidad* no se agota en el idealismo de Kant, sino que ha tenido un despliegue muy importante a través de varias de las tradiciones filosóficas que se han desarrollado después de él, y, a finales del

siglo XX, se puede decir que la tesis en cuestión se convirtió en una suerte de *lugar común filosófico*. Lugar común que, lastimosamente, y a pesar del *giro realista* operado en los últimos años por el realismo especulativo, el nuevo realismo, el giro afectivo, el feminismo cyborg, el materialismo sistémico, etc., sigue teniendo una importante presencia en la actualidad.

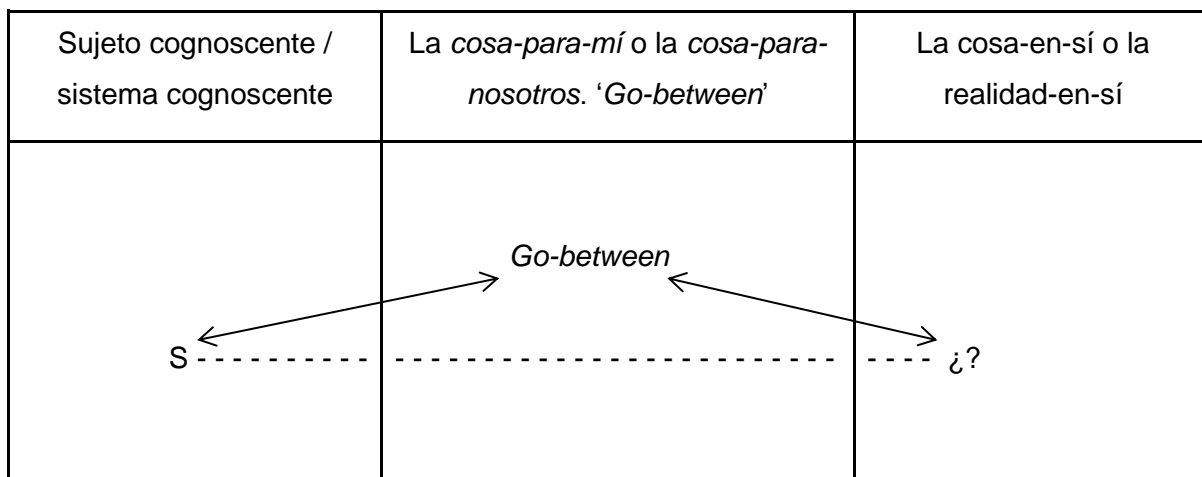
Algunos de los autores de renombre que desde el siglo XVIII hasta finales del siglo XX y principios del XXI han defendido alguna versión de esta idea son: Schopenhauer, Bradley, Bosanquet, Blanshard, William James, John Dewey, Otto Neurath, Bertrand Russell, Nelson Goodman, Richard Rorty, Hilary Putnam, Ernst von Glasersfeld, Karl Otto Apel, etc. Es decir, la idea de la inaccesibilidad del *ser* que postula Luhmann, no es más que la milésima reformulación de una idea muy vieja y que, según me parece, ha sido formulada mejor por una enorme multitud de autores antes y después que él.

Philip Kitcher (2001) bautizó a esta idea como "*The Inaccessibility of Reality Argument*", o IRA (por sus siglas en inglés). La traducción literal del rótulo de Kitcher al español sería: "El Argumento de la Inaccesibilidad de la Realidad". Sin embargo, yo lo traduciré como "La Tesis de la Inaccesibilidad de la Realidad", y lo abreviaré con sus siglas correspondientes: TIR. El motivo para esta traducción deliberadamente imprecisa es que llamar "argumento" a lo que es una *tesis* no es correcto. TIR es una tesis; una tesis que, en cada caso, se asienta, como es obvio, sobre determinados *argumentos* (el TIR de Locke, p. e., no es igual al TIR de Luhmann); pero por sí misma, *la inaccesibilidad de la realidad* no es, de ninguna manera, un "argumento".

2.5.1. La anatomía general de la TIR.

Robert Nola (2003) realizó un análisis crítico y realista de la TIR que es muy interesante y valioso; análisis al cual se ajustarán, en lo fundamental, las líneas que componen esta breve sección.

Pero además de haber realizado una descripción y una réplica bastante plausibles de TIR, Nola estableció un diagrama muy didáctico y preciso para representar gráficamente las diferentes versiones clásicas de esta tesis (2003: 148). A continuación se presenta una versión ligeramente modificada del mismo:



Lo que TIR niega es que la línea entrecortada represente una relación o conexión real entre el sujeto o sistema cognoscente y la cosa en sí. Según TIR, como se ha venido diciendo, el acceso directo a la realidad objetiva es imposible y sólo podemos *interactuar, relacionarnos, conocer* o *percibir* un “go-between”²⁸, el cual puede interpretarse de diferentes maneras (como una idea, un *sense-data*, un fenómeno, un concepto, una apariencia, etc.).

La línea que conecta el “go-between” con la cosa en sí puede representarse como describiendo un vector descendente o ascendente. En el primer caso, la línea estaría sugiriendo que el “go-between” *representa, copia, imita, refiere, configura* o *determina* a la cosa en sí. Por el contrario, en el segundo caso la flecha indicaría que, de algún modo, la cosa en sí es *causa* del “go-between”. Obviamente también se podría establecer relaciones recíprocas entre el “go-between” y la cosa en sí, de manera que, por ejemplo, esta última sea causa del “go-between”, pero este, a su vez, sea *determinante* de la cosa en sí.

Finalmente, la línea que se dibuja desde S hasta el “go-between” representa la relación que presumiblemente guardan los fenómenos, las ideas, o lo que sea que pongamos por caso para el “go-between”, con el sujeto o sistema que conoce.

2.5.2. TIR: el caso de Niklas Luhmann.

Como puede apreciarse a partir de lo establecido en la sección anterior, los partidarios de TIR declaran la inaccesibilidad de la realidad en sí, básicamente, a través de al menos una de las siguientes operaciones:

²⁸ Esta expresión que utiliza Nola podría traducirse al español como “intermediario”, “lo interpuesto” o, si se prefieren las prosas oscuras y rimbombantes, “lo-en-el-medio”. En cualquier caso, me parece que la expresión original pierde un poco de su sentido si se traduce al español, por lo que la dejaré sin traducción.

(1) estableciendo un corte hipostático entre *objetos reales* y *objetos de la percepción* (los objetos percibidos no se identifican con los objetos *en sí mismos*); o

(2) reduciendo la experiencia a *significado, sentido, conceptos* o *ideas*.

Pues bien, en el caso de Luhmann, su versión de TIR es bastante diferente a las que hemos repasado mediante el diagrama de Nola. La TIR de Luhmann, en contraste con el resto de versiones de esta tesis, no se postula ni con respecto al ser humano, ni con respecto a los animales en general, sino con respecto a los diferentes tipos de “sistemas autopoieticos”. En la teoría luhmanniana, recordémoslo, el *organismo*, tomado como sujeto epistemológico de la tradición “veteroeuropea”, es sustituido por la triada de los sistemas autopoieticos.

Por otra parte, la TIR de Luhmann puede ser entendida como una consecuencia directa del principio de autopoiesis. El conocimiento es construcción *interna* incapaz de “alcanzar” la objetividad del medio circundante. Cuando los sistemas autopoieticos observan sus entornos no están conociendo unos entornos “en sí”, sino unos entornos “para ellos”. En palabras del alemán: la tesis del idealismo kantiano "de que la realidad en «sí» es irreconocible", "no se considera falsa, sólo se le generaliza debido a la reobjetivación del sistema autorreferencial: cada sistema autorreferencial tiene contacto con un entorno que él mismo se posibilita y no con un entorno «en sí»" (Luhmann, 1998b: 111).

Por último, vale la pena mencionar que la TIR de Luhmann, aun con sus diferencias respecto del resto de versiones históricas de la misma, también pone en marcha las operaciones (1) y (2) antes mencionadas.

Si tomamos como referencia de análisis la forma que adopta TIR en relación con los sistemas de sentido, es evidente que Luhmann ejercita (2) al declarar que las realidades que construyen los sistemas psíquicos y sociales a través de sus operaciones, son todas ellas reducibles a *formas de sentido*, es decir, a *información significativa*.

Para los sistemas de sentido el mundo no es un mecanismo inmenso que produce estados de cosas a partir de otros estados de cosas, y que con ello determina a los propios sistemas. El mundo es más bien un potencial de sorpresas ilimitado; es información virtual que, no obstante, necesita de sistemas para generar información; o, mejor dicho, para darle el sentido de información a ciertas irritaciones seleccionadas (Luhmann, 2006b: 29)

Para los sistemas de sentido el “mundo” o la “realidad” no puede ser otra cosa más que “potencial de información a partir del cual el proceso de observación puede formar identidades significativas (objetos, símbolos, signos)” (Benedek, 2015: 129).

Por otra parte, y como veremos inmediatamente, Luhmann ejercita (1) al conceptualizar la percepción como una operación de la autopoiesis psíquica.

2.5.2.1. Excurso sobre el “velo perceptivo” de Niklas Luhmann²⁹

Según nuestro autor, la percepción no es una operación orgánica, sino psíquica: “únicamente la conciencia ... cuenta con percepción sensorial” (2006b: 75), sin embargo, añade Luhmann, la capacidad de percepción de la conciencia siempre “depende de procesos neurofisiológicos del cerebro y, a través de estos, de otros procesos de la *autopoiesis* de la vida” (2006b: 84).

Es decir, para Luhmann, el cerebro y el resto de estructuras responsables de los “procesos de la autopoiesis de la vida”, meramente *irritan* e *impulsan* a la mente para que esta construya un mapa sensible de las cosas, esto es, para que *perciba*. Así, las imágenes que vemos, los sonidos que escuchamos, los olores que olemos, etc., son, en último término, *mentales*.

En este punto se puede apreciar de manera muy clara el carácter hipostasiado de los sistemas de Luhmann: a diferencia de los sistemas biológicos, que se distinguen del entorno a través de unos límites materiales y, por tanto, espaciales, los sistemas psíquicos (así como los sistemas sociales) no son “cosas” cuyos límites (o “elementos”) puedan considerarse “materiales”. La materia es condición de posibilidad de los sistemas psíquicos (y sociales), pero en la medida en que la materia no entra en la autopoiesis de su *médium* específico (el sentido), no se puede decir que estos sistemas sean materiales. Los límites de los sistemas psíquicos (y sociales) son límites de sentido, y el *sentido*, a su vez, es una *forma con dos lados* (Luhmann, 2006b: 28). Es decir, los sistemas psíquicos de Luhmann son sistemas *inmateriales*; con lo cual, postular que operan, que conocen o que perciben, según me parece, es un modo extremadamente metafísico de hablar. No importa que se recurra a la noción de *acoplamiento estructural* o de *interpenetración* para tratar de salvar el problema: simplemente, si se dice que los sistemas psíquicos no son materiales, y luego se dice que pueden percibir u hacer otras operaciones, se está cayendo en metafísica.

De cualquier manera, el caso es que una vez que la percepción es postulada como una operación psíquica (que se hace a partir de irritaciones de sistemas

²⁹ Por “velo perceptivo” me refiero a la tesis de que, cuando percibimos la realidad, no estamos percibiendo la “realidad objetiva”, sino un “go-between”.

orgánicos del cuerpo), y dada la tesis de la clausura autopoietica de los sistemas, tiene sentido decir que, para Luhmann, los *objetos percibidos* no son lo mismo que los *objetos reales* que están “ahí afuera”. Con esta interpretación simplemente estamos llevando la teoría de Luhmann hasta sus últimas consecuencias. Si la percepción es una operación psíquica de observación (que para Luhmann lo es), y las observaciones no se corresponden nunca con nada en la realidad externa, entonces la teoría de Luhmann suscribe (1) cuando afirma que la percepción es una operación de sentido realizada por la conciencia. Es decir, Luhmann cae en un idealismo de sabor kantiano por el que la realidad (la realidad de los sistemas psíquicos, diríamos) es desdoblada gratuitamente en dos clases de objetos, los *objetos percibidos* y los *objetos reales*. Los objetos reales son el sustrato físico que se encuentra detrás de las percepciones, y las percepciones son imágenes mentales producidas de manera más o menos misteriosa por la autopoiesis de una serie de sistemas acoplados estructuralmente. Las cosas reales son prácticamente incognoscibles y los objetos de la percepción son construcción interna de una conciencia autopoietica. Como podrá notarse, esta concepción mentalista que Luhmann tiene de las percepciones se asemeja mucho (aunque no se identifica, claro está) a las ideas que de la percepción tuvieron personajes como Bertrand Russell (con su teoría de los *sense-data*), o los ya mencionados Locke (con su distinción entre sustancias y accidentes) y Kant (con su distinción entre fenómenos y cosas en sí).

Ahora bien, desde las coordenadas del filomat (y a pesar de Bertrand Russell, Immanuel Kant, Niklas Luhmann, etc.), no hay dos clases de objetos, uno real y otro perceptual, *sino un sólo objeto real que es percibido según escalas organolépticas diferentes* (Bueno, 1992-1993: 870). Javier Pérez Jara, discípulo de Bueno, lo explica en los siguientes términos:

No hay dos mesas, por ejemplo, la mesa física real y la mesa que percibo en mi mente, como se pensaba en los tiempos del empirismo clásico. Fuera de mi cráneo hay una materialidad que emite ondas electromagnéticas cuyos fotones impactan en mi retina y mandan señales electroquímicas a través de los nervios ópticos a la retina occipital del cerebro. Es decir, hay una *continuidad causal* completa entre esa materialidad que emite ondas electromagnéticas y mi percepción. No hay desdoblamiento de objetos en físicos y mentales (excepto en el caso de las alucinaciones), sino materias físicas reales percibidas a distintas escalas. No cabe hipostasiar la percepción, como tampoco cabe hipostasiar las causas físicas de la percepción. Es absurdo, por ejemplo, hablar de una mesa absoluta al margen del modo de percibir de mi

sistema nervioso, porque al margen del cerebro no hay ni formas, ni colores ni perspectivas ni vacíos fenoménicos. Es en las áreas V1 , V2 , V3 , V4 , V5 , etc., del lóbulo occipital donde el cerebro «interpretará» longitudes de onda electromagnética como colores, formas, etc. Es decir, nuestro mundo percibido es un mundo organoléptico ... el cerebro filtra la realidad según determinados procesos fisiológicos, no la desdobra hipostáticamente (2014: 65).

Los individuos percipientes y los objetos percibidos poblamos una realidad en la que todo el espacio está repleto de materialidades incorpóreas (pero fisicalistas) de manera que podemos hablar de un *plenum* energético (Bueno, 1992-1993: 868). El espacio operatorio en el que nos movemos es un espacio surcado por gases, campos gravitatorios, ondas electromagnéticas, etc., y la percepción es resultado de *continuidades materiales*. Pero lo que se debe explicar no es tanto esa continuidad física entre nosotros y lo que percibimos, sino el hecho de que a esas materialidades interpuestas no las percibamos cuando percibimos lo que percibimos.

Ante esto, la neurofisiología contemporánea (Schwartz, 2009) sostiene que la telecepción ocurre gracias a que nuestro cuerpo impone filtros perceptuales a determinadas materialidades, de manera que se abre un *vacío aparente* entre lo que se percibe a distancia³⁰ y el yo corpóreo. En palabras de Gustavo Bueno:

la apariencia no es tanto la del fenómeno apotético cuanto la del «vaciamiento aparente» o *kenosis* (κένωσις, κένωσεως = evacuación, vaciamiento) del espacio interpuesto. Vacío que habría que considerar como una transparencia o diafanidad definida en función de determinados sentidos (1992-1993: 868).

Así, desde esta perspectiva, el vacío fenomenológico entre los objetos apotéticos y el cuerpo que percibe no pueden ser interpretados como vacíos ontológicos (ausencias de *ser*) y las cosas percibidas no pueden ser entendidas como invenciones de la mente, pues la percepción no es tanto una cuestión “mental” como neurofisiológica (además, desde el punto de vista del filomat³¹, pero también del materialismo sistémico de Bunge³², lo que llamamos “mente” no es más que una serie

³⁰ A los objetos que se nos ofrecen fenomenológicamente a distancia, el materialismo filosófico los llama objetos *apotéticos*. Y a los objetos que se encuentran en contacto se los llama *paratéticos*.

³¹ A propósito se pueden consultar los trabajos de Javier Pérez Jara (2014: 117-166) y de Marino Pérez Álvarez (2011).

³² “En nuestra ontología, el dogma dualista acerca del problema mente-cuerpo no tiene sentido porque presupone que los sucesos mentales son excepcionales, en el sentido de que, a diferencia de todos los demás, no son cambios que ocurren en una cosa concreta. De hecho,

de funciones biológicas de unos organismos con sistemas nerviosos suficientemente complejos que, por supuesto, forman parte de un ecoentorno que hace posible esas mismas funciones y que determina en buena medida los estados psíquicos de tales organismos. Es decir, la mente no es una entidad inmaterial, sino una palabra con la que aludimos a un conjunto de procesos y funciones orgánicas complejas).

De cualquier manera, el problema de Luhmann en este punto es que, una vez operado el corte metafísico (hipostático) entre objetos reales y objetos de la percepción, el conocimiento perceptual de la realidad *en sí* queda bloqueado y desechado como ingenuidad realista.

Por otro lado, es de notar que Luhmann pretende dar cuenta de la percepción sólo a partir de la neurofisiología de Heinz von Foerster y del principio de autopoiesis que maneja en su teoría de sistemas. Sin embargo, la cuestión de que sólo los sistemas psíquicos (que no son materiales), a través de su peculiar autopoiesis, pueden percibir, nos pone, como vimos, delante de ininteligible metafísica; pero incluso si Luhmann comprendiera la percepción en términos estrictamente neurofisiológicos (como von Foerster) de todas maneras eso supondría omitir un importante número de factores que son de primera importancia a la hora de considerar este asunto. El fenómeno de la percepción es demasiado complejo como para ser explicado en términos puramente neurofisiológicos (y suponer lo contrario es puro fundamentalismo científico). No es sólo el cerebro o el sistema nervioso el responsable de la percepción, sino que lo son también los propios objetos que se perciben, las operaciones motoras del individuo percipiente, y, además, las ideas, aprendizajes y educación que posea ese individuo.

En primer lugar, la plasticidad del cerebro determina que la percepción se pueda entrenar. Ernst Mach fue uno de los primeros estudiosos de la influencia de la atención en la percepción. El científico alemán “tocaba una melodía acompañada de un acorde primero, y acompañada del mismo acorde pero una octava más baja después, y señalaba que la melodía cambia de tono (aunque para otros músicos no lo hace)” (Camprubí, 2016b: 30). La explicación residía en la capacidad de atención y en el buen o mal entrenamiento del oído.

Imaginemos ahora a una madre trasnochada y a su bebé resfriada (inocente causante de la mala noche de la madre) al interior de un terminal de trenes. Es probable que la madre no escuche al pequeño desconocido que le está pidiendo a gritos que se detenga y le ayude a encontrar a su padre, o que no pueda escuchar las

en nuestra ontología, todas las cosas y sólo ellas, cambian, y todo cambio (suceso o proceso) es una modificación del estado de una cosa concreta ... Sólo hay una perspectiva acerca de lo mental que es coherente con [esta ontología]: la mente es un tipo de actividad del cerebro” (Bunge, 2011: 37).

últimas noticias del telediario sobre el incendio forestal que se produjo esta mañana en su ciudad de residencia, pero que, por el contrario, sea perfectamente capaz de escuchar los leves gruñidos de su bebé agripada. Es decir, la percepción no es tan mecánica como el fundamentalismo neurofisiológico lo hace parecer sino que depende en buena parte de la atención del individuo. Otro ejemplo que nos sirve para aclarar este asunto nos lo proporciona Samuel Edgerton (1984; citado en Camprubí, 2016b: 29), quien sostuvo que, antes de que Galileo descubriera los cráteres de la luna con su telescopio, habían documentadas ya varias observaciones telescópicas de la luna con lentes igualmente potentes a los de Galileo a principios del siglo XVII, pero que las personas que realizaron tales observaciones no fueron capaces de interpretar las manchas de la luna como cráteres porque les faltaba el entrenamiento en la técnica del *claroscuro* que Galileo aprendió en la Academia de Diseño de Florencia.

Estas circunstancias han permitido hablar, en los últimos decenios, de la necesidad de historizar la percepción, y, en consecuencia, de abrir un campo de estudios culturales sobre los sentidos. Con todo esto dicho, sin embargo, es fácil anticipar la conclusión a la que se llega desde este campo de estudios: la percepción depende, al menos en parte, de las normas que rigen las disciplinas a las que se dedica un individuo en un determinado tiempo y contexto sociocultural. Un chelista de conservatorio casi siempre va a tener “mejor oído” que un futbolista. Y una persona *shuar* de la Amazonía ecuatoriana, por poner un caso, siempre va a notar ruidos de la selva que un turista de la ciudad simplemente no será capaz de distinguir.

2.5.3. El conocimiento como conocimiento de la realidad.

Desde mi perspectiva, lo primero que hay que impugnarle a la epistemología luhmanniana es la sustitución (a mi juicio, gratuita) de la figura del organismo cognoscente por la triada de los sistemas autorreferenciales y autopoiéticos. Tratar a los sistemas orgánicos, psíquicos y sociales como sistemas “cognoscentes” no tiene, como veremos, ningún sentido.

En primer lugar, la tesis de que los “sistemas vivos” son cognoscentes incurre en lo que Marino Pérez Álvarez (2011) denomina *falacia mereológica*, la cual consiste en atribuir a la *parte* de un organismo, las funciones, propiedades o atributos que este (el *todo*) tiene. Dicho sea de paso, Luhmann incurre en esta falacia, la mayor parte de las veces, bajo el signo del “cerebrocentrismo” (Pérez, 2011: 11-14). Dice Luhmann:

La investigación cerebral ha demostrado que el cerebro no es capaz de mantener ningún contacto con el mundo externo en el nivel de sus operaciones,

sino que -desde la perspectiva de la información- trabaja cerrado sobre sí mismo. Como resulta obvio, esto es igualmente cierto para los cerebros de aquellos que se dedican a la investigación cerebral. ¿Cómo se pasa, entonces, de un cerebro a otro? (1990b: 64; traducción propia).

Como puede apreciarse fácilmente, cuando Luhmann se pregunta *cómo se pasa de un cerebro a otro* le está atribuyendo al cerebro una facultad (la cognición) que en realidad es propia únicamente del todo al que este pertenece (el cuerpo orgánico). Lo que hace Luhmann es hipostasiar la parte (el cerebro en este caso) del todo del que forma parte, lo cual, desde una visión realista y materialista como la que aquí se ejercita, no es más que pura metafísica falsaria. El cerebro no es, de ninguna manera, un sistema cognoscente; *lo es el individuo orgánico*. Razonar como si el cerebro (o cualquier otro “sistema vivo”) fuera un sujeto operatorio es tanto como identificarlo con una suerte de homúnculo al interior del cuerpo, acercándonos, con ello, a la pura ciencia ficción.

Por supuesto, esto no quiere decir que el cerebro no sea una estructura necesaria y de absoluta importancia para la cognición del organismo. Lo único que estoy señalando es que el cerebro, por sí sólo, no es un sistema “cognitivo”. Esto es así, entre otras cosas, porque el cerebro ni siquiera puede empezar a funcionar “al margen de las moléculas de trifosfato de adenosina que los propios sujetos operatorios extraen, mediante el uso por caso de sus manos prensoras o de su musculatura estriada (y no de sus cerebros encerrados en los cráneos), de un entorno fenoménico del que nunca podrá desconectárseles salvo desde un punto de vista abstracto” (Ongay, 2011: 14). Pero si este caso cerebrocentrista de falacia mereológica es una equivocación, mucho peor resulta la atribución de cognición a otros sistemas vivos como podrían ser, por ejemplo, el sistema endocrinológico o una célula.

En segundo lugar, los sistemas psíquicos no pueden ser sistemas cognoscentes porque, una vez más, esto supone una hipóstasis; hipóstasis no ya de la parte de un todo, pero sí de unas funciones biológicas que, como no podría ser de otro modo, tienen lugar en estructuras materiales interactuantes, pero que, en la arquitectura teórica de Luhmann, aparecen como *autónomas* por “emergencia”. En efecto, como bien supo argumentar la socióloga Bettina Heintz (2004: 22; citada en Wan, 2011: 67), para Luhmann los sistemas psíquicos son entendidos como unidades *emergentes* que, a pesar de no poder existir al margen de los procesos orgánicos de

los que surgen, no se explican por ellos³³, no se reducen a ellos y no son atribuibles a ellos. Estos diferentes tipos de sistemas no se solapan ni en lo más mínimo: un elemento forma parte de uno u otro sistema, pero no hay intersecciones entre ambos. Lo que Luhmann no entiende, sin embargo, es que lo psíquico no es otra cosa que lo que el cerebro, como parte anatómica del cuerpo (en coordinación, por tanto, con el resto de partes del cuerpo), hace. No es que la conciencia emerge a partir del cuerpo orgánico, se autonomiza de este y luego es capaz de observar y conocer. Eso no tiene ningún fundamento serio detrás. Además, la tesis de que los sistemas de conciencia y los sistemas orgánicos son sistemas autopoieticos con capacidad de “conocer” (cada cual por su cuenta) nos lleva a la absurda consecuencia, entre otras varias, de que el conocimiento que yo (entendido como “sistema psíquico”) tengo no es el mismo conocimiento que mi cerebro (“sistema orgánico”) tiene, y que, aún más, en la medida en que para Luhmann la cognición es construcción de realidad, uno y otro ni siquiera operan en la misma realidad (véase la sección 2.4.2. de este trabajo).

Por último, los sistemas sociales no pueden considerarse como sistemas cognoscentes porque esto supondría atribuirle a los gestos, palabras, votaciones, pagos, y demás formas de comunicación, unas funciones que es imposible que estas realicen, *sencillamente porque las comunicaciones no son sujetos operatorios*. En el mejor de los casos, se puede decir que en ciertas comunicaciones se encuentran objetivados unos determinados conocimientos, pero decir que las comunicaciones “conocen” es tan descabellado que resulta extraño que esto se tenga que discutir en primer lugar. Me parece más que evidente que este discurso que estoy entretejiendo, por ejemplo, ni “observa”, ni “conoce”, ni “indica”, ni “opera” de ningún modo. Las comunicaciones no son sujetos operatorios (y los significados que estos arrastran tampoco), y tratarlas como si lo fueran no tiene sentido, es una antropomorfización gratuita. Las comunicaciones no “operan”, sino que son *resultados* de operaciones. La famosa frase luhmanniana de que “sólo la comunicación comunica”, por mucho que a ciertas personas les pueda parecer estimulante, o incluso correcta, no tiene, según me parece, ninguna plausibilidad teórica.

Dicho todo esto, lo que habría que hacer, pues, es recuperar al sujeto operatorio como sujeto cognoscente, reparando de esta manera la falaz sustitución luhmanniana de esta figura por los sistemas autopoieticos.

³³ Esto es claramente falso. En primer lugar, la “mente” no es nada más que un concepto para aludir a ciertas funciones neurobiológicas, y en segundo lugar, está demostrado que esas funciones, sin lugar a dudas, se explican por los mecanismos neurobiológicos del organismo que las soporta (aunque, dicho sea de paso, esto solamente constituyen una parte de la explicación; la otra parte hay que buscarla en el contexto ambiental y cultural) (Pérez Jara, 2014: 117-166).

La concepción que Luhmann tiene del conocimiento es completamente anticientífica. Definir el conocimiento en los términos hiperabstractos que maneja Luhmann es, sencillamente, abusar de los términos. A la luz de los desarrollos actuales en ciencias biológicas, *el conocimiento es una capacidad animal, y por muy limitado que este sea, es siempre conocimiento del ser.*

Ahora bien, se me podría objetar que, sin entrar en consideraciones sobre las críticas que he esgrimido contra la tesis del *velo perceptivo*, y contra el sistemicismo de Luhmann, sigue siendo cierto que nuestro acceso cognitivo al mundo externo (extramental) es “inalcanzable” o, en el mejor de los casos, “indirecto”, ya que los lenguajes con los que expresamos el conocimiento no “recogen” la realidad, sino que *la troquelan, la configuran* o incluso *la trastocan*.

Desde esta óptica, cuando se dice, p. e., que “el agua hierve a 100 °C”, no estamos “recogiendo” o “representando” la realidad objetiva, sino que la estamos *conformando* o *constituyendo*, pues, ¿cómo puede atribuirse a la realidad misma (que se supone que es *independiente* de los sujetos cognoscentes) el “punto de ebullición” del agua, si somos los seres humanos quienes hemos inventado las escalas termométricas con las que medimos la temperatura de las cosas en primer lugar, y, asimismo, somos nosotros quienes hemos inventado el término “ebullición” para nombrar ese fenómeno que vemos en los líquidos cuando se encuentran a ciertas temperaturas? Es decir, según esta perspectiva, *si la propia unidad termométrica del grado Celsius es una unidad artificial, y también son artificiosos los aparatos con los que se miden estas unidades, los criterios de comparación que se utilizaron para el desarrollo de la escala centígrada, la propia noción de “agua” (tallada a escala de las ciencias físico-químicas), etc., no tiene sentido hablar epistemológicamente de una “adecuación” del sujeto cognoscente con las cosas mismas.*

Pero la cuestión es que, a pesar de que todo esto es cierto, y así como la temperatura del agua (que podría haberse nombrado y definido de otro modo) puede medirse lo mismo en grados centígrados que en grados Kelvin (o en cualquier otra unidad de medida), y que la realidad no nos dice nada sobre cuándo “ebulle” algo, no es menos cierto que si alguien toca el agua a esta temperatura (100 °C), irremediablemente va a sufrir una quemadura de tercer grado. Es decir, el agua en ebullición causa quemaduras debido a procesos y propiedades “reales” de las cosas del mundo, y no debido a que unas escalas termométricas o un lenguaje humano la “determinen” o “configuren” como una sustancia que causa quemaduras a determinada temperatura. La realidad presenta unas propiedades objetivas que impiden que los conceptos con los que clasificamos y caracterizamos las cosas hagan “recortes” de manera arbitraria.

Sea como sea, hay que reconocer que el idealismo epistemológico en sus diferentes versiones (incluidos los constructivismos) constituye una crítica necesaria al realismo vulgar. Como argumentó Lino Camprubí (2016b: 27), frente a la concepción realista-ingenua del conocimiento como una especie de “representación” *pasiva* de las cosas en la mente, el idealismo pone de relieve que el sujeto tiene varios grados de construcción activa de lo “conocido” a través de filtros organolépticos y esquemas lingüísticos (clasificatorios) en los que se insertan los objetos percibidos (o no “percibidos”, pero *aislados* o *detectados* en aparatos). Es decir, a la hora de hablar del conocimiento, hay que admitir (con el idealismo) que hay un momento o aspecto “constructivo” en él; pero habría que decir también (contra el idealismo) que este momento constructivo del conocimiento no tiene que ver únicamente con los filtros perceptivos y con el lenguaje, sino también con las *acciones conductuales* de los organismos cognoscentes (Pérez, 2011: 48) y, tomando en consideración el operar de las ciencias positivas, con las transformaciones técnicas y tecnológicas de los materiales de la realidad que estudiamos (Bueno, 1995a).

Pero aun admitiendo los aspectos constructivos del conocer, esto no quiere decir, sin embargo, que el conocimiento sea una mera “construcción”. No se puede infravalorar el *ser* de las cosas a la hora de hablar de nuestro conocimiento de ellas. Una vez que se olvida la materia, los excesos idealistas como el textualismo, el discursivismo, el mentalismo, etc., están a sólo un paso de distancia. Hay que tomar en cuenta que la realidad se impone ante los sujetos que formamos parte de ella. Nuestro conocimiento no “construye” (sin más) la realidad, sino que la aprehende como mejor puede. Es limitado y humilde, sin duda, pero el conocimiento es verdaderamente conocimiento de la realidad en su objetividad³⁴.

Ahora bien, todas estas críticas que he esgrimido contra la teoría del conocimiento de Luhmann seguramente me hacen merecedor de la célebre caricaturización burlesca que en *Sistemas sociales* hizo nuestro autor de los “epistemólogos tradicionales”. A juicio de Luhmann, estos no son más que ingenuos seguidores de un “credo” que “al confrontar la cuestión de un mundo de objetos lleno de contradicciones, afirman que no entienden de qué se les habla. Para ellos resulta claro que no pueden existir bueyes con cuernos que, a la vez, no los tengan, y están dispuestos a concluir que esto también es válido para los esposos” (1998b: 325).

Pues bien, siendo que para Luhmann era perfectamente inteligible la existencia de un buey con cuernos que, al mismo tiempo, no tuviera cuernos; seguramente

³⁴ En este punto, vale la pena explicitar que la noción de “conocimiento” que estoy manejando, como podrá notarse, sigue la tesis de Platón según la cual “sólo el conocimiento verdadero es verdadero conocimiento” (Teeteto, 186-D).

tampoco le resultaban problemáticas ideas como la de un “círculo cuadrado” o la de un triángulo cuyos ángulos internos no sumen 180 grados. Probablemente le resultarían igualmente inteligibles los espíritus, la magia negra y la astrología. Nada de eso, así las cosas, comportaría la menor sorpresa. Al fin y al cabo, estamos hablando de un autor que se entendía perfectamente con su obra a pesar de que esta está plagada de contradicciones y paradojas (Izuzquiza, 1990: 123; Lewkow, 2006); contradicciones que, dicho sea de paso, a Luhmann no le conflictuaban en lo más mínimo (Thyssen, 2004). Dice Luhmann: “la vida social misma no funciona de manera lógicamente pura, [por lo que] tampoco es posible formular una teoría de lo social libre de contradicciones” (1998b: 326). Por otro lado, lo que sí es verdaderamente sorprendente es que Luhmann no fuera capaz de entender de qué le estaban hablando siglos de teorías científicas y filosóficas que sostienen que los individuos se comunican y que componen sociedades de las que forman parte.

Por último, antes de cerrar este capítulo vale la pena detenerse un momento en la consideración de esta última cita de Luhmann sobre la supuesta imposibilidad de formular una teoría social sin contradicciones, toda vez que en la realidad social hay contradicciones. En este punto, lo que Luhmann parece no entender es que el hecho de que en la realidad haya *incompatibilidades objetivas* (Bueno, 1995c) y gente que se contradice en sus palabras y en sus actos, no quiere decir, sin embargo, que sea correcto que las personas dedicadas a la teoría incurran en *contradicciones*. Es decir, las paradojas y contradicciones “de la vida social”, por ejemplo, no indultan a quienes teorizan sobre ella para que puedan ser absurdos. Además, lo que sucede en realidad es que ningún discurso (ni siquiera en el caso de la “lógica dialéctica”) puede asimilar contradicciones; si un discurso es internamente contradictorio es un discurso vacío e inútil (un mero *flatus vocis*, dirían los escolásticos). Por lo tanto, no me resulta incómoda la etiqueta irónica de “epistemólogo tradicional”; en efecto, un buey tiene cuernos o no los tiene: *tertium non datur*.

III. LA ONTOLOGÍA SOCIAL DE NIKLAS LUHMANN

Como vimos en el anterior capítulo, Luhmann sostiene que la “realidad en sí” es inalcanzable y que el conocimiento es un proceso que sólo puede conocerse a sí mismo, es decir, que opera de modo inequívocamente autorreferencial, sin contacto con la objetividad del *ser*.

Pues bien, siguiendo este orden de ideas, nuestro autor rechaza cualquier intento de una representación ontológica del mundo como una empresa teórica baladí y afirma que “[e]l efecto que provoca la teoría de sistemas puede describirse como una *des-ontologización de la realidad*” (Luhmann, 1990b: 67; traducción propia).

A juicio de Luhmann, la ontología es una cosa del pasado. El discurso ontológico, dice el alemán, es una autodescripción comunicacional basada en la distinción *ser/no-ser*, propia de una sociedad premoderna, centralista y jerárquica, en la que un observador privilegiado tiene la autoridad de decir cuál es la manera “correcta” de explicar y describir la realidad del mundo y de la sociedad.

las divisiones centro/periferia como también los órdenes jerárquicos señalan posiciones en el centro o en la cima desde las cuales puede describirse, sin competencia, al mundo y a la sociedad. Los planteamientos que ahí convencen son planteamientos ontológicamente plausibles. Pueden reclamar autoridad en la comunicación. Allí el mundo y la sociedad se representan con todas sus opacidades y desde ahí se puede disponer de la verdad y del error como éxito impositivo (Luhmann, 2006b: 723).

Desde esta perspectiva, la verdad del teorema de Pitágoras, por poner un caso, sería producto de la “autoridad” de un observador privilegiado y de los “órdenes jerárquicos” en el contexto de una sociedad premoderna que dicen que *esto es así y no de otro modo*. Desde de mi perspectiva, sin embargo, me parece evidente que la verdad del teorema de Pitágoras viene dado, no por la “estructura social jerárquica” de la Grecia del siglo V a. C., sino por la *identidad* de los cuadrados de los catetos que se suman, con el cuadrado de la hipotenusa³⁵. En cualquier caso, según Luhmann, el tránsito desde este estado de cosas premoderno hacia una sociedad *moderna* dominada por la *diferenciación funcional* trae aparejado el socavamiento de toda posición privilegiada de observación, y con ello, trae también consigo el *colapso total*

³⁵ La idea de verdad que estoy manejando está tomada del materialismo filosófico de Gustavo Bueno. Según su teoría, la verdad se define como una *identidad material sintética*, esto es, como un nexos de concatenación necesaria que se da entre ciertas materialidades fisicalistas (véase Bueno, 1972: 428-434; 1992-1993: 144-180).

de la ontología. En palabras del alemán: “el cambio de la estructura social hacia la diferenciación funcional primero habría causado fracturas en la metafísica ontológica y luego su derrumbe total —aunque tal vez haya, incluso entre los filósofos, [quienes] nunca hayan oído hablar de ello” (Luhmann, 2006b: 723)³⁶.

Ahora bien, todo esto, como es evidente, tiene consecuencias importantes para la teoría social. Una vez puesto en marcha el proyecto de *desontologización de la realidad*, las preguntas de ontología social pasan a considerarse improcedentes. Sin embargo, según esta óptica, lo que sí podemos (y debemos) hacer es preguntarnos acerca de las operaciones de observación, las condicionalidades del conocimiento, los instrumentos epistemológicos que manejamos y, en fin, los modos que la sociedad tiene para producir (auto)descripciones, distinciones y conceptos. En este sentido, lo que se propone desde la teoría social luhmanniana es *rehuir* las cuestiones ontológicas (¿qué es la sociedad?, ¿qué es un sistema social?, ¿qué es el cambio social?, etc.) y centrarse en las interrogantes epistemológicas (¿a través de qué distinción se articula el problema del conocimiento?, ¿cómo es que la sociedad se auto-observa y es observada?, etc.).

Sin embargo, y a pesar de sus afirmaciones, Luhmann termina por proponer, aunque sin reconocerlo, una cierta versión de ontología social (Wan, 2011: 16). Hecho, por lo demás, que no debería sorprender a nadie, pues cualquier teoría, como es obvio, debe necesariamente presuponer algo sobre la *naturaleza* de lo que explica o describe, así como también debe presuponer la *existencia* de aquello que explica o describe (aunque a veces no se trate más que de la existencia de unas apariencias subjetivas³⁷).

Ahora bien, antes de pasar a la presentación y análisis crítico de la ontología social de Luhmann, conviene empezar aclarando en qué sentido vamos a hablar aquí de “ontología”.

³⁶ Así las cosas, me pregunto cuál sería la opinión de Luhmann acerca de la trepidante proliferación de teorías ontológicas a la que acudimos en el actual contexto de la filosofía en general, y de la teoría social en particular. Considérense, por ejemplo, las ontologías de Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Bruno Latour, Natalie Stoljar, Donna Haraway, Tony Lawson, Dave Elder-Vass, etc., etc., etc. ¿Acaso todas estas personas son anacrónicas? Por otra parte, ¿qué hay de las ontologías construidas en la propia época de Luhmann? ¿Acaso todo el pensamiento ontológico de la segunda mitad del siglo XX era producto de la mera desinformación o desactualización de sus exponentes? En lo que a mí respecta, creo que el verdadero error reside en la teorización del propio Luhmann. En mi opinión, decir que la ontología es una cosa del pasado no tiene ningún fundamento.

³⁷ Este es el caso de la fenomenología de Husserl, la cual, como es bien sabido, no trata a los objetos como “objetivos” o “reales en sí mismos”, sino que los considera en cuanto apariciones subjetivas, esto es, como *fenómenos* trascendentalmente reducidos. En palabras de Husserl: “El mundo no es nunca para mí absolutamente nada más que el mundo presente a la conciencia y válido para mí en este *cogito*. Su sentido íntegro, universal y especial, y su valor de realidad, lo tiene exclusivamente de estas *cogitaciones*” (Husserl, 1996: 62-63).

3.1. Sobre la ontología como disciplina filosófica antológica.

Contrario a Luhmann, para quien la ontología (o metafísica) es un discurso obsoleto que observa en términos de la distinción ser/no-ser, y contrario también a las tradiciones filosóficas que entienden a la ontología (o metafísica) como “ciencia del ser en cuanto ser”, entenderemos aquí por “ontología” una disciplina filosófica encargada, no tanto de la idea de “Ser”, como de una diversidad de ideas que, si bien es cierto que guardan relación con la idea de “Ser”, en principio son muy distintas y carecen de una unidad sistemática clara. Por otra parte, mantendremos una distinción entre “ontología” y “metafísica”, reservando este último término para referirnos a toda idea, tesis, proposición, discurso o doctrina que hipostasie o sustantive algún proceso, relación, atributo o entidad del mundo, de manera que de este procedimiento se obtenga una unidad abstracta situada “más allá de toda posibilidad de retorno racional al mundo de los fenómenos” (Bueno, 1992-1993: 1434).

Como argumentó Gustavo Bueno, la definición de inspiración escolástica de “Ontología” o “Metafísica”

como “ciencia del ser en cuanto ser” es puramente intencional, y no efectiva, no ya en un sentido epistemológico (para quienes recusan una “ciencia del ser”), sino en un sentido gnoseológico-filológico: los Tratados de Metafísica [u “Ontología”], desde Arisóteles a Strawson, sólo dedican al “Ser” algunos capítulos. En rigor, son colecciones de monografías sobre Ideas —y la unidad de estas monografías es problemática, en principio puramente negativa, como lo fue el propio nombre atribuido a Andrónico de Rodas (Bueno, 1972: 47).

En suma, la ontología no se ocupa de una sola idea (el *Ser*) o distinción (*ser/no-ser*), sino que trata (*de facto* y desde siempre) *con todo un catálogo de ideas*, como son la idea de *unidad*, de *infinito*, de *materia*, de *mundo*, de *forma*, de *identidad*, de *todo*, de *parte*, etc. Ahora bien, el tratamiento de estas ideas parece exigir que se las considere en relación con la idea de *ser*³⁸—como si esta fuera una suerte de imán actuando sobre unos determinados cuerpos de metal— entenderemos por ontología, simplemente, *teoría del ser*, entendiendo que ese “catálogo de ideas” antes referido, gira siempre en torno a esta noción central de “*ser*”.

³⁸ El “ser” es una idea mucho más amplia que la noción de una “realidad en sí misma”, puesto que, mientras esta última alude tan sólo a aquello que existe con independencia del pensamiento, el concepto de “ser” cubre, además, a toda esa realidad *sui generis* que constituye el pensamiento.

Abundando en lo anterior, hay que tomar en cuenta que la idea de *ser* no se puede considerar como si fuera una idea *exenta*, susceptible de ser analizada por sí misma. Al contrario, cualquier idea, sea la que sea, sólo puede analizarse en relación a un conjunto de ideas junto con las cuales la primera forma un círculo o contexto semántico y discursivo determinado. Desde esta óptica, la ontología puede ser correctamente considerada, según me parece, como una especie de *campo de ideas* que “gravitan” alrededor de la idea de *ser*.

Las ideas del campo ontológico se relacionan necesariamente unas con otras, pero esto no quiere decir que no puedan relacionarse, asimismo, con otro tipo de ideas filosóficas (o incluso con conceptos científicos, técnicos o de alguna otra clase). Es más, desde la perspectiva que aquí se ejercita, los diferentes *campos filosóficos* (ontología, epistemología, ética, etc.) no pueden ser entendidos, de ninguna manera, como círculos cerrados en sí mismos. Al contrario, los campos filosóficos se relacionan unos con otros mediante *esquemas de intersección*. Es por eso que, según esta perspectiva, la pretensión de Luhmann de hacer epistemología “pura”, sin contacto con la ontología, es absurda (por imposible). El conocimiento es siempre conocimiento de la realidad, y quien conoce, como es obvio, forma parte de esa misma realidad. Por tanto, la epistemología no se puede considerar separada (megáricamente) de la ontología; una supone siempre a la otra, y ambas se refieren recíproca y necesariamente.

Ahora bien, la ontología (y la filosofía en general) no puede desarrollarse de espaldas a los conocimientos científicos (Bueno, 1995b; Bunge, 2011: 39); las ciencias son la “premisa” necesaria de toda ontología (o filosofía) (Bhaskar, 2008: 26). Además, la ontología —siempre y cuando sea de corte realista y materialista— no trata sobre un mundo trascendente ubicado en un lugar lejano e inalcanzable, sino sobre el mismo universo que habitamos y que las ciencias también estudian.

3.1.1. La organización de la ontología: ontología general y ontología especial.

Por otra parte, la ontología así entendida puede desplegarse en dos ámbitos o planos: el de la *ontología general* y el de la *ontología especial* (Bunge, 2011: 42; Bueno, 1972: 45)³⁹. La ontología general se ocupa de la consideración de la “realidad *per se*”, esto es, *de aquello que existe con independencia de nosotros*; mientras que, por otra parte, la ontología especial se ocupa de ciertos *ámbitos, categorías o recintos* acotados del

³⁹ Esta misma distinción suele formularse también con otros términos. Así lo hace Bhaskar (2008: 19), por ejemplo, al distinguir entre una “ontología filosófica” (general) y una “ontología científica” (especial).

mundo y de los diferentes entes que figuran en cada uno de estos (entre los cuales, como no podría ser de otro modo, también se incluyen los *entes de razón*).

Seguramente el problema más importante de la ontología general es el de la *naturaleza* de las cosas que existen al margen de los organismos que la conocen. De hecho, la historia de las doctrinas ontológicas, en gran medida, no es otra cosa que una *gigantomachia peri tes ousias* [lucha de gigantes en torno a la cuestión de la realidad⁴⁰] (Platón, El Sofista, 246a). En esta lucha, unos dicen que la naturaleza de la realidad es material, otros dicen que es espiritual, otros que es dual, y otros, al contrario, afirman que no es ni de una ni de otra naturaleza. Entre los primeros podemos citar a Bunge o a Bueno (la realidad es todo materia), entre los segundos a Hegel (la materia o la Naturaleza no es más que la forma alienada del Espíritu), entre los terceros a Descartes (con la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*), y entre los últimos a Bertrand Russell (al menos en su faceta del “monismo neutro”).

Por otra parte, los problemas más importantes de la ontología especial son 1) el de la clasificación de las entidades que componen los diferentes recintos, ámbitos o categorías del mundo, y 2) el de la unidad de esos recintos, ámbitos o categorías.

Desde mi punto de vista, y en lo que respecta a la ontología general, la realidad *per se* es 1) *material* (y nada más que material), 2) *ilimitada*, puesto que si tuviera límites espaciales o temporales habría que suponer la existencia de una “Nada” *exterior* o *anterior* que estuviera acotándola, lo cual no tiene sentido⁴¹, y 3) *plural* y regida por el principio de *symploké*⁴².

Por otra parte, y en lo que a los problemas de la ontología especial se refiere, la sugerencia de Gustavo Bueno de que las entidades del mundo se pueden clasificar en tres clases (entidades fisicalistas, fenómenos psicológicos y entidades abstractas) y

⁴⁰ Estoy traduciendo “ousias” por “realidad”, a pesar de que la traducción más adecuada para este término griego es el castellano “entidad”, porque de todos modos el término “realidad” se ha referido históricamente, no sólo al “mundo externo” (sentido predominante en la Edad Moderna y Contemporánea), sino también a la entidad (*ousias*) de una cosa (sentido predominante en la Edad Antigua) (véase Castro, 2019: 16-17).

⁴¹ Esto se debe a que la Nada no puede tener entidad: “La contradicción fundamental y nuclear de la Idea de Nada ya ha sido patentizada muchas veces: la Nada no puede existir, porque es la negación absoluta y categórica del Ser, y los predicados de existencia son predicados que se circunscriben únicamente al ámbito del Ser. Si la Nada existiese ya no sería la Nada, y si la Nada no existe, ¿entonces de qué estamos hablando? A esto se refería Parménides; sencillamente, el No-Ser «no puede ser», sencillamente porque si fuese, ya no sería el No-Ser, sino un episodio o manifestación del Ser, y por tanto la negación categórica de la Nada” (Pérez Jara, 2008: 1).

⁴² Según este principio ontológico que, según la interpretación de Bueno, habría sido descubierto por Platón (El Sofista, 251e – 253e, 259e), “los entes del mundo, ni están unidos todos con todos (como suponía el monismo continuista primitivo, cuyo límite es el escepticismo), ni están separados todos de todos (como suponía el atomismo radical, o el megarismo, cuyo límite es el escepticismo), sino que los entes [se vinculan unos con otros, pero no todos con todos]” (Bueno, 1972: 391).

que estas entidades se organizan en “categorías” que las ciencias determinan operatoriamente, me parece bastante razonable y pertinente. Sin embargo, a pesar de que concuerdo con este par de ideas, no comparto del todo las doctrinas filosóficas sobre las que estas se asientan (*contraria sunt circa eadem*).

3.1.2. Excurso sobre la ontología especial filomaterialista

Cuando Gustavo Bueno clasifica las entidades del mundo en lo que él llama “géneros de materialidad” (1972: 320-324), lo hace de tal manera que la clasificación misma se termina desvirtuando como tal clasificación. Me explico: Gustavo Bueno construye la “doctrina de los tres géneros de materialidad” a partir de unos “criterios ontológicos” de clasificación (Bueno, 1972: 321) según los cuales, las entidades del *primer género de materialidad* (M_1) son aquellas entidades que están dadas en el “espacio” – entendiendo por “espacio” “un ámbito ontológico concreto, dotado de unicidad, cuyas partes están dadas en él como irrepetibles” (1972: 322)–; las entidades del *segundo género de materialidad* (M_2) son aquellas que se dan en el “tiempo presente”, considerado como “una magnitud individual dotada de unicidad” (1972: 322); y las entidades del *tercer género de materialidad* (M_3) son aquellas que, no pudiendo considerarse ni como estrictamente espaciales ni como estrictamente temporales, pasan a ser conceptualizadas como “constructos abstractos” que propiamente no están dados en ningún lugar o periodo concreto: “El sistema de los cinco poliedros regulares no está ni en Francia ni en Alemania, ni tampoco dentro de la cabeza de los franceses o de los alemanes ... es atópico. Ni dura ocho años o seis días: es acrónico” (Bueno, 1972: 323). Dicho de otro modo: las materialidades primogénicas son las entidades que constituyen el mundo físico-extramental: mesas, computadores, rocas, cuerpos celestes, ondas electromagnéticas, campos gravitatorios, etc.; las materialidades segundogénicas son los fenómenos dados en el mundo como “interioridad” psicológica de un organismo individual: sueños, dolor, pensamientos, emociones, etc.; y las materialidades terciogénicas son los “objetos abstractos” pero *objetivos* como, p. e., los idiomas, las ideas filosóficas, las relaciones lógicas, las rectas paralelas, el teorema de Pitágoras, etc.⁴³.

⁴³ Dicho sea de paso, los géneros de materialidad designan, en la ontología de Bueno, a las partes de la Materia ontológico-general (la realidad indeterminada que existe al margen de los sujetos operatorios, y que se designa con la letra mayúscula “M”) que han sido filtradas por el ser humano, y cuya unión lógica da lugar a la organización del Mundo antrópico (M_i). Pero la unidad de este Mundo (M_i) tallado a nuestra escala (organoléptica, lingüística, científica, etc.), no es algo dado de antemano, sino que es producto de la actividad lógico-operatoria de lo que Bueno llama “Ego trascendental” (conjunto de operaciones históricas de los sujetos humanos

Hasta aquí no hay mayor problema con la doctrina de los tres géneros de materialidad, pero unas páginas más adelante en la exposición de este mismo asunto, dice Bueno (1972: 361-369) que si suponemos una matriz de clasificación de las diferentes entidades del mundo empírico, en cuyas cabeceras de columna se encuentran cada uno de los tres géneros de materialidad, estas entidades empíricas se distribuirían “no necesariamente en una sola casilla [sino que] algunas ocuparían dos o más casillas” (1972: 361). Pero a juicio del español, los géneros de materialidad se intrincan de tal manera que, en realidad, ninguna entidad del mundo puede inscribirse de manera íntegra en un solo género o en un solo par de géneros, sino que todo es, al mismo tiempo, primogénico, segundogénico y terciogénico. Una gota de agua, dice Bueno, aunque se inscriba “casi íntegramente en la columna de M_1 ” (1972: 362) es también (y siempre) un fenómeno (M_2) y una “esencia” (M_3). El sol, por poner otro caso, es también, desde esta perspectiva, una entidad simultáneamente M_1 (un cuerpo gigantesco dado en el espacio físico), M_2 (un fenómeno temporal dado a una determinada escala organoléptica) y M_3 (una construcción conceptual-científica: el sol es una estrella que se encuentra en el centro del sistema solar, productora de la mayor cantidad de radiación electromagnética de este mismo sistema). Es decir, a la final, todo cuanto hay en el mundo, según esta óptica, está dado simultáneamente en los tres géneros de materialidad. Como bien supo ver David Alvargonzález (2019), los “géneros” de materialidad de Gustavo Bueno son en realidad “dimensiones” que, como tales, no se pueden considerar como separadas o separables. Es decir, así como las tres dimensiones del espacio euclídeo no pueden separarse, sino que sólo pueden disociarse (analíticamente); M_1 , M_2 y M_3 son, asimismo, imposibles de separar, aunque, sin duda, en el *ordo cognoscendi*, son perfectamente dissociables.

El problema, sin embargo, es que si los “géneros” son en realidad “dimensiones ontológicas inseparables”, entonces la doctrina de los tres géneros de materialidad se anula como clasificación de las cosas del mundo. El motivo de esto es que la exigencia formal de toda clasificación es que esta sea capaz de fraccionar un conjunto X de cosas en al menos un par de clases lógicas disyuntas (sin perjuicio de que esas clases puedan intersectar); pero dado que los “géneros de materialidad” de Bueno terminan convirtiéndose en “dimensiones” ontológicas *de todo cuanto existe*, estos se anulan como clases clasificatorias.

Por otra parte, suscribir la “doctrina de los tres géneros de materialidad” supone comprometerse con una idea de “materia” que, según me parece, resulta poco adecuada desde el punto de vista de la tradición filosófica, pues, entre otras cosas,

que filtran los contenidos de la Materia ontológico-general, dando lugar a la organización de M_i (Bueno, 1972; 2016: 33-66).

esta nos lleva a pensar en los números y las relaciones lógicas (tradicionalmente contemplados como inmateriales) como entidades *materiales*, “tan materiales como un montón de grava” (Bueno, 1972: 305) (lo cual, por decir lo menos, es bastante contraintuitivo).

La idea de materia de Gustavo Bueno (1972: 32, 77, 304) no connota nada más que 1) pluralidad de partes o contenidos (no existen entidades *simplicísimas*), 2) codeterminación entre ellos, y 3) *symploké* entre los mismos. De este modo, tan materiales son los pensamientos o el conjunto de los números primos, como un tanque de guerra o una manzana, pues todos ellos presentan partes o contenidos que se codeterminan y que se rigen por la *symploké* platónica.

Por otro lado, para Gustavo Bueno, o las cosas son materiales o son espirituales; pero dado que los espíritus son una imposibilidad ontológica (1972: 82), hay que concluir que todo cuanto hay es material. Sin embargo, parece que este argumento, en realidad, no es más que un *falso dilema* (Gracia di Rienzo y Primero, 2019: 24):

Hay que tener en cuenta que la distinción “espiritual / material” se presentaba en la metafísica tradicional como una división de la categoría de sustancia. Pero Aristóteles ubica a los números en la categoría de cantidad (*Categorías*, 4b20-25), y dedica prácticamente todo el libro XIII de su *Metafísica* a demostrar que los números no son sustancias (cf. por ejemplo 1083b20). Además las definiciones tradicionales de “espíritu” no eran adecuadas para los números. Por ejemplo, ninguna de las seis definiciones de “espíritu” que recoge Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, I, q. 41 a, 3 ad 4) puede aplicarse a los números. De esto se sigue que en la metafísica tradicional no tendría sentido llamar a los números “espirituales”, pero tampoco “materiales”, ya que caían fuera de esa división, que sólo afectaba a las sustancias (Gracia di Rienzo y Primero, 2019: 24).

Es debido a estos motivos que, aceptando que las entidades del mundo pueden clasificarse correctamente en tres grandes grupos, no suscribo, sin embargo, la doctrina de los tres géneros de materialidad.

Sea como sea, me parece que, en efecto, las cosas susceptibles de tratamiento ontológico-especial se dividen en tres clases: entes espacio-temporales (con o sin masa), entes psíquicos (p. e., emociones, pensamientos, sensaciones, etc.) y entes abstractos (números, figuras geométricas, relaciones lógicas, conceptos, ideas filosóficas, normas jurídicas, etc.). Los primeros son objetivos, los segundos son

subjetivos y los terceros son sociales y supraindividuales (dependientes de seres humanos, pero localizados “más allá” de la voluntad de cualquier sujeto individual o de cualquier capricho grupal: el teorema de Pitágoras, por ejemplo, no se puede revocar o reformular por deseo individual o por convención grupal; tiene, como si dijéramos, *un cierto grado de objetividad*).

Por otra parte, concuerdo plenamente con la idea de Bueno (1992-1993) de que estas entidades del mundo se organizan en categorías que las ciencias determinan. No obstante, y como detallaré a continuación, esto no quiere decir que suscriba las tesis gnoseológicas de Bueno al cien por ciento.

3.1.3. Excurso crítico sobre la gnoseología filomaterialista: en defensa del realismo filosófico.

Según la gnoseología de Bueno (1992-1993), a la que se conoce como “teoría del cierre categorial”, las entidades que las ciencias “descubren” (como los electrones, el oxígeno o los huesos de un arcosaurio) son en realidad entidades “constituidas” o “construidas” por las ciencias, puesto que, según esta teoría, pensar en la existencia de estas entidades como si estuvieran dadas *in illo tempore* supondría aceptar algo así como la existencia de un punto de vista divino, lo cual es inaceptable. Así, desde esta óptica, el paleontólogo no descubre unos huesos preexistentes a su actividad, sino que los constituye; el oxígeno no preexiste a la campana de Lavoisier, sino que se constituye en ella; y los electrones no preexisten a los tubos de rayos catódicos de J. J. Thomson, sino que se constituyen mediante las transformaciones materiales acaecidas en ellos⁴⁴. De esta manera, la teoría del cierre categorial, aunque muy fecunda y potente (acaso la más fecunda y potente de las gnoseologías disponibles a la fecha), termina por caer, sin embargo, en una especie de idealismo según el cual *la ciencia construye la realidad*, pero, de manera paradójica, *la realidad se declara como objetiva*. La siguiente cita de David Alvargonzález, escrita hacia el final de su análisis

⁴⁴ Siendo más precisos, de lo que se trata en estos casos, según Bueno y sus seguidores, es de unos “descubrimientos constitutivos”. Según Bueno (1989), la distinción clásica entre “descubrimiento” (revelación o desvelamiento, ante un sujeto o grupo de sujetos, de cosas preexistentes) e “invención” (ensamblaje o composición que, a partir de unas realidades previamente dadas, configura una estructura nueva que, por tanto, es imposible de considerarse “preexistente” al proceso mismo de invención) es “confusa” e “inútil”, y lo que se necesita hacer es diferenciar a los descubrimientos en dos géneros diferenciados: el de los *descubrimientos manifestativos* y el de los *descubrimientos constitutivos*. Los descubrimientos del primer género (manifestativos) son los que, satisfaciendo parcialmente la definición etimológica convencional (*a-letheia*: des-cubrimiento), “nos ponen en presencia de configuraciones que se suponen no ya tanto preexistentes cuanto conocidas previamente al acto descubridor” (1989: 10), mientras que los descubrimientos del segundo género (constitutivos) son aquellos en los que las estructuras “descubiertas” no están dadas de antemano sino que se forman en el mismo proceso de “descubrimiento”.

de la teoría de la evolución de Darwin desde la doctrina del cierre categorial, ilustra perfectamente este asunto:

Nuestro análisis gnoseológico del darwinismo, en la medida en que está hecho desde una filosofía de la ciencia constructivista circularista, supone considerar la evolución biológica como un teorema que construye una realidad nueva (una realidad, por tanto, que no existe previamente **como tal**). Por eso hemos argumentado que no es posible describir el pasado, o construir una teoría que se adecue al pasado, y hemos preferido hablar de la **constitución del pasado** o, por lo menos, de la constitución de algunas partes del pasado. El pasado, por definición, no existe, y tan sólo podemos hablar con sentido de él en cuanto construcción realizada a partir de vestigios, reliquias y cursos operatorios presentes. Ahora bien, parece evidente que el teorema de la evolución biológica, una vez construido, exige la existencia de una serie de procesos que son anteriores a la aparición del teorema; anteriores, incluso, a la existencia de sujeto gnoseológico alguno. Efectivamente, los procesos evolutivos resultarían ininteligibles si no suponemos su existencia previa al siglo XIX. Pero, la preexistencia de los procesos evolutivos parece que entra en contradicción con nuestra interpretación del modelo de Darwin como descubrimiento **constitutivo**. Estaríamos diciendo, por una parte, que la evolución biológica no existe previamente a la construcción del teorema de Darwin y, por otra, que tendría que existir previamente, si es que ese teorema ha de resultar inteligible. Estaríamos, en fin, hablando de un descubrimiento constitutivo que, sin embargo, exigiría la preexistencia de lo descubierto (Alvargonzález, 1996: 44).

Como puede apreciarse, la filosofía de la ciencia de Gustavo Bueno, en este punto, termina acercándose mucho al constructivismo científico al estilo de, por poner un caso, el primer Bruno Latour⁴⁵, según el cual, “Ramsés II no había podido morir de tuberculosis porque los bacilos responsables del mal habían sido descubiertos sólo en 1882” (Ferraris, 2012: 45). Sintomático de estos excesos constructivistas es que algunos discípulos de Bueno hayan llegado a afirmar que “el hombre de Atapuerca no

⁴⁵ En cualquier caso, es importante salvar las diferencias: el constructivismo del primer Latour es de carácter puramente *teoreticista* (lo que construye la realidad son los discursos científicos, *las teorías*), mientras que el constructivismo de Bueno entiende que la realidad se construye, antes que nada, operatoria y materialmente. Del plano material de las ciencias se desprende una capa proposicional, pero los elementos proposicionales “no son nada al margen de la materia de la que brotan” (Bueno, 1992-1993: 183). En realidad, entre Bueno y el primer Latour hay una distancia abismal. Diríamos que coinciden en el “género” (constructivismo), pero difieren en la “especie” (Bueno, 1992-1993: 66-67).

respiraba oxígeno” y que “carece de sentido suponer que el oxígeno ha estado ahí desde siempre” (Madrid, 2018b: 2). La razón que aducen ellos para defender semejante tesis es que, según la doctrina del *hiperrealismo* de Gustavo Bueno (1992-1993: 841-874), el oxígeno, como cualquier otra entidad postulada por las ciencias, es una “esencia procesual”⁴⁶ construida a partir de las operaciones de los “sujetos gnoseológicos” (esto es, de las personas que hacen ciencia)⁴⁷. Es decir, nos encontramos, una vez más, ante la dificultad recogida por Alvargonzález: estamos hablando de un “descubrimiento constitutivo” que, paradójicamente, exige la preexistencia de lo descubierto.

Resulta obvio, por tanto, que desde las premisas realistas aquí adoptadas, estas conclusiones antirrealistas del *gustavobuenismo* son completamente inaceptables.

No porque se requiera de aparatos y de operaciones para descubrir ciertas cosas, o porque los sujetos descubridores estén necesariamente dotados de manos, de lenguaje y de unas morfologías organolépticas muy concretas, se puede concluir, sin más, que las cosas que se descubren no preexisten al propio proceso de descubrimiento. Es absurdo pensar que los huesos del arcosaurio empiezan a existir a partir de la actividad paleontológica que los separa del terreno en los que se encontraban fundidos⁴⁸, o que los electrones no preexistían a los tubos de rayos catódicos de Thomson, o que la mujer y el hombre de Atapuerca no respiraban oxígeno. Desde un punto de vista realista, las cosas son muy distintas: los huesos del arcosaurio existían desde hace millones de años, los electrones han estado presentes prácticamente desde siempre, y las personas de Atapuerca, lejos de haber sido anaerobias o de haber respirado algo diferente del aire atmosférico terrestre (lleno, entre otros gases, de oxígeno), respiraban exactamente igual que lo hacemos nosotros. Estos hechos han sido comprobados científicamente y la filosofía no tiene nada que refutar aquí. Mucho menos si es que la filosofía de referencia se considera amiga de las ciencias (o en términos gustavobuenistas: si se considera un *saber de segundo grado* que no puede construirse de espaldas a las ciencias).

⁴⁶ La esencia “genérica”, “procesual” o “plotiniana” se define como una “totalidad sistemática” (géneros, especies) evolutiva o transformativa que puede llegar, en ciertos casos, a convertirse en su propia negación. *Esencias procesuales* son, por poner sólo un par de ejemplos, la elipse que se transforma en circunferencia, o el tiranosaurio que, tras siglos de diversas transformaciones, deviene en gallina (Bueno, 1999: 9; Ongay, 2007: 9).

⁴⁷ En el caso concreto del “oxígeno”, este se construye mediante “las transformaciones inducidas por la campana de Lavoisier” (Madrid, 2018b: 2). Es decir, es una entidad (fundamentalmente) terciogenérica construida por las ciencias químicas.

⁴⁸ Esta idea de que los huesos del arcosaurio empiezan a existir sólo con las operaciones “analíticas” del paleontólogo, la sostuvo Íñigo Ongay (2010), discípulo de Bueno, en el minuto 47’30’’ de una conferencia titulada “El cierre categorial de la Etología I”.

De cualquier manera, el caso es que Bueno básicamente está diciendo que las cosas no *son* sino hasta que se *con-forman* por las operaciones (perceptuales, quirúrgicas o tecnológicas) de los sujetos⁴⁹. Es decir, Bueno parece estar reformulando en nuevos términos la vieja tesis de Santo Tomás de Aquino de que es la *forma* la que le da el “ser” a la *materia*⁵⁰. Pero al igual que en el caso de Tomás de Aquino, y sin dejar de tener en cuenta la enorme distancia entre ambos sistemas filosóficos, esta tesis de Bueno es puramente idealista. Que las cosas del mundo fisicalista nos estén dadas (de manera necesaria) según una escala organoléptica determinada y según unos esquemas lingüísticos muy concretos, no quiere decir, sin embargo, que estas empiecen a existir por nosotros.

En este punto, yo me sitúo, antes bien, del lado de Bunge. Para el argentino, la gnoseología es *pragmática* cuando mira al sujeto cognoscente, y es *semántica* cuando mira al objeto conocido; pero la pragmática ha de subordinarse a la semántica, y no al revés. Esto a pesar de que, por otra parte, en el lenguaje corriente casi siempre se indique lo contrario:

tendemos a decir que los compuestos orgánicos se *encuentran* en ciertas estrellas, en lugar de decir que *hay* compuestos orgánicos en las estrellas; o que *p* es un resultado posible de *medir P*, en lugar de decir que *p* es un valor posible de *P*; o que *se puede demostrar t* a partir de *A*, en lugar de decir que *t* se sigue de *A*. Lo que realmente ocurre es que *x* puede encontrarse (o medirse) si, para comenzar, *existe* y que *t* puede demostrarse siempre que *sea* una consecuencia (Bunge, 2009: 236).

3.2. La teoría social de Luhmann como ontología social

Una vez aclarado en qué sentido hablamos aquí de “ontología”, resulta fácil comprender cómo es que una teoría social para la cual los sistemas sociales no son otra cosa que *comunicaciones*, puede considerarse como una versión de ontología social: las “comunicaciones” no nos llevan a los extramuros del Ser (a la Nada) sino que, en la medida en que forman parte de la clase ontológico-especial de los “entes

⁴⁹ Dice Bueno: “la «neutralización» α de las operaciones (ni siquiera la neutralización α_1) no autoriza a retrotraer las estructuras constituidas a situaciones previas a su constitución, y la ilusión de esta retroposición es el resultado de un espejismo” (1992-1993: 905). Sobre las metodologías científicas (α -operatorias y β -operatorias) y la “neutralización de las operaciones”, véase los trabajos de Bueno (1992-1993: 160-183, 196-214) y Alvargonzález (1992).

⁵⁰ Como es bien sabido, para Tomás de Aquino, la materia prima tan sólo se actualiza por medio de la forma sustancial. “La materia prima, que está en potencia, no es ser natural más que cuando, por la forma, pasa a estar en acto” (Suma Teológica, I, q. 14, a. 2, ad. 3).

abstractos”, constituyen un episodio más del ser. La ontología social de Luhmann es, por tanto, una ontología idealista que reduce la realidad social a entes abstractos (hipostasiados, como veremos) y que expulsa de su seno al resto de entes⁵¹. Por otro lado, las comunicaciones son entes que, sin dejar de ser “entes abstractos”, y como veremos en la siguiente sección, se manifiestan fenomenológicamente a través de objetos, signos y personas, lo cual permite a Luhmann desarrollar su teoría sin dejar de moverse en una escala fenomenológica, y defender, así, el carácter “empírico” de su teoría.

en oposición al tradicional intento de la vieja Europa de describir a la sociedad sobre la base de sus *miembros* (esto es: un grupo de personas o una comunidad), la teoría de sistemas [de Luhmann] trata de describir la sociedad sobre la base de sus *eventos*: ella ve lo que realmente acontece (Moeller, 2006: 6; traducción propia).

3.2.1. La teoría de la comunicación de Niklas Luhmann

Una vez dicho esto, es hora de aclarar en qué consisten exactamente las comunicaciones de las que trata la ontología social de Luhmann, pues en apartados anteriores me he limitado a decir que la comunicación es una “unidad de tres selecciones” (información –*information*–, declaración –*mitteilung*⁵²– y comprensión –*verstehen*–), pero sin detallar o desarrollar en qué consisten esas selecciones, ni cómo se aparta la teoría de la comunicación luhmanniana de otros modelos teóricos de la comunicación.

⁵¹ Hay que tener en cuenta que, según la conceptualización luhmanniana, las comunicaciones *emergen* a partir de la actividad de las conciencias, pero no son, de ninguna manera, *reducibles* o *explicables* por ellas, sino que, en tanto “emergentes”, las comunicaciones excluyen de manera total los elementos a partir de los cuales surgen. “La exclusión total [*Totalausschluss*] es la condición para la emergencia” (Luhmann, 1992: 141; como citado en Wan, 2011: 67; traducción propia). Como notó acertadamente Bettina Heintz (2004: 22; citada en Wan, 2011: 67; traducción propia), “para Luhmann, las comunicaciones son unidades emergentes que no pueden arribar al ser sin procesos de conciencia (*Bewusstseinsprozesse*) pero que ni los contienen ni son atribuibles a ellos. Desde la perspectiva de la teoría [luhmanniana] de sistemas, los sistemas psicológicos y los sistemas sociales son sistemas cerrados, que se presuponen (*voraussetzen*) mutuamente, pero que permanecen en una relación de exclusividad mutua: un elemento pertenece a uno u otro sistema; no hay dobles afiliaciones (*Doppelzugehörigkeiten*)”.

⁵² El término alemán *mitteilung* incluye también los significados de las palabras castellanas “notificación” y “expresión” (Izuzquiza, 1990: 225). Por otro lado, hay que señalar que *mitteilung* suele traducirse al español como “darla a conocer” (véase Luhmann, 2006b). Sin embargo, y a pesar de que, como es evidente, yo prefiero la traducción de *mitteilung* por la voz castellana “declaración”, utilizaré, asimismo, el término “expresión” cuando así convenga a la exposición.

En primer lugar, hay que señalar que la teoría de la comunicación de Luhmann se construye en contra de la idea de comunicación como *transmisión de un mensaje por parte de un emisor hacia un receptor*. A juicio de Luhmann, decir que la comunicación consiste en la “transmisión” de un mensaje, no es más que una metáfora vaga, pues cuando alguien comunica un mensaje, ese mensaje no lo pierde el emisor (como si estuviera entregando algo que deja de ser suyo). Más bien, dice nuestro autor, la comunicación consiste en un “compartir” o “hacer partícipe”, a otro u otros, de un determinado contenido informacional que, de ninguna manera, se pierde en el acto de comunicar. Además, la metáfora de la transmisión hace demasiado énfasis en la emisión del emisor, cuando, a juicio del alemán, la comprensión y la atención del receptor resultan igualmente importantes para el proceso comunicativo (Luhmann, 1998b: 142). De hecho, la comunicación no tiene lugar propiamente, según Luhmann, sino hasta que el receptor *comprende* (bien o mal) lo comunicado.

Por otra parte, la metáfora en cuestión exagera demasiado la *identidad* de la información que se comunica. La identidad de una comunicación no está dada de manera perfecta en el contenido mismo de la comunicación, sino que el significado de una información depende del mismo proceso de comunicación. La información que se comparte en la comunicación puede no significar lo mismo para quien la recibe que para quien la comunicó. En palabras de Luhmann: “La identidad de una información ... se debe pensar en forma paralela al hecho de que su significado es distinto para el emisor y para el receptor” (1998b: 142).

Ahora bien, las figuras del “receptor” y del “emisor” no son entendidas como individuos humanos, sino como sistemas de conciencia a los que Luhmann llama también (y de manera preferencial) “alter” y “ego”. El motivo para esta elección terminológica por parte del alemán, es que los dos primeros términos arrastran unas connotaciones de *pasividad* y *actividad* que, a su juicio, pueden oscurecer mucho el entendimiento de las cosas, pues los sistemas implicados en la comunicación nunca son pasivos; y además, estos sistemas, de manera ineludible, están llamados a intercambiar constantemente sus roles según avanza la comunicación: *alter* expresa y *ego* comprende, y, en un segundo momento, *ego* declara y *alter* comprende, dando inicio, de esta manera, a un proceso cíclico de intercambio de roles.

Pero volviendo a la cuestión de las selecciones comunicativas, la primera de ellas, como he señalado antes, es la selección de *información*: el sistema emisor elige, de entre un contexto de posibilidades (constituido por el propio operar del sistema), un contenido que quiere compartir. “[L]a información es una selección de un repertorio (conocido o desconocido) de posibilidades” (Luhmann, 1998b: 142). Por otro lado, el

contenido en cuestión debe tener siempre un “elemento de sorpresa”, de lo contrario, el sistema que comprende sólo va a percibir que el emisor ha querido repetir algo.

La novedad del contenido informacional tiene el efecto de alterar el estado del sistema receptor; de esta manera, Luhmann entronca con la idea de Bateson de que la información es “una diferencia que hace una diferencia” (1972: 459; traducción propia). Una vez que el sistema receptor es afectado por la información del emisor, el cambio en el primero es inevitable. “Se lee que el tabaco, el alcohol, la mantequilla, la carne congelada, etcétera, ponen en peligro la salud, y ya se es (como alguien que ha podido saberlo y tomarlo en cuenta) otro —¡lo crea uno o no!” (Luhmann, 1998b: 148).

La segunda selección que forma parte del proceso comunicativo es la *declaración*. El sistema emisor declara, expresa o manifiesta la información que ha elegido previamente, y lo hace *codificando* esa información en un medio sensorial perceptible para el sistema receptor (Luhmann, 1998b: 144; Thyssen, 2005: 520). Por otra parte, la declaración puede ser consciente o inconsciente: para comunicar no hace falta tener la voluntad de comunicar (Luhmann, 1998b: 151). Además, la declaración, como ya ha sido señalado, no tiene porqué ser lingüística: “la comunicación también es posible ... por medio de una sonrisa, miradas interrogantes, vestimenta, ausencia, [etcétera]” (Luhmann, 1998b: 151).

Por último, y en relación con la tercera y última *selección*, el proceso comunicativo cristaliza sólo cuando el receptor *comprende* la información expresada por el emisor; esto es, cuando el receptor realiza una diferenciación entre *declaración* e *información*. Pero la *comprensión* no necesita ser absoluta para ser efectiva: el acto de *comprensión*, según nuestro autor, siempre puede incluir “malentendidos más o menos extensos” (Luhmann, 1998b: 143).

Por otro lado, la comprensión sirve de base para la continuidad de la comunicación.

Por más sorprendente que sea la comunicación siguiente, siempre se le utiliza para observar y demostrar que se basa en la comprensión de la comunicación anterior. La prueba puede resultar negativa, y entonces, con frecuencia, ocasionar una comunicación reflexiva acerca de la comunicación. Pero para hacerlo posible (¡en la mayoría de los casos, para hacerlo innecesario!) debe existir siempre, paralelamente, una prueba de comprensión, de tal forma que siempre se desvíe una parte de la atención hacia el control de la comprensión (Luhmann, 1998b: 145).

No obstante, la *comprensión* no debe ser entendida como “aceptación”. La expresión del emisor puede instar a la realización de determinadas conductas, puede invitar a una respuesta particular o, simplemente, puede invitar al consenso. Sin embargo, no hace falta que se acepte lo que el acto de expresión sugiere para que la comunicación tenga lugar. Se puede, igualmente, rechazar lo manifestado. La comprensión no es lo mismo que la aceptación.

Ahora bien, como argumentó convincentemente Ole Thyssen (2005), la comunicación no es equivalente, ni a la *declaración* del emisor, ni a la *comprensión* del receptor, y por tanto, “no acontece ni en el emisor ni en el receptor, sino en medio de ellos” (2005: 519; traducción propia). Es decir, la comunicación es *una forma de sentido o significado* “flotante” que se encuentra en medio del emisor y del receptor y que, a pesar de estar ligada a signos, ella no es, sin embargo, equivalente a signos. Esto es lo que hace que la comunicación sea, en cierto sentido, “autónoma” respecto de las conciencias, de los sistemas vivos y de la materia en general, y que, por tanto, constituya un dominio “independiente” (Viskovatoff, 1999: 500-502).

Luhmann ha defendido en varias ocasiones la idea de que las comunicaciones no son nada material, nada que esté “ahí afuera” (como los signos); sino que son realidades de *sentido* (Luhmann, 2006b: 28). “La comunicación no consiste en ondas sonoras en el aire, imágenes en una pantalla o palabras en un papel. Nada material constituye la comunicación como tal” (Thyssen, 2005: 520; traducción propia). En el proceso de selecciones que hemos comentado antes, es evidente que la manipulación de signos o de cuerpos tridimensionales es necesaria para la comunicación, pero por sí solos, los signos no son unidades comunicativas, sino que son *vehículos* a través de los cuales estas se despliegan. En las manchas de tinta, en las imágenes, en los individuos y en las cosas materiales, no se encuentran los sistemas sociales, por mucho que, es cierto, los primeros remitan de algún modo a los segundos. “Manipulando estructuras visibles de signos, estructuras invisibles de significado son manipuladas, de una manera que, con suerte, coordina los estados del emisor con los estados del receptor” (Thyssen, 2005: 520; traducción propia). Es decir, las comunicaciones de Luhmann son *invisibles* (Thyssen, 2005). Como dijera el propio Luhmann, “la comunicación no se puede observar directamente, sólo puede ser deducida” (1998b: 162).

3.2.1.1. La temporalidad de los sistemas sociales

Por otra parte, las unidades comunicativas (constituyentes exclusivos de los sistemas sociales) son entendidas por Luhmann como *eventos* o *acontecimientos* “temporales”;

es decir, como elementos completamente *efímeros*, sin duración, “que desaparecen continuamente” (Luhmann, 1998b: 333). El sistema social sólo existe como una serie de acontecimientos que, una vez que emergen, empiezan de inmediato a desaparecer⁵³. En palabras de Luhmann:

Los acontecimientos desaparecen al generarse; en el siguiente instante no están ya en disposición para una repercusión. Una repercusión causal presupone formas (o formación de una relación de acontecimientos) de un grado de orden superior que, a su vez, apenas hacen posibles los acontecimientos. Los acontecimientos representan en el sistema la irreversibilidad del tiempo. Para lograr reversibilidad, hay que formar estructuras.

Esta es una razón de gran importancia que implica, entre otras cosas, que la cibernética del circuito regulador [es decir, la cibernética de primer orden] no puede ser una ciencia básica [o “fundacional”] (1998b: 400)⁵⁴.

Sin embargo, y como bien supo argumentar Dave Elder-Vass, esta tesis levanta una interrogante obvia:

¿lo que se equivoca es la cibernética de primer orden, o el concepto de un sistema cuyos componentes desaparecen en cuanto surgen? Sea o no “fundacional”, es claro que la cibernética de primer orden tiene varias aplicaciones prácticas en sistemas físicos y biológicos. Por tanto, al menos algunos sistemas demuestran, en efecto, persistencia, y esto parece validar el modo convencional de teorizarlos: esto es, como sistemas compuestos de entidades [materiales]. Luhmann no descarta por completo la cibernética de

⁵³ “Esto es válido para todos los componentes de la comunicación: para la información (*Information*) que sólo sorprende una vez; para el darla-a-conocer (*Mitteilung*) que –como toda acción– está ligado a un punto momentáneo en el tiempo, y para el entenderla (*Verstehen*) que no puede repetirse sino a lo sumo recordarse” (Luhmann, 2006b: 49).

⁵⁴ Las “estructuras” de las que Luhmann habla en esta cita son “estructuras de expectativas (*Erwartungen*)” dadas en Ego y Alter, mediante las cuales estos son capaces de orientar sus acciones posteriores en el contexto de la *doble contingencia*. “La acción de Ego se encuentra dirigida por la expectativa de que Alter acepte o rechace esa acción, y viceversa. De ahí que la noción de expectativa contribuya, en cierto sentido, a reforzar radicalmente la doble contingencia” (Izuzquiza, 1990: 248). Por tanto, estas estructuras, por mucho que Luhmann las llame “estructuras *sociales*” no son en realidad “sociales”, sino *psíquicas*. En cualquier caso, se supone que estas estructuras de expectativas son las que le dan una cierta “consistencia temporal” a los sistemas sociales, pues su función es permitir la “reversibilidad del tiempo” (Luhmann, 1990a: 10-11). Por otra parte, la “doble contingencia” alude al hecho de que las selecciones de un sistema deben tomar en cuenta las selecciones del otro, y viceversa. Por lo demás, la *doble contingencia* es el presupuesto más básico para la emergencia de los sistemas sociales.

primer orden, pero no explica cómo debemos conciliar su visión de los sistemas con la consecuencia [de] que cualquier paradigma de sistemas sostenible debe acomodar sistemas basados en entidades, sea o no que también existan sistemas basados en eventos (2007: 417-418; traducción propia).

Además, esta conceptualización de los sistemas como basados o constituidos por “eventos” o “acontecimientos”, resulta incompatible con la tesis de nuestro autor de que los sistemas son *sistemas que observan y se autoobservan*, pues ¿cómo puede un sistema observar y autoobservarse si sus elementos constitutivos desaparecen ni bien terminan de emerger? “¿Qué es lo que está realizando la observación? En el sentido convencional de “observar” esto no parece más plausible que la posibilidad de un sistema de autorregularse si sus elementos desaparecen de momento a momento” (Elder-Vass, 2007: 418; traducción propia). En este punto, la respuesta luhmanniana pasa por reconocer que, en efecto, hace falta suponer unas entidades (cerebros, artefactos...) que desempeñen la función de *carriers* de los significados asociados a la comunicación (Luhmann, 1990a: 9), y que, gracias a estos *carriers*, los sistemas sociales cuentan con *estructuras* que les dan una especie de consistencia temporal a estos sistemas. Sin embargo, el problema de estas supuestas soluciones es que pasan por echar mano del “acoplamiento estructural”. Pero la noción de “acoplamiento estructural”, según me parece, es sumamente problemática y, de hecho, parece ser una categoría meramente *ad hoc*.

En la teoría de Luhmann, el “acoplamiento estructural” o “interpenetración” significa, sencillamente, que las estructuras de dos sistemas diferentes se ajustan una a la otra de manera que se permiten irritaciones mutuas. En virtud del acoplamiento estructural, por ejemplo, las conciencias pueden “gatillar” nuevas comunicaciones y las comunicaciones pueden “gatillar” nuevos pensamientos; pero esto no quiere decir, de ninguna manera, que un sistema *trastoque* o *controle* al otro; más bien, como ya he dicho, se trata tan solo de *irritaciones* mutuas. Pero el problema es que, si el acoplamiento estructural se da únicamente a nivel de las *estructuras* de los sistemas (Corsi *et. al.*, 1996: 21), y las “estructuras sociales” en realidad están dadas en ego y en alter (Izuzquiza, 1990: 248; Corsi *et. al.*, 1996: 81), ¿no serían los acoplamientos entre sistemas sociales y conciencias, una mera ficción? Es decir, si las estructuras sociales en realidad están dadas en sistemas de conciencia (ego y alter), entonces el supuesto acoplamiento entre sistemas psíquicos y sociales sería en realidad, o bien un acoplamiento entre sistemas de conciencia distintos, o bien una especie de acoplamiento reflexivo de un sistema psíquico consigo mismo. Pero si las “estructuras sociales” verdaderamente están dadas en los sistemas sociales, entonces es falso que

estos sistemas estén compuestos exclusivamente por comunicaciones: de ser este el caso, habría que decir, más bien, que los sistemas sociales están compuestos por comunicaciones + estructuras. Por último, la otra opción sería que los sistemas autopoiéticos, en efecto, no tengan más elementos que sus operaciones, y que las estructuras estén dadas en *materialidades fisicalistas* tales como cerebros, hojas de papel, computadores, o en algún otro objeto. Pero entonces la pregunta sería esta: ¿cómo puede lo inmaterial (sistemas de sentido) “acoplarse” o “interpenetrarse” efectivamente con lo material (sistemas orgánicos como el cerebro, o artefactos como ordenadores, libros o cuadernos)? Esta alternativa nos mete en un embrollo bastante peliagudo, y, dicho sea de paso, recuerda mucho al clásico *problema de la comunicación de las substancias*⁵⁵. Pero lo recuerda no tanto porque este embrollo reactualice el susodicho problema en los mismos términos sustancialistas clásicos, sino porque plantea un problema sin solución; a saber: que aquello de lo que están hechos los sistemas de sentido es diferente de cosas materiales, y, por tanto, estos sistemas no pueden conectar con cosas materiales (Thyssen, 2005: 522). Es decir, el acoplamiento estructural, se lo mire por donde se lo mire, no resuelve ningún problema, sino que es un problema.

3.2.2. La tipología luhmanniana de los sistemas sociales

Ahora bien, según la teoría de Luhmann, los sistemas sociales no son *unívocos* sino que, por decirlo en términos aristotélicos, *se dicen de muchas maneras*. Es decir, no hay un solo tipo de sistemas sociales, sino varios. En concreto, tres son los tipos de sistemas que la teoría luhmanniana comprende: interacciones, organizaciones y sociedad.

Las *interacciones* son sistemas sociales en los que participan *presencialmente* al menos dos individuos. Estos sistemas requieren “de la presencia humana y la interacción entre personas, mediante un proceso de doble contingencia basado en las

⁵⁵ El problema aparece recursivamente en la tradición racionalista moderna, pero tiene su origen en el dualismo cartesiano. Según Descartes (1989: 54), el ser humano se compone de dos sustancias; a saber: *res extensa* (cosa extensa, cuerpo) y *res cogitans* (cosa pensante, alma). El individuo humano es, básicamente, una cosa que piensa, un alma, que se encuentra alojada en un cuerpo (*res extensa*) al que es capaz de controlar. Pero si esto es así, y aquí viene la formulación del problema de la comunicación de las substancias, ¿cómo es posible que estos dos elementos, siendo de naturalezas tan distintas, puedan interactuar? ¿Cómo es que lo espiritual se “aloje” en el cuerpo? ¿Cómo puede uno, siendo de naturaleza inmaterial, dirigir a un cuerpo para que actúe, siendo ambas sustancias tan diferentes? La respuesta de Descartes, como es bien sabido, pasaba por el recurso *ad hoc* a la glándula pineal. Pero en realidad, ni esta ni ninguna otra respuesta racionalista ha sido capaz de resolver el problema. Y es que en realidad, el problema en cuestión es un pseudoproblema: no hay alma, con lo cual, no hay problema.

expectativas. Cada persona espera una respuesta de la otra, acorde a lo que ha comunicado” (Ortiz, 2016: 33). Es decir, los participantes de la interacción deben percibir que se perciben y tomar esto en cuenta durante la comunicación (Corsi *et. al.*, 1996: 96). Por otra parte, la interacción no puede comunicarse con su entorno “porque tan pronto como alguno de sus integrantes inicia una conversación con una persona que no ha sido parte de la interacción, esa persona pasa a integrar también el sistema de interacción” (Luhmann, 2010: 16).

Por otra parte, las *organizaciones* son sistemas sociales en los que las comunicaciones son *decisiones* que, dado que han de presuponer siempre otras decisiones previas, pueden caracterizarse como redes autopoieticas de decisiones. En una organización todo se decide: no sólo sus miembros y sus artefactos, sino también sus procedimientos de toma de decisiones y sus competencias. Aunque, de manera paradójica, “sólo las personas que han sido oficialmente nombradas o designadas pueden tomar decisiones” (Thyssen, 2005: 524; traducción propia). Es decir, a través de decisiones se instituyen los miembros de la organización, pero las decisiones han de ser tomadas por personas oficialmente miembros de la organización. Por otro lado, las organizaciones terminan siendo, en la teoría de Luhmann, una suerte de *rara avis*, pues son “el único [tipo de] sistema social capaz de comunicarse con su entorno” (Luhmann, 2010: 16).

La organización es un sistema social sui generis. A diferencia del sistema interaccional, en el que sólo participan las personas presentes, en la organización participan los miembros presentes y también los miembros ausentes. Además, es un sistema muy especial porque en ocasiones puede incluir dentro de sí a su entorno. Es decir, en un determinado momento pueden participar en la dinámica de la organización, personas que no son miembros de ella y, por el contrario, personas miembros de la organización podrían estar ausentes de su dinámica (Ortiz, 2016: 38-39).

Por último, la sociedad es definida por Luhmann como aquel “sistema social omniabarcador que incluye en sí a todos los demás sistemas sociales” (2006b: 55). Las interacciones y las organizaciones forman “parte” de la sociedad, aunque cada una es, de cierta manera, “irreductible” a las demás (Luhmann, 1998b: 363). Por otro lado, la sociedad es entendida por Luhmann como la única de su especie: no hay, como afirman las ciencias sociales tradicionales y las filosofías veteroeuropeas, múltiples sociedades, sino una sola. La noción de “territorio”, desde esta perspectiva, es un obstáculo epistemológico, y otro tanto cabe decir sobre la idea de “nación”

(sobreentendida, por supuesto, como “nación política” o “Estado nacional”, vgr., Ecuador, Haití, Mozambique, Costa Rica, Sudáfrica, etc.), el cual es entendido por Luhmann a) como un término cuya funcionalidad ha caducado y, por tanto, está llamado a desaparecer, b) como un concepto que meramente alude a una unidad imaginaria, y c) como un término “oscuro” que es impropio de la sociedad diferenciada funcionalmente⁵⁶. Así, dice Luhmann, “por motivos metodológicos, no debería haber lugar para nombres como Italia o España” (2006b: 119).

No obstante, el problema es que la tesis de la sociedad mundial, por un lado, es incompatible con los conocimientos actuales en economía, geografía, sociología, antropología, etc., y por otro lado, lleva a un *infraplano* de análisis una realidad que, por mucho que Luhmann no lo reconozca, *es de primera importancia*, a saber: la realidad de las *fronteras estatales*. Es decir, las sociedades se constituyen, fundamentalmente, *a través de la apropiación de un territorio* (Bueno, 1991: 255, 312-321; Sánchez, 1991); este hecho ha sido suficientemente documentado y no es, de ninguna manera, poca cosa. Las sociedades no tienen lugar en un vacío ontológico, pero tampoco en un cielo neoplatónico de formas hipostasiadas de sentido (como pretende Luhmann); las sociedades se recortan sobre el fondo de la Tierra y son, por tanto, *unas geografías*. Las fronteras territoriales de un país son tan reales como los inmigrantes ilegales que pierden la vida tratando de atravesarlas, o como las plumas de las aves migratorias que, sin saberlo, las cruzan (Camprubí, 2016a: 11). Desconsiderar el carácter geográfico de las sociedades es anegar, entre otras cosas, la realidad de la soberanía política de los Estados (la cual actúa sobre los recursos naturales del territorio apropiado, sobre sus ciudadanos, sobre la circulación de mercancías y de migrantes, sobre las interacciones con otros Estados, etc.). En mi opinión, la recomendación metodológico-luhmanniana de abandonar estas nociones centrales de *sociedades plurales, naciones políticas, Estados territoriales*, etc., con las que, dicho sea de paso, llevamos siglos de análisis e investigaciones *fructíferas*, es, sencillamente, una sinrazón.

Pero en fin, pasando a las relaciones entre sociedad e interacciones, dice Luhmann que

⁵⁶ Todo esto a pesar de que, de manera paradójica, el propio Luhmann reconoce que el término “nación” surge en el contexto de la Revolución francesa y, por tanto, en el contexto de la modernidad. Además, mientras Luhmann afirmaba que el término en cuestión es propio de una semántica premoderna y que estaba próximo a su desaparición (cosa que la propia realidad ha demostrado como falsa), sostenía, al mismo tiempo, que el concepto de nación es una suerte de semilla normativa del Estado y que, como tal, este encuentra su lugar definitivo en el sistema político (Lewkow, 2017b).

[la] diferencia entre sociedad e interacción no coincide con la diferencia entre sistema y entorno ... [[la] sociedad no es (por ejemplo) el entorno (ni solamente el entorno social) del sistema de interacción, ya que esta, por su parte, también es un acontecimiento social. Menos aún las interacciones forman parte del entorno del sistema social, no obstante que recurren a él y lo reactivan más que el sistema social en su totalidad, sobre todo por las capacidades psíquicas y físicas del hombre (Luhmann, 1998b: 364).

Las interacciones son, por tanto, *protopartes* (por decirlo de algún modo) de la sociedad global que, por otra parte, y para evadir aseveraciones demasiado ontológicas, Luhmann llama “episodios”: “[l]as interacciones son episodios de la realización de la sociedad y sólo son posibles” porque se sabe que hubo comunicaciones anteriores a la interacción, y porque se sabe, asimismo, “que la comunicación social todavía existirá después de haberse terminado el episodio” (1998b: 364). Las interacciones son episodios que “realizan” la sociedad, aunque esto no quiere decir, por otro lado, que las interacciones formen parte, siempre y necesariamente, de algún sistema funcional (Moeller, 2006: 30).

Sobre los sistemas funcionales ya he hablado anteriormente. Sistemas funcionales son la *economía*, la *política*, la *ciencia*, la *religión*, etc. Se trata de sistemas que “tienen como función el tratamiento de problemas específicos de la sociedad” (Lewkow, 2017b: 209) y que se caracterizan por comunicar, cada uno, sobre la base de un determinado *código*. El código de la economía, por ejemplo, es la distinción pagar/no pagar, el código del sistema legal es legal/ilegal, el código de la religión es immanencia/trascendencia, el código de la ciencia es verdadero/falso, etc. Cada sistema funcional se orienta por un código que actúa como *distinción directriz* de sus comunicaciones. Los códigos determinan los límites de un sistema de comunicación frente a otros. Sin embargo, lo que sea legal o ilegal, immanente o trascendente, verdadero o falso, etc., es siempre motivo de disputa. Es por eso que los sistemas sociales desarrollan *programas*, esto es, conjuntos de criterios para la atribución de valores de un código binario determinado (Corsi *et. al*, 1996: 131-132). En el caso del sistema de la ciencia, los programas son, por ejemplo, las teorías o los métodos. En el caso del sistema legal lo son las constituciones, las leyes, etc. Sin *programas* no hay comunicación en *código*, y, por tanto, no hay sistemas funcionales (Moeller, 2006: 25).

Por otra parte, conviene señalar que los subsistemas funcionales son, antes que cualquier otra cosa, el modo *primario* en que se diferencia la sociedad moderna o contemporánea (en contraposición a los modos predominantes de diferenciación en

épocas pasadas). Es decir, la diferenciación de la sociedad en sistemas parciales de función hay que ponerla siempre en relación con la *evolución social*⁵⁷.

La sociedad se diferencia primariamente en sistemas [funcionales] que producen comunicaciones sometidas a condiciones más restrictivas. No se trata de interacciones y organizaciones, que son otro tipo de sistemas que se diferencian en su interior, sino puntos de vista específicos que reproducen desde un ángulo particular la sociedad global y que varían con la variación de la estructura de la sociedad (Corsi *et. al.*, 1996: 154).

Pero volviendo a la cuestión de la relación de estos sistemas funcionales con las interacciones, podemos decir que, dependiendo de si se manejan o no códigos funcionales durante la interacción, estaremos frente a interacciones dadas “dentro” o “fuera” de los sistemas funcionales. Las interacciones “extra-funcionales” pueden tener lugar, por ejemplo, en la fila de entrada para un concierto o en un bus de transporte público (Corsi *et. al.*, 1996: 98). Sin embargo, y como mencioné anteriormente, “tales episodios interactivos de comunicación también pueden ocurrir dentro de sistemas de función. Uno puede conversar económicamente con un vendedor, bromear legalmente con un cliente o hablar en términos amistosos con un estudiante” (Moeller, 2006: 30; traducción propia).

Por último, y en lo que respecta a la relación de las organizaciones con la sociedad y sus sistemas parciales de función, esta es, al menos en comparación con la relación entre sociedad e interacciones, un fenómeno bastante reciente. Las organizaciones aparecen, desde un punto de vista histórico, de manera muy tardía; fundamentalmente, como un correlato de la creciente diferenciación funcional que caracteriza los inicios y posterior desarrollo de la época moderna: “[e]l surgimiento de la política como un sistema autopoiético allanó el camino para la emergencia de partidos políticos. Del mismo modo, la diferenciación del sistema educativo fue la precondition para el surgimiento de organizaciones educativas, como escuelas y

⁵⁷ Por motivos de espacio no puedo glosar con detalle en qué consiste la teoría de la evolución de Luhmann (2006b: 325-455). Simplemente señalaré que, según el alemán, la sociedad mundial que conocemos actualmente no es igual a las de antaño. Antes de que la diferenciación funcional fuera el tipo predominante de diferenciación societal, fueron predominantes, en épocas anteriores, la *diferenciación estratificada*, la *diferenciación centro-periferia*, y la *diferenciación segmentaria*. En la diferenciación segmentaria la sociedad se diferencia en unidades que, siendo diferentes, son de un mismo tipo (familias, clanes...). En la diferenciación centro-periferia, hay una diferenciación entre distintos recintos territoriales (campo-ciudad, por ejemplo). Y en la diferenciación estratificada la sociedad se diferencia en unidades que mantienen una relación jerárquica y en cuya cima de la jerarquía hay una autoridad con capacidad de mando. Por otra parte, sobre la *diferenciación funcional* ya tendré ocasión de referirme con mayor detalle más adelante (ver sección 3.2.3).

universidades” (Moeller, 2006: 31; traducción propia). Por otro lado, las organizaciones se relacionan con los sistemas funcionales de tal manera que estas no necesariamente se limitan a comunicar sobre la base de un sólo sistema de función: “[u]na organización como IRA tenía un lado tanto político como militar. Una universidad no sólo es activa en educación y en ciencia, sino que ... la mayoría de las veces también juega un rol económico” (Moeller, 2006: 31; traducción propia).

Ahora bien, la principal crítica que, por mi parte, creo que se le puede hacer a esta tipología –dejando de lado la estrategia de “negar la mayor” acudiendo a la crítica general que se le puede hacer a la ontología social de nuestro autor (la cual desarrollaré en la siguiente sección)– es que la tipología de Luhmann no es *exhaustiva*, sino que deja de lado un sinnúmero de comunicaciones que, en rigor, no caben en ninguno de los diferentes tipos de sistemas sociales que la teoría luhmanniana comprende. Supongamos que un *youtuber* que había dejado de subir videos a su cuenta durante meses, vuelve a aparecer en un video en el que explica las razones de su parón. Dado el carácter unidireccional de esta comunicación, ella no podría considerarse, *stricto sensu*, como una interacción (falta la copresencia física, la “percepción de la percepción”⁵⁸); tampoco podría considerarse como una organización (faltan las decisiones); menos aún como “sociedad” (la sociedad es la *reunión* de todas las comunicaciones, no una comunicación aislada); pero tampoco podríamos concluir que no estamos frente a una comunicación genuina, puesto que, según Luhmann (1998b: 148), “la comunicación se realiza cuando y hasta donde se genera la comprensión” (es decir, basta con que tengan lugar las tres selecciones de información, declaración y comprensión, cerrando el proceso con esta última, para que haya comunicación) y “cualquier referencia de sentido que exprese la dimensión social del sentido, conduce al interior de la sociedad” (1998b: 366). Es decir, no cabe la menor duda de que la comunicación de nuestro *youtuber*, es una verdadera comunicación y que, como tal, forma parte de la sociedad. Así, por tanto, queda demostrado el carácter no exhaustivo de la clasificación luhmanniana: hay comunicaciones como la que he planteado que, al no caber ni en el saco de las interacciones, ni en el de las organizaciones, ni en el de la sociedad, constituyen una extrañeza “improcesable” para la tipología de Luhmann.

3.3. Contra la ontología social de Niklas Luhmann: ¿son las comunicaciones verdaderamente autpoiéticas?

⁵⁸ “El principio selectivo para la formación del sistema de interacción es entonces la presencia física: el único presupuesto de la interacción es un cara a cara” (Corsi *et. al.*, 1996: 97).

Anteriormente tuve ocasión de presentar brevemente la teoría de donde Luhmann toma la noción de “sistema autopoietico”. Me refiero, por supuesto, a la epistemología biológica de Maturana y Varela. Pues bien, estudiando la teoría de los chilenos, Luhmann identifica que las únicas condiciones teóricas (abstractas) que este discurso impone para hablar legítimamente de “sistemas autopoieticos” son: 1) que los elementos del sistema sean producidos por el sistema mismo, y 2) que el sistema no permita la injerencia directa de factores externos sobre su organización, sino que se encuentre “clausurado” de manera que los eventos externos no puedan más que “perturbar” o “irritar” los procesos siempre *internos* del sistema. Por tanto –afirma el alemán– siempre y cuando sea observable que estas condiciones se cumplen para la organización de un sistema dado (sea o no biológico), cabe hablar, pues, de “sistemas autopoieticos”. En palabras de Luhmann:

Si abstraemos desde la vida y definimos la autopoiesis como una forma general de construcción sistémica que se vale de la clausura autorreferencial, tenemos que admitir que hay sistemas autopoieticos abióticos, diferentes modos de reproducción autopoietica, y que hay principios generales de la organización autopoietica que materializan como vida, pero también como otros modos de circularidad y auto-reproducción (Luhmann, 1990a: 2; traducción propia).

Como señalé en el primer capítulo, el recorte de los diferentes sistemas autopoieticos que comprende la teoría de Luhmann viene dado, sencillamente, por la observación en primera persona de que unos “eventos” enlazan con otros del mismo tipo de manera recursiva. Para Luhmann, los sistemas sociales son autopoieticos en el sentido de que, fenomenológicamente hablando, las comunicaciones son “recursivamente producidas y reproducidas por una red de comunicaciones ... que no pueden existir por fuera de esa red” (Luhmann, 1990a: 3; traducción propia).

En opinión de Luhmann, la utilización que él hace de la noción de autopoiesis no supone una importación incólume de un término que no debería aplicarse por fuera de su ámbito original de uso (la biología), sino que, en la medida en que las condiciones abstractas de la autopoiesis se observan por fuera de lo biológico, hablar de sistemas autopoieticos psíquicos o sociales, como él hace, corresponde a una utilización *estricta* del susodicho término: desde el punto de vista de un observador, los pensamientos son los únicos que pueden producir más pensamientos, y las comunicaciones, de manera análoga, son las únicas que pueden producir más comunicaciones.

Sin embargo, Luhmann nunca explica cómo es que una comunicación *produce* nuevas comunicaciones, sino que se limita a señalar, una y otra vez, que de unas comunicaciones *se siguen* otras (Fuchs, 2002: 5; Mingers, 2002; Elder-Vass, 2007: 422-427). Contrario a lo que cualquiera esperaría de una teoría para la cual el concepto de unos *sistemas sociales autopoieticos* es absolutamente central, la teoría de Luhmann nunca nos dice nada concreto sobre cómo tiene lugar esta supuesta *autopoiesis*, sino que

todo lo que es capaz de hacer ... es referir a la definición de sistemas autopoieticos, que es que producen ellos mismos sus propios elementos. Por tanto, las comunicaciones [serían] producidas porque está en la “naturaleza” de los sistemas sociales el producirlas (Viskovatoff, 1999: 494; traducción propia).

Asimismo, Luhmann deja igualmente inexplicado el asunto de la supuesta incapacidad o imposibilidad de los individuos para comunicar. Idea que, a pesar de toda la retórica con la que se ha defendido, en realidad es imposible de sostener. De hecho, es difícil terminar de comprender cómo es que Luhmann ha defendido esta idea como una tesis *estricta* en vez de como algo puramente *metafórico*. Es decir, según el propio Luhmann: 1) las *selecciones* del proceso comunicativo las realizan Ego y Alter (conciencias humanas), 2) toda comunicación “está referida en *cada* operación de *manera total* a la conciencia [puesto] que únicamente la conciencia (y no la comunicación) cuenta con percepción sensorial [que es una condición imprescindible para la comunicación]” (Luhmann, 2006b: 75), y 3) las “estructuras” que le dan consistencia temporal a los sistemas sociales tienen lugar en las conciencias humanas que “participan” (perceptivamente) de la comunicación (Luhmann, 2006b: 75); *y sin embargo*, a pesar de todo esto, Luhmann insiste, de manera completamente gratuita y paradójica, en que “[las] conciencia[s] no aporta[n] ningún tipo de operación a la comunicación —en el sentido, por ejemplo, de una secuencia sucesiva de pensamiento-habla-pensamiento-habla” (Luhmann, 2006b: 75)—, y que *los individuos no pueden comunicar*, sino que *sólo la comunicación comunica*.

Pero en fin, contrario a las opiniones de Luhmann y su discipulado, es manifiestamente falso que “sólo la comunicación comunica”, pues sin secuencias de habla y pensamiento, sin movimientos gestuales, sin percepción de algún tipo, y, en fin, sin actividad muscular estriada, mecanismos neurobiológicos y procesos mentales, la comunicación es absolutamente imposible. Y no se trata de que la ausencia de estas operaciones y procesos haga imposible las comunicaciones porque estas “emerjan” a partir de aquellas, sino que la comunicación es imposible sin estas operaciones y

procesos, porque *ellos mismos* son aquello en lo que la comunicación consiste; la comunicación no es un entrelazamiento autónomo de significados dados en un cielo uránico, sino un *proceso de interacción entre individuos*, cuya explicación ha de pasar por la consideración del dominio cultural-convencional del lenguaje (claro está), pero también, y de manera necesaria, por los medios materiales en los que se desarrolla. Sencillamente, la tesis de la autopoiesis de las comunicaciones es gratuita e injustificable⁵⁹, y sin lugar a dudas, como tantas veces se ha dicho, son los individuos los que comunican (Thyssen, 2005: 520; Viskovatoff, 1999: 502-503; Elder-Vass, 2007: 423; Mingers, 2002: 290; Fuchs, 2002: 5)^{60 61}.

Ahora bien, dado que Luhmann nos previene de interpretar a la comunicación como un ente material o como algo reducible a las conciencias o a la relación entre conciencias, no parece haber otra opción –como ya señalé anteriormente– más que concebir a las comunicaciones como *entes abstractos* (básicamente *significados* o

⁵⁹ De hecho, el principio de autopoiesis ni siquiera tiene sentido en el campo de la biología. En primer lugar, y contrario a la opinión de sus autores, Maturana y Varela (1980: 75), lo que su teoría ofrece no es una “explicación” de la vida, sino una “fenomenología de la célula” derivada de una fenomenología de los cuerpos vivos. “Lo que los autores en realidad proporcionan ... es lo que normalmente sólo se considera como un primer paso en el entendimiento de un conjunto dado de fenómenos: una descripción de los mismos” (Viskovatoff, 1999: 489; traducción propia). Además, la teoría de la autopoiesis de Maturana y Varela desestima o deja sin consideración a la concepción, tradicionalmente aceptada, de que lo que distingue los sistemas vivos de los no vivos, es que los primeros poseen un programa genético que permite a las células conducir de manera controlada unas secuencias de operaciones que han evolucionado mediante selección natural, y que además, son lo que permite la “autopoiesis” en primer lugar. Es decir, lo que entiende el *mainstream* de la biología (contra Maturana y Varela) es que la propia “autopoiesis” de la célula sólo es posible porque hay unos genes que especifican instrucciones para que la reproducción ontogenética tenga lugar; con lo cual, la teoría de los chilenos está muy lejos de constituir una explicación de los sistemas vivos (Mayr, 1982: 55-56; Eigen y Schuster, 1979; citados en Viskovatoff, 1999: 488, 489). Pero más allá de esto, digo que la teoría de la autopoiesis no tiene sentido ni siquiera en el terreno biológico, sencillamente porque ella es falsa: una de las ideas fundamentales de la teoría de los chilenos es que los sistemas vivos son “autónomos” en el sentido de que ellos no recogen y procesan información *ready-made* del entorno, sino que sus operaciones internas son meramente “perturbadas” por los elementos de su entorno, y que es erróneo pensar que un elemento de la red autopoietica puede tener control sobre el resto. Pero la cuestión es que esto es precisamente lo que tiene lugar con los virus (Viskovatoff, 1999: 490-491). Lo que hacen los virus es hacerse cargo de los mecanismos de síntesis de proteínas de la célula, sustituyendo las instrucciones genéticas de esta por las suyas propias. Así, la célula empieza a recoger información de “fuera” (del virus) permitiendo que esta entre en su propio operar interno; y esto, además, sin que la “autopoiesis” de la célula se detenga.

⁶⁰ Luhmann acepta que los sistemas sociales dependen ontológicamente de un sustrato material que, en última instancia, son los seres humanos, pero sostiene que la autopoiesis de estos sistemas se puede explicar por sí sola. Sin embargo, dice Elder-Vass (2007: 423) Luhmann fracasa en demostrar qué mecanismos hacen válida esta exclusión del factor humano para la explicación de ese supuesto “dominio independiente” de lo social.

⁶¹ Dicho sea de paso, la teoría de la comunicación de Luhmann, dada la definición hiperabstracta que posee, debería poder aplicarse igualmente a otros animales; pero la teoría de Luhmann sugiere fuertemente que las conciencias que participan de la comunicación han de ser siempre humanas (Luhmann, 1998b, 2006b: 90). Dejaré de lado la discusión de hasta qué punto esto no supone hallarse completamente presa del propio antropocentrismo que se pretende combatir. Que cada quien saque sus conclusiones.

sentidos comunicacionales flotantes) que se manifiestan fenoménicamente a través de conductas, signos e imágenes. Así, como argumentó Elder-Vass (2007: 422), podemos interpretar a la autopoiesis de las comunicaciones de Luhmann en términos puramente semánticos, como un círculo cerrado de codeterminación y referencias recíprocas entre los diferentes contenidos conceptuales asociados a las comunicaciones.

Con esto, la tesis de la autopoiesis comunicativa de Luhmann, según me parece, termina acercándose mucho a la doctrina peirceana de la “semiosis ilimitada” puesto que, al igual que pasaba con los *signos* en esta teoría, las comunicaciones de Luhmann remitirían siempre unas a otras en una suerte de cadena cerrada de sentido, sin contrastarse nunca con ningún tipo de realidad extracomunicativa⁶².

Por otra parte, existe una segunda dificultad de enorme importancia para la tesis de la autopoiesis comunicacional, pues una de las “piedras” sobre las que esta “hace pie” consiste en la tesis de que el *sentido* se puede constituir *con independencia* de la mente. En efecto, según Luhmann, fundamentar el sentido en la conciencia es un grave error: el sujeto “no tiene ningún privilegio en la constitución de sentido” sino que, tanto los sistemas psíquicos como los sistemas sociales “elaboran sentido de manera autónoma” (Lewkow, 2012: 166). Sin embargo, nuestro autor nunca ofreció argumentos fuertes para abandonar la idea de la conciencia como lugar exclusivo del sentido, ni tampoco explicó cómo es que los sistemas sociales procesan o constituyen sentido de manera “autónoma”.

Ahora bien, como argumentó convincentemente Viskovatoff (1999: 502-504) para que un sistema social procese sentido de manera “autónoma”, al margen de los *individuos*, este tendría que ser un ordenador. Pero no sólo este no es el caso, sino que, aunque los sistemas sociales fueran ordenadores, ellos no podrían “procesar sentido”, sino sólo símbolos y comandos carentes de significado. Los ordenadores no procesan a un nivel semántico, sino sólo sintáctico. Con lo cual, el único modo en que podríamos salvar la conceptualización de Luhmann en este punto sería interpretando al sentido en términos sintácticos. “Pero por el modo en que [el alemán] describe el sentido, es claro que la intención de Luhmann es que este [refiera] a la semántica, lo cual significa que Luhmann no puede tener razón cuando afirma que el sentido no es más intrínseco a las mentes que a los sistemas sociales” (Viskovatoff, 1999: 504; traducción propia). Es decir, es imposible pensar en el sentido al margen del ser humano; nada tiene sentido *por sí mismo*, sino que las cosas son *dotadas* de sentido por un sujeto o grupo de sujetos; y nada por fuera de los humanos (y otros animales)

⁶² Dice Luhmann: “El sentido siempre remite de nuevo al sentido y nunca a algo más allá del sentido o a algo diferente” (1998b: 80).

puede procesar sentido (Viskovatoff, 1999: 502). La pretensión luhmanniana de que los sistemas sociales constituyan sentido *autónomamente* es absurda.

En cualquier caso, y tratando de concederle todo lo posible a Luhmann, lo que podríamos decir con relación a todo esto es que las comunicaciones serían al menos “*cuasi-autopoiéticas*” en el sentido de que, si bien es cierto que estas no pueden “producir” nuevas comunicaciones, no cabe duda que al menos pueden *estimularlas*. Sin embargo, habría que decir también que las comunicaciones no son solamente “estimuladas” por comunicaciones previas, sino que, adicionalmente, y en igual medida, son estimuladas “por [nuestra] naturaleza biológica (considérese la comunicación “necesito algo de comer”), por [nuestras] experiencias no-comunicativas del mundo (considérese “necesitamos defensas para las inundaciones”) y por nuestras interacciones no-comunicativas previas con [otros individuos] (considérese “por favor, no me golpees”)” (Elder-Vass, 2007: 423).

En conclusión: a pesar de las opiniones antiontológicas de Luhmann, él mismo terminó ofreciendo una versión propia de ontología social; aunque, como hemos visto a lo largo de este capítulo, ella no se sostiene. Como argumentó convincentemente Mario Bunge, la teoría social de Luhmann es completamente vulnerable a, por lo menos, las siguientes tres críticas:

[1] que la comunicación es un lazo y que, como toda relación, no existe sin *relata*, que en este caso ocurre que son animales tales como las personas; [2] que no se puede comunicar nada a menos que haya animales (por ejemplo, personas) capaces de producir, codificar y decodificar señales que transmitan mensajes; y [3] que se supone que las ciencias sociales tratan con personas, no con entidades desencarnadas (2005: 92).

Por otra parte, la tesis de la “sociedad mundial” resulta igualmente problemática, ya que, por un lado, anega o infravalora la realidad de las fronteras estatales, y, por otro lado, es incompatible con los conocimientos ya establecidos en las diferentes ciencias sociales.

Y por último, la clasificación de los sistemas sociales ofrecida por Luhmann es insuficiente, ya que hay casos de comunicación que escapan a las categorías de la clasificación.

IV. NIKLAS LUHMANN: ¿FILÓSOFO O SOCIÓLOGO?

Un hecho muy notable con respecto a la obra de Luhmann es que esta se mueve en un terreno pura y exclusivamente teórico. En los escritos de Luhmann no figuran tablas comparativas de datos, análisis de encuestas o de entrevistas, gráficas porcentuales, regresiones lineales, ni ningún otro tipo de construcción tradicionalmente “sociológica”. No se encuentra, en otras palabras, ningún indicio de que Luhmann haya realizado, en algún momento de su carrera, algún trabajo propiamente “sociológico”. Su obra escrita, al contrario, se ocupa por completo (como hemos visto) de problemas filosóficos: la cuestión del mundo externo, las condiciones de posibilidad del conocimiento, la idea de sentido, la teoría de la comunicación, la idea de sociedad, etc., etc., etc. Así las cosas, cabe preguntarse: ¿en qué sentido se puede defender que Luhmann fue un sociólogo?

Sobre esta pregunta me ocuparé en este capítulo. La idea es extraer unas conclusiones gnoseológicas generales a partir de lo constatado a través de los análisis precedentes.

Pero volviendo a la pregunta, lo que yo sostendré en relación a ella es que “sociólogo” o “socióloga” es, sencillamente, *quien hace sociología*, y que Luhmann, por tanto, no puede, *stricto sensu*, considerarse “sociólogo”, sino que, si atendemos a lo que hizo, hay que considerarlo *filósofo*.

Ahora bien, como es evidente, la respuesta a la interrogante de este capítulo tendrá que pasar primero por una definición gnoseológica de la sociología.

Al igual que Luhmann, y como suele ser comúnmente aceptado, yo entiendo que la sociología es una disciplina científica. Pero, como es evidente, siempre que se dice de algo que es “científico” se está manejando (de manera explícita o implícita) una determinada idea de ciencia. No obstante, lo que la ciencia es es una cuestión sumamente disputada. Por tanto, nuestra pregunta de partida exige, como mínimo, dar respuesta, en primer lugar, a estas otras preguntas que acabo de mencionar. Razón por la cual, en lo que sigue, intentaré dar respuesta a cada una de ellas. Pero antes de eso, dedicaré el primer apartado de este capítulo a glosar brevemente la manera en la que la ciencia es conceptualizada por Luhmann, de manera que podamos confrontar críticamente esta conceptualización con la visión alternativa que ensayaré a través de los siguientes apartados.

4.1. La ciencia según Luhmann: comunicación, verdad y programas científicos.

Según la teoría luhmanniana, la ciencia es un sistema parcial de la sociedad (compuesto, por tanto, únicamente de comunicaciones) que, como tal, no se encuentra ni por encima ni por debajo de ningún otro sistema parcial de la sociedad. La ciencia es sólo un modo más de reducción de complejidad, un caso más, entre muchos otros, de observación y autoobservación de la sociedad. Es decir, la ciencia no puede reclamar autoridad sobre el resto de sistemas sociales; no es, en otras palabras, el baluarte de la “verdad” (si por “verdad” entendemos una *adaequatio intellectus et rei* [adecuación del entendimiento a la cosa], o una expresión de “constantes” que darían cuenta de “comportamientos invariantes” del Ser). De hecho, en la teoría de Luhmann no hay ningún concepto de *verdad objetiva* (Gutiérrez, 2014). Para el alemán, la verdad es algo muy distinto; a saber: es un *medio de comunicación simbólicamente generalizado*, esto es, una estructura destinada a asegurar las “probabilidades de éxito de la comunicación [transformando] en probable el hecho improbable de que una selección [en este caso *científica*] sea aceptada” (Corsi *et. al.*, 1996: 106). “Medio de comunicación”, por otro lado, que consiste (curiosamente) en la distinción entre verdad y falsedad⁶³.

Es decir, en la teoría de Luhmann la ciencia está ligada con la verdad, sí; pero en el sentido de que sus comunicaciones se desarrollan en el *medio* de la verdad (que es la unidad de una diferencia –verdad/falsedad– que constituye el código mismo de la comunicación científica), no en el sentido de que las ciencias den cuenta de verdades objetivas.

Ahora bien,

[I]a ciencia es el sistema social que observa introduciendo formas (distinciones) en el medio verdad. [Pero] esto no significa que la ciencia necesariamente tematice la verdad; en la práctica científica se habla de teorías, hipótesis, experimentos, resultados de investigación, etc., y en realidad se habla poco de la verdad ... Así como un artista no añade a sus obras el mensaje de que son bellas, los enunciados científicos no son designados explícitamente como verdaderos. No obstante, la ciencia siempre comunica, observa, en un medio caracterizado por la distinción verdad/no verdad (Morales, 2012: 121)⁶⁴.

⁶³ No puedo entrar en una exposición detallada de este asunto, el cual exige más párrafos de los que aquí me puedo permitir. Pero además del principal texto de Luhmann al respecto (*La ciencia de la sociedad*, 1996), existe una buena bibliografía en español para orientarse en este asunto (véase Morales, 2012: 109-160; Gutiérrez, 2014: 49-67; Izuzquiza, 1990: 302-305).

⁶⁴ Por supuesto, esto levanta una interrogante obvia: ¿son entonces los códigos binarios algo que el observador luhmanniano “pone”, o se supone que esos códigos son “reales” más allá de la observación luhmanniana? Curiosamente, Luhmann adopta una posición realista en relación a los códigos, suponiendo que realmente están en los sistemas; aunque lo hace, todo sea

Por otro lado, “[e]l programa de la ciencia, que guía el comportamiento del sistema ofreciendo criterios para su actuación, está constituido por las *teorías*” (Izuzquiza, 1990: 302) y por los *métodos* (Moeller, 2006: 25; Morales, 2012: 126).

Ahora bien, lo que me interesa resaltar aquí es que, desde la óptica de Luhmann, la ciencia no es más que un sistema *conceptual* incapaz de establecer verdades objetivas. La ciencia, según Luhmann, es un sistema de conceptos, enunciados y teorías, y la “verdad” es sólo un medio para asegurar su comunicación. Por tanto, la materia de las ciencias, en este sentido, queda relegada a un *infraplano* exterior y la ciencia como sistema pasa a ser concebida como pura teoría. La ciencia, de esta manera, no está constituida “por extractos del mundo real, sino por la delimitación de un problema ... Desde esta perspectiva, Luhmann propone eliminar el estudio de objetos y dedicarnos a hacer distinciones” (Ortiz, 2016: 59).

En este punto se ve muy bien cómo la teoría de la ciencia de Luhmann “pinta con la brocha gorda” (por decirlo de algún modo) y no es capaz de distinguir lo que se debe distinguir. Es decir, desde la perspectiva de Luhmann, lo mismo es ciencia la angelología, la mariología o su propia teoría, que la termodinámica, la citología o la química. La filosofía y la teología son confundidas con ciencia, y todo ello es interpretado en términos “discursivistas”. La ciencia es un sistema discursivo, y la materia, una vez más, es infravalorada. La filosofía y la teología se incluyen en la ciencia, y la idea de una “verdad objetiva” es despachada como un concepto vacío. Estamos, por tanto, ante una teoría puramente formalista de la ciencia, que en realidad, como veremos a continuación, no sirve más que para oscurecer las cosas, fundiendo y confundiendo lo que es distinto (filosofía, teología y ciencia) bajo la excusa de sus rasgos comunes (a saber, que todas ellas producen *conceptos* y *teorías* que, de una u otra forma, se asocian con la verdad y la falsedad).

4.2. Las ciencias no son meros discursos: la gnoseología filomaterialista en una *nuez*.

dicho, de manera completamente oscura y, además, de manera completamente dogmática: “un observador externo sólo puede comprender adecuadamente este tipo de sistema si considera que el sistema codifica sus propias observaciones binariamente, obligándose a observarse a sí mismo desde el nivel de segundo orden. O dicho de manera más concisa: mediante la codificación binaria, un sistema se obliga a procesar la autorreferencia, y un observador que no ve eso, no comprende el sistema” (Luhmann, 1996: 143; citado en Morales, 2012: 122). Es decir, según Luhmann, hay comunicaciones científicas cuyo código es inobservable, pero de algún modo incomprensible (pues Luhmann no lo explica) se supone que está realmente “ahí” en el sistema, y si uno no lo ve es que no se ha enterado de nada y no es capaz de observar correctamente al sistema.

Atendiendo al funcionamiento efectivo de las diferentes disciplinas científicas (química, astronomía, aritmética, etc.) a través de la historia, lo primero que salta a la vista sobre la ciencia es que esta es un “saber hacer” *con algo más que palabras*. Las ciencias son instituciones supraindividuales, históricas, cuya característica más notable e importante es que son llevadas adelante por unos *individuos humanos* (científicos y científicas) que operan *manipulativamente* (aunque recurriendo casi siempre al uso de *aparatos*) con unas determinadas *materialidades fisicalistas* (Bueno, 1992-1993, 1995a). Las ciencias se desarrollan acotando un campo de *términos*⁶⁵ que se relacionan unos con otros, a través de un trabajo que no es meramente teórico-discursivo, sino quirúrgico (de *χειρ* –mano– y *έργο* –trabajo–). La biología opera con tejidos, células, órganos, etc.; la mecánica opera con ruedas, ejes, máquinas de vapor, etc.; la química opera con sólidos, sustancias y elementos químicos; la etología opera con animales enclásados en diferentes especies mendelianas, pero también con diques, nidos, cuevas, etc.; la geometría opera con puntos y rectas; etc.

Es decir, contrario a la idea comúnmente sostenida de que a cada ciencia le corresponde un objeto propio, lo que afirma la teoría del cierre categorial es que a cada ciencia le corresponde, más bien, un *campo de objetos*; lo cual no quiere decir, por otra parte, que un mismo objeto no pueda figurar dentro de más de un campo científico (el ser humano, por ejemplo, entra en el campo de la física como un *grave*, en el de la biología como un *organismo*, en el de la sociología como un *individuo* perteneciente a –por lo menos– una *totalidad social*, etc.). Y aquí tenemos la diferencia más importante de las ciencias con respecto a la filosofía: en contraste con las disciplinas científicas, la filosofía no trabaja con nada más que con conceptos, ideas, proposiciones, teorías y discursos⁶⁶. Es decir, la filosofía no se hace deshidratando

⁶⁵ Se entiende por “términos”, en la teoría del cierre categorial, unas *materialidades fisicalistas* nominadas o nombradas, que figuran dentro de un *campo científico* que, a su vez, se corresponde con una *categoría ontológica* (Bueno, 1992-1993: 118).

⁶⁶ De manera más precisa, y siguiendo a Gustavo Bueno (1995b), la filosofía es una disciplina que se ocupa de *ideas objetivas* que brotan de las relaciones que se dan entre *conceptos* tallados a escala científica, técnica o tecnológica. *Ideas* que, por su propia naturaleza, no pueden ser “agotadas” por ninguna disciplina científica, técnica o tecnológica particular, sino que requieren de un tratamiento que sea capaz de indagar sobre esas relaciones conceptuales de las que brotan, estableciendo, además, una coordinación entre cada una de ellas (de las ideas). En palabras de Bueno (1992-1993: 440-441): “Los conceptos se vinculan originariamente, no tanto a la «mente» ... o al cerebro ... cuanto a las actividades prácticas -de la praxis- que un sujeto [humano] ... desarrolla en el contexto de objetos impersonales o incluso de otros sujetos (animales o humanos)”. Por otra parte, “supondremos que las Ideas proceden precisamente de los conceptos y se abren camino a través de ellos, es decir, a través de la confrontación mutua de los conceptos científicos o tecnológicos o, en general, de conceptos tallados precisamente en el curso de la praxis (o de la poiesis). La idea filosófica de la *Nada*, por ejemplo, no procederá de una experiencia originaria (de una «nihilidad ontológica» que se revelase en la angustia existencial o en la experiencia religiosa de la dependencia de la criatura respecto del Dios omnipotente) ... la Idea de la Nada procede de la convergencia, superposición o confrontación de conceptos tales como el concepto aritmético operatorio del

alcanos en un laboratorio, acelerando partículas en el CERN, encuestando campesinos en una zona rural o introduciendo dosis de nitrógeno en plantas de trigo. La filosofía se mueve a una escala puramente teórica; pero las ciencias (contra Luhmann) no (Bueno, 1995b). Reducir las ciencias a discursos es tan absurdo como reducir la música a partituras (Bueno, 1995a: 37).

Por otra parte, la teología comparte con la filosofía el tener una naturaleza puramente teórica, pero con la diferencia de que la teología dice siempre relación a unos “axiomas” de fe.

El criterio que utilizamos para distinguir las teorías teológicas de las teorías filosóficas se basa, ante todo, en la idea misma de la racionalidad. Sin perjuicio de que una teoría requiera el ejercicio muy amplio de los procedimientos racionales de la deducción, la clasificación, la analogía; lo cierto es que la teología ... se autopresenta explícitamente como dependiente de unos «principios de fe» *praeter racionales*, es decir, incomprensibles por la razón humana ... según esto la teología no pretendería propiamente reducir la fe a la razón, sino antes bien, utilizar la razón para mostrar hasta qué punto los dogmas de la fe la rebasan y qué situación ocupan estos dogmas en relación con las verdades propias de la razón humana (Bueno, 1995d: §1, 2).

Pero volviendo a las cuestiones gnoseológicas, las teorías científicas, según esta óptica, constituyen sólo un orden o plano de la ciencia, el cual no tiene sentido más allá del orden material en el que ocurren las operaciones manipulativas o quirúrgicas antes mencionadas. Una ciencia, dice Bueno, es una construcción operatoria “[que] se mantiene necesariamente en un plano objetual, muy próximo a las tecnologías ... Del plano objetual se «desprende» necesariamente una capa proposicional ... Pero [esta] no [es] nada al margen de la materia de la que [brota]” (1992-1993: 183). Es decir, la ciencia es, fundamentalmente, una “manufactura” (*manus facere*, un *hacer con las manos*).

Por supuesto, el lenguaje es también importante, y, además, es interno a las ciencias, pero las ciencias no se reducen, de ninguna manera, a lenguaje. Además, el lenguaje, o, más específicamente, las palabras, dicen relación originaria a realidades extralingüísticas. En palabras de Bueno:

«cero», el concepto físico del «vacío», sin descartar el mismo concepto de «dejar de ser» o «des-aparecer» de los animales o de las personas de nuestro entorno, en el momento de su muerte”.

Las *palabras* de los lenguajes remiten a cosas (y no sólo a otro lenguaje; ni siquiera a «pensamientos» o «imágenes mentales» o «significados» en el sentido «mentalista» de Saussure); y como las cosas son, inicialmente, *cuerpos*, configurados según un cierto nivel morfológico, por la tecnología o la práctica de las personas, es decir, de sus operaciones, habrá que decir que los lenguajes humanos son indisociables, inicialmente, de las prácticas y de las tecnologías humanas: el *homo loquens* es indisociable del *homo faber* (1992-1993: 111).

Ahora bien, la verdad científica, según esta teoría, resulta de la confluencia de diversos cursos científico-operatorios (al menos dos) que determinan *relaciones objetivas* entre *materialidades fisicalistas* capaces de mantenerse al margen de los sujetos involucrados en tales cursos operatorios. Es decir, la verdad consiste en el propio nexo de concatenación necesario que, según la *identidad sintética* (Bueno, 1992-1993: 148-182), tiene lugar entre determinadas realidades fisicalistas. Así, la verdad queda desplazada de la relación clásica entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente, y pasa a ser concebida como una relación entre objetos. Una relación, todo sea dicho, que necesariamente ha de darse ligada a signos lingüísticos y a las operaciones de unos sujetos humanos, pero que (valga el énfasis) consiste en una relación entre objetos: no entre científicos, no entre signos, ni tampoco entre signos y objetos (Bueno, 1972: 429).

Las múltiples observaciones de estrellas, planetas, y satélites, realizadas por los astrónomos babilónicos y griegos son el resultado de cursos operatorios ligados a sujetos individuales, distantes espacial y temporalmente. Sin embargo, cuando Kepler elabora sus leyes, todos esos cursos operatorios confluyen en una identidad material donde se establecen una serie de relaciones entre objetos (el sol, los planetas, las estrellas, etc.) que, una vez construidas, son independientes de los sujetos, ya que los diferentes cursos fenoménicos aparecen neutralizados (Alvargonzález, 1992: 138).

Las ciencias que son capaces de neutralizar completamente sus operaciones a través del establecimiento de verdades, son *ciencias plenas* o ciencias en sentido estricto, mientras que las que no son capaces de neutralizar por completo las

operaciones de su campo son *ciencias parciales*⁶⁷. En los campos de las ciencias plenas no figuran sujetos operatorios en tanto tales, mientras que, en los campos de las ciencias parciales, sí. Ciencias plenas son, por ejemplo, la cristalografía, la embriología, la geología, el álgebra, la geometría, etc., y ciencias parciales son la economía política, la etnología, la sociología, la psicología, la etología, etc. En este sentido, las ciencias naturales y las ciencias tipográficas (lógica y matemáticas) son ciencias plenas, capaces de neutralizar por completo las operaciones de sus campos; mientras que las ciencias humanas y las ciencias etológicas, aunque no son capaces de lo mismo, sí pueden, al menos, establecer unas verdades *sui géneris* (Bueno, 1992-1993: 180-183). Es decir, la cuestión de la cientificidad de una disciplina no es una cuestión de todo o nada; la teoría del cierre categorial comprende grados de cientificidad y franjas de verdad. Así, si bien es cierto que esta teoría niega que las ciencias humanas o etológicas sean ciencias estrictas, también es cierto que no les niega la poca o mucha cientificidad que puedan tener sus construcciones. La sociología, la antropología, la politología, etc., ciertamente no están en la misma "frecuencia" que la termodinámica, la biología celular, o la topología; pero no por ello las vamos a poner en el mismo nivel que la angeología, la astrología o la cristología; ni tampoco las vamos a confundir con filosofía (1995b) o con "sociotecnologías" (como la jurisprudencia, la política económica o la medicina social) (Bunge, 1999a: 323-331).

4.3. Apuntes mínimos para una definición gnoseológico-filomaterialista de la sociología

Desde estas coordenadas gnoseológicas, la sociología se puede caracterizar como una ciencia humana, *parcial*, cuyas construcciones no alcanzan el grado de cientificidad de las ciencias naturales o tipográficas, pero que pueden dar cuenta de relaciones también objetivas (por mucho que, por otra parte, en esas relaciones no se neutralicen por completo las operaciones –la subjetividad, por tanto– del campo).

El campo de la sociología está constituido por una diversidad de *términos*, los cuales pueden categorizarse como sigue: a) individuos humanos, b) totalidades sociales⁶⁸, y c) objetos matemáticos. Los individuos humanos, que son *términos*

⁶⁷ Gustavo Bueno no utiliza esta terminología: a las ciencias que he llamado "parciales" él las llama "ciencias humanas y etológicas" y a las ciencias que he llamado "plenas" él las llama "ciencias no humanas y no etológicas" (1992-1993: 196-198).

⁶⁸ Las totalidades sociales (humanas o no) pueden clasificarse en al menos dos grupos: totalidades sociales *distributivas* y totalidades sociales *atributivas*. Según Bueno (1992-1993: 1441), las totalidades distributivas "son aquellas cuyas partes se muestran independientes las unas de las otras a la hora de participar del todo", mientras que las totalidades atributivas "son aquellas cuyas partes están referidas las unas a las otras" de manera efectiva. Así, la categoría

conductuales, son tratados por la sociología como *términos simples* o indivisibles. Es decir: un individuo es una *totalidad* orgánica, pero para efectos de la investigación sociológica, no interesa estudiar al individuo en tanto un todo con partes. Los órganos, tejidos y células, así como sus relaciones y procesos, son completamente irrelevantes para el estudio sociológico. Asimismo, la *conducta* de un sujeto puede ser de interés para la sociología, pero para darle un tratamiento sociológico hace falta considerarla como un hecho “opaco” en el sentido de que la cuestión de sus *motivaciones* habrá que dejársela a la psicología, y la de sus *mecanismos* a la neurofisiología.

Por otro lado, los *objetos matemáticos* y las *totalidades sociales* son tratados por la sociología como términos *complejos*, cuyas partes, por tanto, *sí* son importantes de estudiar. Una estructura estadística debe ser analizada por sus datos individuales, así como una empresa debe ser analizada en sus departamentos, miembros, etc.

Ahora bien, según este enfoque, los *términos* también pueden clasificarse en dos grupos adicionales: *términos primitivos* y *términos derivados*. Los primeros se presuponen “dados” al sujeto investigador, mientras que los segundos son *productos* de operaciones con otros términos. Así, las estructuras estadísticas, como es obvio, son términos derivados. Por ejemplo, las tablas estadísticas que presentaron Evans y Rauch (2007) demostrando la correlación fuerte que existe entre la *contratación meritocrática* y las *garantías de estabilidad y crecimiento profesional* en las Administraciones públicas, y el *desarrollo económico* de los diferentes países sobre los que aplicaron el estudio, *no son estructuras que estén dadas de antemano*, sino que son términos complejos *derivados* a partir de las *operaciones* investigativas que para el estudio fueron realizadas con otros *términos*.

Por otro lado, y con respecto a si los *individuos humanos* y las *totalidades sociales* son términos *primitivos* o *derivados*, hay un dilema teórico de difícil solución: ¿hay que considerar como términos primitivos del campo sociológico a los seres humanos concretos (a la manera, p. e., del individualismo liberal), o debemos reservar este puesto a las totalidades sociales? A mi juicio, lo más razonable es decantarse por la segunda opción, ya que los “individuos”, lejos de ser realidades anteriores a los grupos, son *generados* o *conformados* por la acción de esas realidades envolventes que son las familias, los Estados, las instituciones educativas, etc.; esto a pesar de que, por otra parte, y en un segundo momento, esos individuos actúen también

"mujeres", en tanto suma abstracta de individuos humanos con ciertas características en común, pero que no se relacionan entre sí mediante lazos reales, son una totalidad distributiva; por otra parte, las mujeres que, p. e., conforman el colectivo "Vivas nos queremos", constituyen, ellas sí, una totalidad atributiva, pues unas y otras se relacionan "realmente" constituyendo, por tanto, un todo tan concreto y real como los cuerpos de sus integrantes. Dicho sea de paso, algo parecido ha sostenido Bunge (1999^a: 85-86) con su distinción entre "grupos sociales" (colecciones conceptuales) y "sistemas sociales" (entidades reales).

(*determinantemente*) sobre esas mismas familias, Estados, instituciones educativas, etc.⁶⁹ Por supuesto, esta alternativa de respuesta solamente es válida si partimos de los individuos humanos y las totalidades sociales dados *in media res*. Si planteamos el problema desde una perspectiva “genealógica”, la respuesta no sería tan sencilla. Sin embargo, no hace falta realizar un tal trámite para lo que aquí nos ocupa. Basta con dar cuenta del estatuto de estos términos en el presente.

Por otro lado, las relaciones entre los términos de interés para la investigación sociológica, según me parece, pueden ordenarse mediante el artificio filomaterialista del “espacio antropológico” (Bueno, 1996: 89-114). El *espacio antropológico* es una herramienta teórica que ordena las relaciones de la persona humana en tres ejes: el *eje circular*, constituido por relaciones entre seres humanos (H-H); el *eje radial*, constituido por relaciones entre seres humanos y objetos inanimados (H-O); y el *eje angular*, constituido por las relaciones entre seres humanos y animales no humanos (H-A).

Las relaciones que resultan más relevantes para la sociología, como es evidente, son las relaciones circulares (H-H). Las relaciones entre seres humanos son, por decirlo de algún modo, el “centro de gravedad” del trabajo sociológico. Por otro lado están las relaciones radiales y angulares, las cuales sólo son importantes para la sociología en la medida en que remitan, de una u otra manera, a terceras relaciones circulares. De ahí que ellas aparezcan mucho menos trabajadas en los análisis sociológicos⁷⁰.

Ahora bien, parece ser que las relaciones circulares que importan al trabajo sociológico son sólo las que se dan en instituciones u organizaciones propias de sociedades *modernas*. Las ciencias sociales, a mi juicio, se distinguen entre sí, fundamentalmente, porque cada una acota un tipo específico de totalidades sociales

⁶⁹ Como bien decía Bourdieu (1997: 8), las estructuras objetivas de los *campos sociales* y las estructuras incorporadas de los *habitus*, en realidad mantienen una relación de *doble vía*. No hay dualismo individuo/sociedad, sino una relación circular entre agentes y estructuras sociales.

⁷⁰ Sin embargo, que estas relaciones sean menos estudiadas no quiere decir, contrario a las suposiciones de Alvargonzález (1989 :281), que la sociología no se ocupe también de estas relaciones (radiales y angulares). Las relaciones radiales (H-N), p. e., son muy importantes en la sociología de las organizaciones, pues en este subcampo sociológico se entiende que los elementos culturales-extrasomáticos como máquinas, muebles o, incluso las configuraciones arquitectónicas, son capaces de modelar o influenciar las prácticas, interacciones y formas de organización de los agentes, los cuales, a su vez, están llamados a incidir de vuelta sobre estos elementos (Van Marrewijk y Van den Ende, 2018). Pero también se encuentran análisis de relaciones radiales en la sociología rural: el estudio de la vida campesina, p. e., exige tomar en consideración el acceso que los diferentes actores sociales tienen a los recursos naturales de su zona (Sevilla, 2006). Por otra parte, las relaciones angulares (H-A) aparecen frecuentemente en los análisis de sociología agraria, en donde recursos económicos como las cabezas de ganado, las gallinas, etc., de una familia campesina, son de primera importancia a la hora de estudiar sus dinámicas de reproducción social y sus “estrategias de sobrevivencia” (Allub y Guzmán, 2000).

sobre las que operar: la antropología se ocupa de formaciones sociales preestatales, tribales o “primitivas”; la economía política se centra en las formaciones sociales que constituyen los diferentes sectores de la economía (aunque muchas veces ella trabaja más con números que con individuos); la politología se concentra en agrupaciones al interior de las instituciones políticas (ministerios, secretarías, gobernaciones, etc.); la historia social se ocupa de totalidades sociales pretéritas a través de *reliquias* de ellas en el presente (Bueno, 1978b); y la sociología, como he dicho, se ocupa de totalidades sociales modernas, de preferencia cuando ellas no pertenecen a campos sociales ajenos (me refiero, p. e., a familias, movimientos sociales, sindicatos, etc.). Por supuesto, las fronteras entre estos campos científicos son en realidad muy *difusas*, y los solapamientos disciplinares resultan siempre inevitables. Esto es así debido a que los individuos humanos siempre pertenecen a más de una totalidad social, y porque esas totalidades sociales son siempre multidimensionales (económicas, políticas, etc., *al mismo tiempo*), razón por la que, en realidad, no existen relaciones sociológicas, económicas, culturales o políticas “*puras*” o “*exentas*”. De ahí que quepa hablar (y se hable) de cosas como “sociología política”, “antropología urbana”, “socioeconomía”, “historia económica”, etc. No obstante, es obvio que existe al menos una cierta independencia entre una y otra disciplina: de no ser así, ellas serían indistinguibles y los debates sobre sus diferencias ni siquiera existirían.

En definitiva, el asunto es que los individuos humanos se asocian, se organizan, cooperan, se enfrentan, etc., y la sociología estudia esas formas de relacionamiento que establecen dichos individuos (entre ellos, pero también con terceras entidades), pero siempre a través de *operaciones* que han de pasar, o bien por el trato en primera persona con los sujetos de estudio (mediante encuestas, entrevistas, observaciones...), o bien por el trato con estructuras matemáticas u otros materiales impersonales que, de alguna manera, incorporen formalmente las conductas, percepciones o *datos* objetivos sobre esos sujetos. Generalmente ambos tipos de operaciones se conjugan (esto es lo que sucede, p. e., cuando se levanta línea base en una población: primero hay que encuestar a las personas, preguntarles qué piensan sobre determinados asuntos, cómo viven, a qué se dedican, cuántos ingresos perciben, etc., pero luego se deben construir tablas estadísticas que incorporen los datos recabados, y recurrir a materiales extrasociológicos para ensayar explicaciones sobre las regularidades e irregularidades estadísticas que se encuentren), pero otras veces se opera únicamente con estructuras matemáticas: Durkheim (2012), por ejemplo, no trató directamente con ningún individuo para realizar su célebre estudio sobre el suicidio; lo que hizo fue aplicar un análisis multivariado a *fuentes estadísticas*

secundarias sobre suicidio, recurriendo, además, a materiales cualitativos sobre organizaciones sociales y adscripciones religiosas (Tarrés, 2013: 47).

La sociología diseña y aplica encuestas; identifica actores clave dentro de poblados; entrevista agentes relevantes para su investigación; clasifica a los individuos según sus ingresos, según su identidad sexo-genérica, según su raza, según su pertenencia étnica...; intenta retrodecir comportamientos y tendencias sociales; compara fenómenos sociales; suma, multiplica, resta y divide datos; construye matrices; utiliza paquetes de *software* estadístico para elaborar gráficos, regresiones, etc.; realiza observación participante de grupos sociales y toma apuntes de lo que observa; hace promedios de horas de ocio, de trabajo doméstico, de cuidados familiares, etc.; elabora correlaciones entre variables, etc.

Es decir, el quehacer fundamental de la sociología consiste en estudiar totalidades sociales a través de *operaciones* que involucran directamente a los individuos que pertenecen (o que están asociados) a dichas totalidades, pero también a través de operaciones con objetos matemáticos (siempre y cuando “incorporen” de algún modo actividades humanas), recurriendo además (casi siempre) a materiales extrasociológicos como son los estudios antropológicos, politológicos, filosóficos, etc.

En suma, la sociología es una ciencia humana que se ocupa de estudiar *totalidades sociales*, o, si se prefiere, es una ciencia humana que estudia *individuos* en la medida en que estos pertenecen a *totalidades sociales*. El objeto de la sociología, por tanto, son las personas, y no unas comunicaciones flotantes.

Cuando Luhmann define a la sociología como un “sistema parcial del sistema-parcial-ciencia” (2006b: 893-894), y entiende a la observación sociológica como un episodio de autognosis de la sociedad, esto es, como la observación (o conocimiento) de la sociedad que se autoobserva (o se autoconoce), está, simplemente, defendiendo lo indefendible. No hay ningún fundamento empírico para tal idea. La sociología es el estudio de unas totalidades sociales por parte de una persona o grupo de personas que (normalmente) los investigan “desde fuera”. Cosa, por lo demás, que también es cierta para el resto de ciencias humanas: ellas son “ciencias de lo humano particular desde lo humano particular” (Bueno, 1978a: 17). Según me parece, la supuesta reflexividad cognitiva del “todo” aplicándose al “todo” que postula Luhmann, no es más que una idea vacía.

Dicho sea de paso, el motivo para estas afirmaciones que acabo de hacer no responden a un humanismo trasnochado o a unos supuestos prejuicios antropocentristas (como pretende Luhmann), sino, como hemos visto, a motivos estrictamente gnoseológicos. *De facto*, lo que la sociología estudia (a través de operaciones muy variadas) son seres humanos. Y *de facto*, esos individuos forman

parte de totalidades que, a su vez, constituyen diferentes sociedades geográficamente delimitadas (Bueno, 1991).

Por último, Luhmann no hizo sociología, con lo cual, no tiene sentido llamarlo “sociólogo”. Lo que Luhmann hizo fue filosofía; pero una filosofía, en mi opinión, bastante pobre y muy poco conectada con la sociología (o con otras ciencias sociales) para ser una filosofía *social*. En efecto, la única conexión de la teoría luhmanniana con la sociología radica en que la reflexión filosófica de Luhmann es una “*metateorización*” sobre ciertos conceptos propios de la disciplina sociológica: *sistemas sociales, sociedad, comunicación, evolución social*, etc. Según George Ritzer, Shanyang Zhao y Jim Murphy, “metateoría” es un estudio de segundo orden, es decir, un estudio de otro estudio o conjunto de estudios. En palabras de los autores: “Dejemos que *S* denote una determinada materia de estudio. El estudio de *S* constituye un estudio de primer orden, *S*₁, y el estudio de *S*₁ constituye un estudio de segundo orden, *S*₂” (2001: 113; traducción propia). Pues bien, como hemos visto a lo largo de este capítulo, los estudios propiamente *sociológicos* son estudios de *primer orden*, y los estudios sobre las teorías que resultan en el nivel de primer orden (esto es, los estudios de *segundo orden*) son, por su parte, estudios *filosóficos*.

Por tanto, resulta obvio que la teoría de Luhmann es, en este sentido, una *metateoría*. Pero si lo pensamos bien, la teoría luhmanniana es metateórica, no tanto respecto de estudios sociológicos de primer orden, *sino respecto de otras metateorías*: la epistemología biológica de Maturana y Varela, la cibernética de Heinz von Foerster, la fenomenología de Husserl, el idealismo kantiano y neokantiano, etc. Por tanto, la teoría de Luhmann, desde esta perspectiva, *está doblemente alejada de la realidad (social)*: no dice conexión a la *materia del campo sociológico*, pero tampoco dice mayor relación a los estudios propiamente sociológicos, sino que se construye, fundamentalmente, metateorizando sobre estudios ajenos a la sociología. En efecto, la única teoría “sociológica” sobre la que Luhmann metateorizó *in extenso* es la teoría de Parsons, pero como es bien sabido, la obra de Parsons, asimismo, es más metateórica que otra cosa.

Por lo demás, hay que decir que la metateorización (siempre filosófica) es ineludible, y esto no sólo para la sociología, sino para todas las disciplinas científicas (o de cualquier otro tipo). Los físicos, por poner un caso, también hacen filosofía cuando, p. e., hablan de la *teoría del todo*, del *multiverso*, de las *fluctuaciones cuánticas*, etc. (Madrid, 2018a: 10). Pero también el que no sabe nada de laboratorios, investigaciones o libros hace filosofía (ya no *académica*, claro está; pero sí *mundana*). En realidad, todos (*sin excepción*) razonamos de acuerdo a ideas filosóficas que defendemos o rechazamos en nuestro diario vivir. El cristiano que nunca ha leído

teología o filosofía, tiene, por ejemplo, una ontología dualista (materia/espíritu). Y el científico que cree que la filosofía ha muerto, y que el único conocimiento que vale es el de las ciencias, tiene, asimismo una filosofía: el positivismo.

La filosofía es algo inevitable, solamente que unos saben razonar filosóficamente y otros no. De aquí se sigue que, dado que la filosofía es ineludible, tenemos solamente dos opciones: o aprendemos a hacer filosofía, o hacemos mala filosofía sin darnos cuenta. Diríamos, por tanto, que un filósofo académico puede elegir no hacer sociología, pero un sociólogo no puede elegir no hacer filosofía. Por lo que más vale que el sociólogo haga buena filosofía, porque una mala filosofía, como es evidente, puede entorpecer mucho la práctica científica.

Ahora bien, ¿en qué consiste la “mala filosofía”? En alejarse de los conocimientos de “primer orden” y en razonar de manera hipostática. Mientras más se aleja una filosofía de las cosas *mismas*, es decir, de la materia de los campos científicos, técnicos, etc., menos valiosa y más pobre resulta. Y del mismo modo, mientras más incurre una filosofía en hipostatizaciones, menos plausible y más disparatada resulta. Pero como hemos visto, esto es *precisamente* lo que sucede con la filosofía de Luhmann: ella es una filosofía claramente hipostática y decididamente alejada de la realidad.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos visto que la teoría de Luhmann está plagada de dificultades, y, al final del cuarto capítulo, hemos sugerido que el motivo de esta problematicidad reside, sobre todo, en las *hipóstasis* y en el *olvido de la materia* en los que nuestro autor incurre. Sin embargo, debo decir que los problemas que han sido analizados en este trabajo son sólo algunos de los muchos que se pueden encontrar en la inmensa obra del alemán, por lo que, en realidad, nuestro trabajo de “enjuiciamiento crítico” se queda corto ante lo prolífico del quehacer académico de Luhmann. No obstante, es más que seguro que los principales problemas de esta propuesta son los que precisamente hemos tenido ocasión de tratar aquí. Dicho esto, parece conveniente, antes de cerrar este trabajo, volver a formular cada uno de estos problemas a modo de resumen de las conclusiones obtenidas:

En primer lugar, la teoría del conocimiento de Luhmann cae en un idealismo excesivo e insostenible, cortando toda relación entre el conocimiento y la realidad, sustituyendo caprichosamente a los organismos cognoscentes por su famosa triada de sistemas “autopoieticos y autorreferenciales”, y desechando la verdad de los hechos como supuesta ingenuidad realista, sin siquiera entrar en discusión *seria* con ningún autor realista.

En segundo lugar, la ontología social del alemán fracasa en explicar cómo es que las comunicaciones se “autoproducen”, y fracasa, asimismo, en demostrar que el sentido puede ser procesado o constituido al margen de las mentes humanas; con lo cual, resulta evidente que estamos ante una teoría, en lo esencial, falsa.

En tercer lugar, podemos decir, al menos desde las coordenadas gnoseológicas de la teoría del cierre categorial, que la contribución efectiva de la teoría luhmanniana a la sociología es prácticamente nula, pues Luhmann se queda corto en su empresa de definir a la disciplina y a su objeto, y porque sus conceptos, como es obvio, son demasiado abstractos como para ser directamente operativos en investigaciones empíricas (o al menos en investigaciones empíricas de índole cuantitativa)⁷¹.

⁷¹ No veo cómo podría hacerse sociología cuantitativa desde el marco categorial de Luhmann. Según me parece, si uno fuera a hacer investigación empírica *inspirado* en la teoría de Luhmann, esta necesariamente tendría que ser cualitativa, pues, evidentemente, la *herramienta metodológica* sería la “observación de segundo orden” y el *objeto de investigación* sería la “comunicación”; no hay más opciones. No obstante, de todos modos resulta difícil imaginar cómo sería una investigación cualitativa luhmanniana, pues los métodos cualitativos en ciencias sociales se enmarcan en un paradigma que entiende que los investigadores son sujetos estudiando a otros sujetos y que la realidad social es independiente de los científicos sociales; ideas que, por su parte, Luhmann rechaza. Por consiguiente, si acaso es posible una investigación “empírica” que sea *pura y estrictamente* luhmanniana, esta no podría consistir en

En cuarto lugar, Luhmann no nos dice nada sobre cómo *son* las cosas, sino que se limita a decirnos la manera en la que a él se le antojan. Es justamente en esto en lo que consiste su “*desontologización de la realidad*”: en sustituir las consideraciones ontológicas y científicas, por la fenomenología y la especulación idealista. Pero esto, como hemos visto, resulta en una arquitectura teórica *innecesariamente complicada* que tiene demasiados inconvenientes para encajar sus piezas.

Además, la obra de Luhmann, como hemos podido observar, está plagada de galimatías, abusos terminológicos y derivas conceptuales. Como decía el sociólogo Bernd Hornung:

Aunque se pueden encontrar definiciones en los escritos de Luhmann, incluso en abundancia, estos son, más bien, conceptos enteros y no definiciones concisas en el sentido científico y matemático habitual ... se podría decir que las definiciones o conceptos de Luhmann no parecen ser precisos, inequívocos o, más especialmente, estables. Es decir, parecen estar formulados para el momento y el contexto actual, cambiando tan sólo unas páginas más adelante (2006: 188; traducción propia)⁷².

Pero en fin, dado que ni la tesis de la clausura autorreferencial del conocimiento, ni la tesis de la autopoiesis de los sistemas vivos, psíquicos y sociales, se sostiene; el resto del edificio teórico de Luhmann, según me parece, cae por su propio peso. *Ex falso quodlibet*.

nada más que en una investigación fenomenológica e interpretativa enfocada en las configuraciones de *sentido* que, según esta perspectiva, constituyen la realidad social. Investigación, además, que sería absolutamente ininteligible para los no iniciados en la doctrina luhmanniana. Así, el “sociólogo luhmanniano” sería, o bien un ensayista (filosófico) de escritorio *à la* Luhmann, o bien un reformulador esotérico de investigaciones al estilo de los sociólogos fenomenológicos (shützianos) o de los etnometodólogos. En definitiva, el sociólogo luhmanniano, por definición, es incapaz de investigar (científicamente) grandes problemas sociales como la carrera geopolítica de las potencias primermundistas, la sobrepoblación, etc., y es incapaz, asimismo, de construir o someter a prueba modelos matemáticos de totalidades sociales (Bunge, 1999a: 114).

⁷² Contrario a lo que sugiere esta cita, no *todos los conceptos de Luhmann* son inestables y cambiantes. En realidad, una gran parte de los conceptos de Luhmann se mantienen siempre iguales (al menos en lo que se refiere a la teoría del último Luhmann): sentido, organización, complejidad, etc. Sin embargo, si bien es cierto que tales conceptos mantienen su identidad en términos temporales, la mayor parte de ellos son, como hemos visto, internamente inestables. Por poner un ejemplo: no cabe duda de que el concepto de “organización” mantiene su identidad en la teoría luhmanniana, pero este es un término internamente inconsistente, pues se define como un sistema social que se reproduce a través de decisiones tomadas por miembros de la organización, pero los miembros de la organización deben ser decididos para contar como tales miembros.

Dicho esto, no cabe la menor duda de que la inteligencia de Niklas Luhmann fue de inmensas proporciones, así como de inmensas proporciones es su vasta obra. A mi juicio, el problema de Luhmann fue, más bien, “de principio”, en el sentido de que, a pesar de sus extraordinarias capacidades, empezó su camino siguiendo unas coordenadas teóricas erróneas y, sencillamente, nunca fue capaz de corregirse. Circunstancia que, por otra parte, no tiene nada de extraño en el terreno filosófico; por eso decía el Padre Feijoo:

Apenas hubo error grande que no fuese producción de ingenio sobresaliente. Por eso dijo bien Cicerón, que no se puede imaginar algún disparate tan absurdo, que no lo haya dicho ya algún Filósofo. La sutileza es tan antojadiza de la novedad, que si no la rige el buen juicio, no hay quimera que no abrace (Feijoo, 1777: 193).

BIBLIOGRAFÍA

Allub, L. y Guzmán, L. (2000). Las estrategias de sobrevivencia de pequeños productores rurales en Jáchal, San Juan, Argentina. *Estudios sociológicos. Volumen 18, Número 1*. pp. 125-165.

Alvargonzález, D. (1989). Ciencia y materialismo cultural. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Alvargonzález, D. (1992). Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas. En: VV. AA. La filosofía de Gustavo Bueno. (pp. 127-154). Editorial Complutense de Madrid.

Alvargonzález, D. (1996). El darwinismo visto desde el materialismo filosófico. *El Basilisco (segunda época). Número 20*. pp. 3-46.

Alvargonzález, D. (2019, 25 de noviembre). Modos y dimensiones de la idea de ser [conferencia]. Escuela de filosofía de Oviedo. Curso de filosofía 2019-2020. Oviedo, España. <https://www.youtube.com/watch?v=uFw1KBoiVDA>

Aquino, Tomás de. (2001). Suma de teología (Tomo I). Biblioteca de Autores Cristianos.

Aristóteles. (2011). Obra completa (II tomos). Gredos.

Arnoldi, J. (2001). Niklas Luhmann: an introduction. *Theory, culture & society. Volumen 18, Número 1*. pp. 1-13.

Bateson, G. (1972). Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology. Jason Aronson Inc.

Benedek, T. (2015). The term 'Sense' in Niklas Luhmann's theory. *Belvedere Meridionale. Volumen 27, Número 1*. pp. 126-133.

Bhaskar, R. (2008). A realist theory of science. Routledge.

Bourdieu, P. (1997). Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Anagrama.

Brassier, R. (2001). Alien Theory: The Decline of Materialism in the Name of Matter [Tesis doctoral, Universidad de Warwick]. Repositorio institucional: <http://webcat.warwick.ac.uk/record=b1374421~S15>

Bueno, G. (1972). Ensayos materialistas. Taurus.

Bueno, G. (1978a). En torno al concepto de “Ciencias humanas”. La distinción entre metodologías α -operatorias y β -operatorias. *El basilisco (primera época)*. Número 2. pp. 12-46.

Bueno, G. (1978b). Reliquias y Relatos: construcción del concepto de «Historia fenoménica». *El basilisco (primera época)*. Número 1. pp. 5-16.

Bueno, G. (1989). La Teoría de la Esfera y el Descubrimiento de América. *El basilisco (segunda época)*. Número 1. pp. 3-32.

Bueno, G. (1991). Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”. Biblioteca Riojana.

Bueno, G. (1992-1993). Teoría del cierre categorial (Vols. 1-5). Pentalfa.

Bueno, G. (1995a). ¿Qué es la ciencia? Pentalfa.

Bueno, G. (1995b). ¿Qué es la filosofía? Pentalfa.

Bueno, G. (1995c). Sobre la Idea de Dialéctica y sus figuras. *El Basilisco (segunda época)*. Número 19. pp. 41-50.

Bueno, G. (1995d). Principios de una teoría filosófico política materialista [Monográfico digital]. Repositorio: <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt001.htm>

Bueno, G. (1999). Predicables de la identidad. *El basilisco (segunda época)*. Número 25. pp. 3-30.

Bueno, G. (2014/1996). El mito de la cultura. Carpio Editores.

- Bueno, G. (2016). El ego trascendental. Pentalfa.
- Bunge, M. (1999a). Las ciencias sociales en discusión: una perspectiva filosófica. Editorial Sudamericana.
- Bunge, M. (1999b). Sistemas sociales y filosofía. Editorial Sudamericana.
- Bunge, M. (2000). La relación entre la sociología y la filosofía. Editorial EDAF.
- Bunge, M. (2005). Buscar la filosofía en las ciencias sociales. Siglo XXI.
- Bunge, M. (2009). Tratado de Filosofía (Volumen II). *Semántica II: Interpretación y verdad*. Gedisa.
- Bunge, M. (2011). Tratado de Filosofía (Volumen III). *Ontología I: El moblaje del mundo*. Gedisa.
- Camprubí, L. (2016a). La naturaleza no existe: conservacionismos y relaciones internacionales en Doñana. *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura. Volúmen 192, Número 781 (a344)*. pp. 1-16.
- Camprubí, L. (2016b). Percepción, ciencia e historia. *Studia Iberica et Americana. Volumen 3*. pp. 21-44.
- Carnap, R. (1950). Logical foundations of probability. University of Chicago Press.
- Castro, E. (2019). Realismo poscontinental: Ontología y epistemología para el siglo XXI [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio institucional: <https://eprints.ucm.es/51271/>
- Cayetano. (2005/1498). Tratado sobre la analogía de los nombres. Biblioteca de Filosofía en español.
- Christis, J. (2001). Luhmann's theory of knowledge: beyond realism and constructivism? *Soziale Systeme, Volumen 7, Número 2*. pp. 328-349.

Corsi, G., Esposito, E. y Baraldi, C. (1996). GLU: glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann. Universidad Iberoamericana.

Descartes, R. (1989/1644). Sobre los principios de la filosofía. Gredos.

Diéguez, A. (2009). Sistemas cognitivos y representaciones mentales desde la perspectiva evolucionista. *Contrastes. Suplemento. Número 14*. pp. 201-223.

Durkheim, E. (2012/1897). El suicidio. Akal.

Edgerton, S. (1984). Galileo, Florentine "Disegno" and the "Strange Spottedness" of the Moon. *Art Journal, Volumen 44, Número 3*. pp. 225-232.

Eigen, M. y Schuster, P. (1979). The hypercycle. Springer.

Elder-Vass, D. (2007). Luhmann and emergentism: competing paradigms for social systems theory? *Philosophy of the Social Sciences. Volumen 37, Número 4*. pp. 408-432.

Evans, P. y Rauch, J. (2007). La burocracia y el crecimiento: un análisis transversal entre naciones de los efectos de las estructuras estatales «weberianas» en el crecimiento económico. En: Evans, P. (autor). *Instituciones y desarrollo en la era de la globalización neoliberal*. (pp. 67-96). ILSA.

Farías, I. y Ossandón, J. (2006). Recontextualizando Luhmann. Lineamientos para una lectura contemporánea. En: Farías, I. y Ossandón, J. (eds.). *Observando sistemas. Nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann*. (pp. 17-54). RIL editores; Fundación Soles.

Feijoo, B. (1777/1729). Teatro crítico universal (Tomo III). *Discurso noveno: Racionalidad de los brutos*. Real Compañía de Impresores y Libreros.

Ferraris, M. (2012). Manifiesto del nuevo realismo. Ariadna Ediciones.

Fuchs, C. (2002). Concepts of social self-organization. *INTAS Project: Human strategies in complexity. Número 4*. pp. 1-66.

Galindo, J. (2006). La Teoría Sistémica de la Sociedad de Niklas Luhmann: Alcances y Límites. En: Luhmann, N. (Autor). La sociedad de la sociedad. (pp. XXIII-XLV). Herder.

García, J. M. (2016). Presentación. En: Luhmann, N. (autor). Distinciones directrices. (pp. 9-26). Centro de Investigaciones Sociológicas.

Gracia di Rienzo, A. y Primero, G. (2019). El concepto de materia en los sistemas filosóficos de Gustavo Bueno y Mario Bunge. *Scientia in verba. Volumen 3*. pp. 1-32.

Gumbrecht, H. (2012). "Old Europe" and "the sociologist". How does Niklas Luhmann relate to philosophical tradition? *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação-E-Compós. Volumen 15, Número 3*. pp. 1-14.

Gutiérrez, R. (2014). La verdad en los sistemas sociales: una mirada desde Niklas Luhmann [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana]. Repositorio institucional: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/15994>

Heider, F. (1926). Ding und Medium. *Symposion, Número 1*. pp. 109-157.

Heintz, B. (2004). Emergenz und Reduktion: Neue Perspektiven auf das Mikro-Makro-Problem. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Volumen 56, Número 1*. pp. 1-31.

Hornung, B. (2006). The theoretical context and foundations of Luhmann's legal and political sociology. En: King, M. y Thornhill, C. (eds). *Luhmann on Law and Politics*. (pp. 187-216). Hart Publishing.

Hume, D. (1992). Tratado de la naturaleza humana. Tecnos.

Husserl, E. (1996). Meditaciones cartesianas. Fondo de cultura económica.

Izuzquiza, I. (1990). La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo. Anthropos.

Kant, I. (2009). Crítica de la razón pura. Fondo de cultura económica.

Kitcher, P. (2001). Real Realism: The Galilean Strategy. *The Philosophical Review*. Volumen 110, Número 2. pp. 151-197.

Lewkow, L. (2006). Constructivismo y empirismo: el carácter ad-hoc de la "realidad" en los Grundriß luhmannianos. *A Parte Rei: revista de filosofía*. Número 46. pp. 1-10.

Lewkow, L. (2009a). Experiencia y estructuras sociales en la teoría de Niklas Luhmann. *Actas de las V Jornadas de Jóvenes Investigadores, Instituto de Investigaciones Gino Germani-Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires*. pp. 1-15.

Lewkow, L. (2009b). Niklas Luhmann como crítico de la fenomenología de la intencionalidad: intersubjetividad y doble contingencia. *A Parte Rei: revista de filosofía* Número 64. pp. 1-8.

Lewkow, L. (2012). Luhmann como intérprete de Husserl: el problema del sentido. *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*. Volumen 34, Número 2. pp. 163-188.

Lewkow, L. (2014). Aspectos sociológicos del concepto de percepción en la teoría de sistemas sociales. *Revista Mad*. Número 31. pp. 29-45.

Lewkow, L. (2017a). Luhmann, intérprete de Husserl. El observador observado. Miño y Dávila Editores.

Lewkow, L. (2017b). Nación y sociedad-mundo en la teoría de Niklas Luhmann y algunos de sus continuadores. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*. Número 72. pp. 202-231.

Locke, J. (1999). Ensayo sobre el entendimiento humano. Fondo de cultura económica.

Luhmann, N. (1990a). The autopoiesis of social systems. En: *Essays on self-reference*. (pp. 1-20). Columbia University Press.

Luhmann, N. (1990b). The cognitive program of constructivism and a reality that remains unknown. En: Krohn, W., Küppers, G., & Nowotny, H (Eds.) *Selforganization. Portrait of a scientific revolution*. (pp. 64-85). Springer Science + Business Media Dordrecht.

Luhmann, N. (1992). Wer kennt Wil Martens? Eine Anmerkung zum Problem der Emergenz sozialer Systeme. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Volumen 44, Número 1*. pp. 139–42.

Luhmann, N. (1996/1990). La ciencia de la sociedad. Universidad Iberoamericana.

Luhmann, N. (1997/1988). El conocimiento como construcción. *Metapolítica: una mirada limpia de la política. Volumen 2*. pp. 167-182.

Luhmann, N. (1998a/1982). Complejidad y Modernidad. De la unidad a la diferencia. Trotta.

Luhmann, N. (1998b/1984). Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general. Anthropos.

Luhmann, N. (2000/1996). La realidad de los medios de masas. Anthropos.

Luhmann, N. (2002). Einführung in die Systemtheorie. Carl-Auer-Systeme.

Luhmann, N. (2006a/1991). Sociología del riesgo. Universidad Iberoamericana.

Luhmann, N. (2006b/1997). La sociedad de la sociedad. Herder.

Luhmann, N. (2008). Die Autopoiesis des Bewußtseins. En: Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch. (pp. 55–108). VS Verlag.

Luhmann, N. (2010/2000). Organización y decisión. Herder.

Luhmann, N. (2011/1996). El concepto de riesgo. En: Beriain, J. (Comp). Las consecuencias perversas de la modernidad. (pp. 123-154). Anthropos.

Madrid, C. (2018a). Filosofía de la cosmología. Hombres, teoremas y leyes naturales. Pentalfa.

Madrid, C. (2018b). Respuesta a un crítico de la teoría del cierre. *El catoblepas. Número 183*. p. 2.

Mahner, M. y Bunge, M. (2000) Fundamentos de biofilosofía. Siglo XXI.

Mascareño, A. (2016). La incompletitud de la autopoiesis: Irritación, codificación y crisis. *Metapolítica. Volumen 20, Número 92*. pp. 26-35.

Maturana, H. & Varela, F. (1980). Autopoiesis and cognition: The Realization of the Living. Reidel.

Maturana, H. & Varela, F. (1994). De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo. Editorial Universitaria.

Maturana, H. & Varela, F. (2003/1984). El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano. Lumen.

Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press.

Mingers, J. (1991). The cognitive theories of Maturana and Varela. *Systems Practice. Volumen 4, Número 4*. pp. 319-338.

Mingers, J. (1990). The philosophical implications of Maturana's cognitive theories. *Systems Practice. Volumen 3, Número 6*. pp. 569-584.

Mingers, J. (2002). Can social systems be autopoietic? Assessing Luhmann's social theory. *The Sociological Review. Volumen 50, Número 2*. pp. 278-299.

Moeller, H. G. (2006). Luhmann explained: from souls to systems. Open Court.

Moeller, H. G. (2012). The radical Luhmann. Columbia University Press.

Morales, F. (2012). Ciencia, conocimiento y sistemas autorreferenciales: la propuesta epistemológica de Niklas Luhmann [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Ecuador]. Repositorio institucional:
<http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/4638>

Morales, F. (2017). ¿Quién soy yo? Reflexiones teórico-sistémicas acerca de la identidad individual. *Theorein. Revista de Ciencias Sociales. Volumen 1, Número 1*. pp. 15-31.

Nola, R. (2003). 'Naked before Reality; Skinless before the Absolute'. *Science & Education. Volumen 12*. pp. 131-166.

Ongay, I. (2007). Notas sobre la Teoría de la esencia de Gustavo Bueno. *El catoblepas. Número 59*. pág. 9.

Ongay, I. (2010, 29 de noviembre). El cierre categorial de la Etología I [conferencia]. Escuela de filosofía de Oviedo. Curso de filosofía 2010-2011. Oviedo, España. https://www.youtube.com/watch?v=JpQtVu_MoME

Ongay, I. (2011). El cerebro no nos engaña. *El catoblepas. Número 118*. pág. 14.

Ortiz, A. (2016). Niklas Luhmann: teoría emergente de los sistemas sociales. Distribbooks Editores.

Pérez Jara, J. (2008). De la Física a la Metafísica: cuestiones sobre Teología Natural, Mecánica Cuántica y Cosmología. *El catoblepas. Número 72*. pág. 1.

Pérez Jara, J. (2014). La filosofía de Bertrand Russell. Pentalfa.

Pérez Álvarez, M. (2011). El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura. Alianza Editorial.

Platón. (1981-1999). Diálogos (Volúmenes 1-8). Gredos.

Rasch, W. (1991). Theories of Complexity, Complexities of Theory: Habermas, Luhmann, and the Study of Social Systems. *German studies review. Volumen 14, Número 1*. pp. 65-83.

Rasch, W. (2012). Luhmann's ontology. *Revue internationale de philosophie*. pp. 85-104.

Ritzer, G., Zhao, S. y Murphy, J. (2001). Metatheorizing in sociology. The basic parameters and the potential contributions of postmodernism. En: Turner, J. H. (ed). *Handbook of sociological theory*. (pp. 113-134). Springer Science + Business Media.

Rodríguez, D. y Torres, J. (2003). Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana. *Sociologías, Año 5, Número 9*. pp. 106-140.

Sevilla, E. (2006). *De la sociología rural a la agroecología*. Icaria Editorial.

Sánchez, J-E. (1991). *Espacio, economía y sociedad*. Siglo XXI.

Spencer-Brown, G. (1979). *Laws of form*. E. P. Dutton.

Schwartz, S. (2009). *Visual perception: A clinical orientation*. McGraw-Hill

Tarrés, M. L. (2013). Lo cualitativo como tradición. En: Tarrés, María Luisa (coord.). *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. (pp. 37-59). El Colegio de México; FLACSO.

Thyssen, O. (2004). Luhmann and Epistemology. *Cybernetics and Human Knowing. Volumen 11, Número 1*. pp. 7-22.

Thyssen, O. (2005). The invisibility of the organization. *Ephemera. Volumen 5, Número 3*. pp. 519-536.

Torres, J. (1998). Nota a la versión en lengua castellana. En: Luhmann, N. (autor). *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. (pp. 13-25). Anthropos.

Vallespín, F. (1995). Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política. En: Vallespín, F. (Comp.). *Historia de la Teoría Política I*. (pp. 19-52). Alianza Editorial.

Van Marrewijk, A. y Van den Ende, L. (2018). Changing academic work-places: the introduction of open-plan offices in universities.

Viskovatoff, A. (1999). Foundations of Niklas Luhmann's Theory of Social Systems. *Philosophy of the Social Sciences. Volumen 29, Número 4*. pp. 481-516.

von Bertalanffy, L. (1976). *Teoría general de sistemas*. Fondo de Cultura Económica.

von Foerster, H. (1979). Cybernetics of cybernetics. En: Krippendorff, K (Ed). Communication and Control in Society. (pp. 5-8). Gordon and Breach.

von Foerster, H. (2003). On constructing a reality. En: Understanding understanding: essays on cybernetics and cognition. (pp. 211-228). Springer.

Wan, P.Y. (2011). Reframing the social: Emergentist systemism and social theory. Ashgate.