# Por fin, Luhmann

Posted on 1 de noviembre de 1997 by José Mª García Blanco

A principios de los setenta, la onda expansiva de la primavera del 68 hacía que en el mundo de la teoría social el nombre de Alemania se asociara casi exclusivamente con la Escuela de Francfort (bien para criticarla, bien para alabarla). Sólo la polémica entablada por el gran epígeno de la Escuela, Habermas, con un sociólogo por entonces casi desconocido internacionalmente, llamado Niklas Luhmann, dio noticia de la existencia en Alemania de otros pensadores sociales dignos de atención. Promocionado por Helmut Schelsky (un sociólogo tan interesante e importante en la Alemania de la posguerra como poco conocido fuera de ésta) y discípulo heterodoxo de Talcott Parsons, Niklas Luhmann se había convertido en el santo y seña de la que pronto iba a ser la más relevante Facultad de Sociología de Alemania (creada precisamente bajo la dirección de Schelsky): la de Bielefeld.

La por entonces ya bastante extensa obra de Luhmann se inscribía en una muy alemana y frecuentemente criticada tradición: la de la «gran teoría». Bajo dicha inspiración, la teoría social de Luhmann se construye sobre la base de una crítica del saber establecido. De ahí que su primer gran libro (1970), en el que se reunieron los artículos más importantes que había escrito a lo largo de los años sesenta, lo titulara *Soziologische Aufklärung* (Ilustración sociológica). Sin embargo, el punto de vista desde el que tal crítica estaba formulada no era el de la Ilustración racionalista, que pretendía la instauración del reino de la razón entre los hombres, pues lo que Luhmann perseguía mostrar era qué podía verse si se observaban el mundo y la sociedad a partir de la distinción entre sistema y ambiente.

Según Luhmann, todo sistema (desde una célula hasta la más sofisticada arquitectura social) se constituye y mantiene como una unidad diferenciada respecto de un ambiente que siempre ofrece más posibilidades existenciales de las que él puede materializar en cada momento. Luhmann entiende que esta asimetría sólo puede formularse con proposiciones sobre el sistema y el ambiente como unidades. En su opinión, esto exige un concepto que dé cuenta de la unidad de lo múltiple, y a tal efecto utiliza duplicadamente el concepto de complejidad; es decir, lo aplica al sistema en cada caso referido y a su correspondiente ambiente. La asimetría entre sistema y ambiente queda así conceptualizada como una diferencia entre dos estados de cosas complejos, como diferencial de complejidad, ya que el ambiente es siempre más complejo que el sistema. Este diferencial de complejidad es el problema fundamental de la teoría sistémica de Luhmann, y en cuanto tal pasa a ocupar el lugar tradicionalmente reservado, en la vieja teoría de sistemas y en el funcionalismo clásico, a las antiguas fórmulas problemáticas de la conservación, el equilibrio y la estabilidad del

sistema.

La complejidad así entendida significa selectividad forzosa; da cuenta de la necesidad que tiene todo sistema, en cada uno de sus actos existenciales, de excluir diversas posibilidades para poder realizar alguna. Por ello, la estabilidad de los sistemas ha de ser necesariamente dinámica, abierta a una constante comparación y búsqueda de alternativas, lo que obliga al análisis sistémico a utilizar como método fundamental el análisis funcional –un análisis cuyo punto de referencia último es, por tanto, el problema de la complejidad–. De ahí la preeminencia que Luhmann da en su teoría a las funciones –como síntesis de una serie de posibilidades; puntos de vista para la comparación de lo existente con otras posibilidades existenciales– sobre las estructuras –que son sólo auxilios selectivos, aunque ciertamente importantes, pues representan una primera selección que le proporciona al sistema un marco reducido (y por ello operativamente más manejable) de complejidad–. Esta preeminencia se refleja en la denominación que inicialmente dio a su teoría como «teoría funcional-estructural», para diferenciarla de la «estructural-funcional» de su maestro Parsons.

Conciencias (mentes o almas) y unidades sociales sólo se especifican dentro de este esquema general por ser sistemas que operan por (o en el) medio del «sentido». El «sentido» es para Luhmann sólo una forma más potente, evolutivamente surgida, de procesar la complejidad: aquella en la que toda experiencia está sometida a una diferencia entre lo actualmente dado y el horizonte de posibilidades que surge a partir de ello. Por tanto, «tener sentido» significa que alguna de estas posibilidades enlazables puede y tiene que ser seleccionada como actualidad subsiguiente del sistema, puesto que lo que en un momento dado es actual en él, en virtud del propio dinamismo sistémico ha de ser abandonado, se desvanece. Pero tal selección no soluciona de manera definitiva el problema, pues la alternativa que ella actualiza vuelve a poner al sistema, de nuevo, ante otro horizonte de posibilidades, por lo que no hace más que dar curso a un proceso que se alimenta a sí mismo. Es por ello que los sistemas que operan con (o en el medio del) «sentido» experimentan el mundo y todo lo que en él hacen como contingente, esto es, como algo que puede ser o no ser.

Esta representación del «sentido» como una articulación de un problema común a cualquier tipo de sistema (el de la complejidad), es uno de los aspectos centrales de la ruptura radical con la tradicional separación entre humanidades y ciencias (o entre «ciencias del espíritu» y «ciencias de la naturaleza») que representa la teoría social de Luhmann. En ésta, dicha separación queda reducida, simplemente, a una distinción entre la «vida» (y sus presupuestos físicos) y el «sentido» como niveles diferentes de construcción sistémica.

Esta última proposición representó, justamente, el centro de la crítica con la que Habermas

inició la polémica que hizo dar a Luhmann el «salto a la fama» –como muestra de ello baste un dato: del libro *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* (Teoría de la sociedad o tecnología de la sociedad: ¿qué ofrece la investigación sistémica?), donde se recoge la polémica, se vendieron más de treinta mil ejemplares en pocos años, lo que representa todo un hito para un texto teorético «duro» como era éste–. La crítica de Habermas se cifró, básicamente, en que la interpretación sistémica hecha por Luhmann del concepto de «sentido» en realidad no representa el fundamento de una nueva teoría de la sociedad, sino que lo es sólo de una «tecnología social»; es decir, de una expresión extremadamente depurada de la conciencia tecnológica, que permite convertir en problemas «técnicos» (relativos a la complejidad y su manejo) las cuestiones «prácticas» de la existencia humana y la vida social (encarnadas tradicionalmente en conceptos como el de «sentido», «acción», «sujeto» e «intersubjetividad»). Por su parte, Luhmann atribuyó a la ética discursiva orientada hacia el consenso de Habermas el carácter de una respuesta desesperada e inadecuada desde una perspectiva ilustrada clásica al complejo mundo de la modernidad tardía.

Pero esta polémica, más allá de este sentido estrictamente teorético-social, fue vivida en Alemania realmente como una disputa político-cultural, que se suponía reflejaba la oposición entre la «nueva izquierda» (Francfort/Habermas) y lo que se entendía como la expresión cultural de las tendencias «neoconservadoras» alemanas (Bielefeld/Luhmann).

En la segunda mitad de los setenta, la obra de Luhmann entra en una segunda etapa, cuyo eje es la revisión del concepto de sistema. De acuerdo con las ideas hasta entonces dominantes en la teoría general de sistemas, Luhmann había entendido estos últimos como realidades «abiertas». Se suponía que los sistemas necesitaban mantener un constante intercambio no sólo de energía sino también de información con el ambiente para poder subsistir como unidades ordenadas dentro de éste. Expresada sucintamente, podemos decir que esta concepción abierta describía a los sistemas como transformadores de *inputs* en *outputs* conforme a una función procesadora.

En un paso posterior, los modelos *input/output* fueron asumiendo que un sistema puede utilizar sus propios *outputs* como *inputs.* Desarrollos más avanzados de estos modelos terminaron por «internalizar» este proceso de retroalimentación. Ello significó el reconocimiento de que para la constitución del sistema y su correspondiente complejidad es necesario que éste sea operativa e informativamente cerrado. Un fundamento teórico para ello puede residir en entender que el crecimiento del número y la variedad de las operaciones posibles para un sistema (o sea, el incremento de su complejidad operativa) sólo es factible si éste renuncia a una completa y constante relación de todas ellas entre sí. Esto, evidentemente, presupone ya una selección (en el plano de las estructuras sistémicas) de las

relaciones entre las operaciones elementales. Pero a través de tal selección (estructural) lo que se selecciona es algo más que una mera relación entre algo así como componentes ya dados o preexistentes del sistema. Por medio de ella también es seleccionado realmente lo que en un preciso momento es elemento o no del sistema, ya que sólo en la medida en que algo puede ser relacionado con los elementos precedentes del sistema puede acreditarse en éste como subsiguiente y renovada operación elemental suya.

Como puede verse, esta nueva concepción implica que, para determinar e identificar sus operaciones elementales, los sistemas se orientan, recursiva o autorreferencialmente, hacia el entramado que forman sus propias operaciones elementales, que en este sentido puede decirse que se reproducen a sí mismas. Es por ello que Luhmann hablará a partir de entonces de la «autopoiesis» como el concepto angular de su teoría de los sistemas sociales. El concepto de «poiesis», tomado en sentido restringido, es la producción de una obra por parte de un sistema; el añadido «auto» especifica que la obra es el sistema mismo. Ahora bien, es preciso dejar muy claro que hablar de sistemas autopoiéticos no significa referirse a realidades aisladas o autosuficientes, ni implica la negación (por el contrario: conlleva la afirmación) de la existencia de intensas relaciones causales (materiales y energéticas) entre un sistema y su ambiente.

De acuerdo con estas ideas, Luhmann entiende que los sistemas vivos se basan en la reproducción autopoiética de la vida, los sistemas psíquicos en la de la conciencia y los sistemas sociales en la de la comunicación. Por lo tanto, los sistemas de conciencia no son sistemas vivos, ni los sistemas sociales son sistemas de conciencia, pero cada uno de ellos presume al otro como parte de su ambiente. Todos ellos son sistemas dinámicos y capaces de combinar cierre (operativo e informativo) con apertura (causal); pero, teniendo en cuenta que están basados en diferentes operaciones elementales, no pueden ser parte de un sistema autopoiético englobante, como el «cosmos» de Platón o el «espíritu» de Hegel.

Una consecuencia muy importante de este «giro autopoiético» –que proporciona al discurso luhmanniano un marco teórico de referencia mucho más rico y sólido– es la superación de lo que Luhmann ha denominado como «el prejuicio humanista» de la teoría social occidental. Si cada tipo de sistema autopoiético configura un específico nivel de orden, toda teorización en términos de sistemas tendrá que elegir una específica referencia sistémica, e independientemente de la que escoja (la vida, la conciencia o la comunicación), la unidad del ser humano –dado que éste es un conglomerado de empíricos procesos sistémicos y de idealizaciones culturales– será cortada transversalmente. Ciertamente, tal y como hacemos en nuestra vida cotidiana, podemos seguir observando a los seres humanos como entidades unitarias que operan en un determinado contexto o entorno, pero entonces –dice Luhmann– debemos reconocer que ésta no es una perspectiva que nos permita entender cómo operan

la vida, la conciencia y la comunicación. Hacer esto significa renunciar de antemano a alcanzar el nivel de complejidad cognitiva que requiere el complejo mundo moderno, y Luhmann cree que esto es algo que, si bien puede hacerse y se hace en la vida cotidiana, no debe en cambio hacerse en la teoría social, para la que dicho «prejuicio» representa un «obstáculo epistemológico» de primera magnitud.

Así, por ejemplo, afirmar que la sociedad consiste de seres humanos o de relaciones entre ellos es tanto como decir que ella es un conjunto de hechos biológicos y psicológicos, lo que comporta construir un concepto inmanejable para la teoría sociológica. ¿Cómo puede entenderse esto?, se pregunta Luhmann: ¿es que la sociedad consiste acaso de brazos y piernas, ideas y enzimas? ¿Le corta el peluquero el pelo a la sociedad cuando me lo corta a mí? ¿Necesita la sociedad insulina cuando la precisa un diabético? ¿Qué tipo de operación caracteriza a la sociedad, si a ella pertenece tanto la química celular como la alquimia de la represión de lo inconsciente?

Además, nuestra experiencia actual con fenómenos como los riesgos ecológicos y tecnológicos que comportan el crecimiento económico y el desarrollo científico-técnico; la creciente volatilidad de una economía cada vez más internacionalizada; el contraste entre la aceleración del cambio estructural en unas partes del planeta con el retraso y estancamiento en otras; la emergencia de nuevas y más enquistadas formas de exclusión social; la crisis de un Estado de bienestar que, pese a todo, parece ser una irrenunciable adquisición evolutiva; la explosión demográfica; así como otros muchos fenómenos y procesos sociales contemporáneos que podrían añadirse sin gran esfuerzo a esta lista: ¿pueden ser satisfactoriamente explicados reduciéndolos a los seres humanos como unidades –o sea, considerados como «sujetos»– y a sus «acciones»?

Luhmann cree que la respuesta a esta pregunta no puede ser otra que un rotundo no. Según él, la capacitación de la sociología para hacer frente a esta complejidad y volatilidad crecientes de la sociedad contemporánea requiere el referirse a otras cosas, ante todo a la sociedad como un sistema que engloba toda la comunicación posible y, más en concreto, a su moderna forma de diferenciación funcional, con sus consecuencias positivas (creciente capacidad de realización y aprendizaje de sistemas funcionales como la ciencia, la economía o la sanidad y sus correspondientes organizaciones, posibilidad de aspirar a la igualación de las oportunidades vitales; liberación de las ataduras estamentales para definir estilos de vida; etc.) y negativas (imposibilidad de centralizar efectivamente las relaciones de la sociedad con su medio ambiente y de los diversos sistemas funcionales entre sí en alguno de éstos en especial –por ejemplo, la política–; pérdida de la eficacia aseguradora de instituciones funcionalmente redundantes como familias y morales; efectos discriminadores en el plano personal y territorial de sistemas funcionales crecientemente autónomos y mundializados,

etc.).

La tercera fase de la obra de Luhmann, que se inicia en la segunda mitad de los años ochenta, mantiene intacta la nueva perspectiva sistémica establecida en la segunda fase, pero ahora entendiéndola como un caso aplicado de una metaperspectiva. El presupuesto fundamental de dicha metaperspectiva es que todo aquello que puede ser observado y analizado lo es con ayuda de una distinción. Sólo distinguiendo es posible indicar, lo que significa que todo lo indicado o referido lo es, en realidad, como uno de los lados de una distinción. En su caso, como hemos visto, Luhmann opera con la distinción sistema/ambiente; más precisamente aún: como sociólogo que es, opera con la distinción entre sistema de la sociedad y mundo no social, en cuyo segundo lado (el del «mundo no social») se incluye todo aquello que no sirve inmediatamente a la reproducción de la comunicación y de los límites de la sociedad como sistema que engloba toda la comunicación posible.

Esta metaperspectiva observacional le permite a Luhmann tematizar no sólo lo distinguido –en su caso: un sistema, por un lado, y su ambiente, por el otro–, sino también la distinción misma. Desde ella es posible ver que la distinción en cada caso utilizada no se encuentra dentro de sí misma, o sea, en ninguno de sus lados: ¡es el «tercero excluido» por ella misma! Y esto significa que toda observación, en la medida en que ha de emplear una distinción, tiene un «punto ciego». Si quiere indicar algo, un observador no puede indicar a la vez la distinción que sirve de base a su indicación, ya que entonces privaría de fundamento a ésta. Pero un observador adicional, o el mismo observador posteriormente, si observa qué distinción fue utilizada (o utilizó él mismo anteriormente), sí puede realizar dicha indicación. Por lo tanto, en el plano de la «observación de segundo orden» es posible distinguir distinciones, y con ello ver (gracias a una nueva distinción) que uno no ve (cuando indica) que no ve (la distinción gracias a la cual puede indicar).

Ahora bien, tampoco el «observador de segundo orden» puede escapar a la necesidad de utilizar distinciones para observar otras observaciones (sean ellas ajenas o propias). El concepto de «observación de segundo orden», por consiguiente, está constituido «autológicamente»: está obligado a aplicar sus conclusiones a sí mismo. Precisamente por eso cree Luhmann que dicho concepto puede reclamar para sí la herencia de la Ilustración y proseguir su empresa, pero bajo la firma de unas categorías mucho más abstractas que la de la razón y, por ello, dotadas de mayor poder disolvente: las de «autorreferencia» y «autopoiesis».

Esta empresa «neoilustradora» tiene su punto fundamental de apoyo en la proposición de que, si bien desde el punto de vista operativo todo sistema está enclavado en un ambiente y depende del mismo –a pesar de reproducir sus propias operaciones exclusivamente a través

de un entramado recursivo de las mismas–, desde el punto de vista cognitivo (y, por tanto, informativo) un sistema sólo atiende a sus propias distinciones. La elección de una distinción para observar nunca puede ser determinada por el ambiente. Dado que éste no contiene distinción alguna, ella es siempre construcción del sistema. Así, por ejemplo, toda observación que emplee la distinción temporal antes/después en combinación con la de causa/efecto, con el fin de introducir orden (analítico o pragmático) en una serie delimitada de acontecimientos, no será otra cosa que una construcción vinculada a estas distinciones, que son obra de un observador, al que siempre se puede preguntar por qué se orienta por ellas y no por otras.

Luhmann cree que esta metaperspectiva presupone un nuevo concepto de cognición, mucho más amplio que el tradicionalmente restringido a lo que se conoce como «teoría del conocimiento». Según él, en campos fenoménicos tan diversos como el biológico, el psíquico y el social, e incluso en el de las máquinas, operan sistemas que discriminan –o sea, distinguen– y por tanto «observan». En este sentido, aquellos sistemas a los que comúnmente identificamos (diferenciamos) como «actores» o «agentes» serían también «observadores», y su única especificidad residiría en su capacidad de discriminar con ayuda de fines o preferencias. De este modo, Luhmann propone una fusión de las teorías de la observación (de primer y segundo orden) con las de sistemas, que incluiría a las tradicionales teorías del conocimiento. En virtud de ello, el concepto de sujeto –con independencia de que se entiende trascendental, antropológica o psicológicamente– resulta disuelto, y su puesto pasa a ser ocupado por diversos sistemas autorreferenciales, lo que obliga a tener que indicar siempre con precisión qué referencia sistémica es la mentada en el caso, así como cuáles son las operaciones y distinciones típicas para el sistema de referencia.

Como sociólogo que es, Luhmann sostiene que esta concepción constructivista y «desubjetivizada» de los fenómenos cognitivos no tiene un sustento exclusivamente epistemológico, puesto que, en último término, remite a la configuración de la sociedad moderna como un sistema social funcionalmente diferenciado. Si ésta puede ser así descrita, sus sistemas parciales (economía, ciencia, política, etc.) han de ser entendidos como subsistemas que, no obstante su alto grado de interdependencia, son autorreferenciales y operativamente cerrados –esto es, sistemas que se distinguen a sí mismos de su ambiente (social y no social) con ayuda, sobre todo, de un código binario (pagar/no pagar, verdadero/falso, gobierno/oposición, etc.)–.

La diferenciación funcional, pues, libera el distinguir, en el sentido de desvincularlo de cualquier forma social universal. En virtud de ello, Luhmann cree que los supuestos de las teorías convencionales del conocimiento han de ser revisados, en especial aquel de índole ontológico que presupone que todos los observadores se hallan frente a una realidad

susceptible de ser captada de forma concordante, de manera que sólo hay que controlar y corregir los posibles errores. En lugar de tal supuesto, Luhmann sostiene que ahora han de ponerse y desarrollarse formas descriptivas provistas de un índice, con el cual se explicita desde qué sistema se observan la sociedad y/o el mundo.

En la sociedad funcionalmente diferenciada, por consiguiente, no sólo hay que renunciar a la «dominación», sino también a toda «autoridad» como medio de imponer descripciones unívocas y fundamentadas «racionalmente». Este diagnóstico de la modernidad tiene evidentes semejanzas con el más familiar conjunto de problemas y proposiciones abordados bajo la denominación general de «posmodernismo», por lo que parece perfectamente legítimo preguntarse qué ventaja reporta el fundirlos en el marco de una metaperspectiva que fusione la nueva teoría autorreferencial y autopoiética de sistemas con la lógica de la observación de segundo orden. O, dicho con otras palabras, ¿qué puede realmente ofrecer esta metaperspectiva luhmanniana, más allá de una recomendación a conformarnos con aceptar, más o menos resignadamente, la filosofía del *anything goes*?

Como ha señalado con notable acierto y sutileza Eva M. Knodt en su prólogo a la edición inglesa de *Soziale Systeme* (*Social Systems,* Stanford University Press, 1995, pág. xxxvi), no hay una respuesta sencilla para esta cuestión. En todo caso, si hay una diferencia significativa entre el diagnóstico luhmanniano de la modernidad y el discurso contemporáneo del posmodernismo, Knodt cree que habría que buscarla en el rigor con que la teoría elaborada por Luhmann analiza y asume las consecuencias de la modernización –y *no* porque la sociedad en la que vivimos le parezca el mejor de todos los mundos posibles, sino porque cree que aceptar sin nostalgia las limitaciones estructurales de la modernidad es una condición previa, y posiblemente la única vía, para encontrar soluciones creativas a sus problemas–. A ello cabría añadir, en mi opinión, que el constructivismo de Luhmann más que permitir incluso invita a producir lo que podríamos denominar «autovinculaciones neoilustradas»; es decir: dada la necesidad de elegir una distinción, y a la vista de los efectos vinculantes que –según muestra la observación de segundo orden– ello tiene para un observador, Luhmann cree que éste ha de atender a las consecuencias observacionales (y eventualmente prácticas) que resultan de haber elegido una determinada y, con ello, excluido otras muchas.

Pues bien, gracias a un ambicioso y arriesgado proyecto de Anthropos Editorial, por fin podrán los lectores españoles acceder a esta no sólo compleja y provocadora sino también innovadora y potente teoría social, de cuyas producciones literarias hasta ahora sólo se disponía en castellano de versiones escasas y, salvo excepciones, bastante inadecuadamente traducidas.

El programa de Anthropos incluye, además, trabajos representativos de las tres mencionadas fases identificables en la obra de Luhmann. De la primera de ellas se nos ofrece el libro titulado *Confianza,* uno de los primeros trabajos importantes del gran sociólogo alemán (1968), en el que éste analiza de forma muy original la confianza como un mecanismo de aprendizaje no psíquico sino social, y en cuanto tal decisivo para la constitución y funcionamiento de los sistemas sociales.

Publicado en la transición de la primera a la segunda etapa (1975), *Poder* es un buen ejemplo del carácter rupturista e innovador del pensamiento de Luhmann. Apartándose de prácticamente toda la tradición sociológica y politológica, e inspirándose críticamente en una idea de su maestro Parsons, Luhmann analiza el poder como un «medio de comunicación simbólicamente generalizado», cuya función es conseguir una (en sí misma bastante improbable) aceptación social de exigencias ajenas de conducta. Desde esta perspectiva, Luhmann realiza una demoledora crítica de las «teorías clásicas del poder», procediendo además a comparar este último con otros medios, especializados en la misma función pero en ámbitos o constelaciones comunicativas diferentes, tales como el dinero, el amor o la verdad.

El volumen *Organización y decisiones. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, reúne dos artículos de temáticas muy diferenciadas que pertenecen a la segunda fase de la obra luhmanniana.

El primero de ellos *(Organización ydecisión)* es un artículo publicado en 1981, que tiene por objeto a las organizaciones como un tipo especial de sistema social. Su especificidad residiría en que la participación en él está protegida por una regla formal de pertenencia –es decir, por un conjunto de condiciones explícitamente formuladas, que han de ser acatadas también explícitamente (para entrar) y continuamente observadas (para permanecer)–. Gracias a esta regla, las actividades vinculadas a la condición de miembro (y en cuanto tal permanentemente exigibles por la organización) se diferencian de aquellas otras que (internas o externas a la organización) no lo están con una nitidez mucho mayor que en cualquier otro tipo de sistema social. Esto obliga a los miembros a perfilar sus conductas comunicativas mucho más en términos de decisiones que de meras acciones. Las condiciones sociales que permiten la emergencia y difusión de las organizaciones, así como las consecuencias positivas (elevada capacidad de realización e innovación, mayor plasticidad y planificabilidad, elevado potencial para la complejidad comunicativa, etc.) y negativas (motivación a la participación no implica automáticamente motivación al rendimiento, compleja relación entre relaciones formales e informales, *stress* decisorio y consiguiente riesgo de burocratización, problemas y límites de la planificación y la democratización, etc.) que se derivan de esta condición de sistemas sociales especializados

en la toma de decisiones, son después analizadas con unos niveles de agudeza y penetración muy superiores a los de las sociologías y psicologías de la organización al uso.

Por su parte, el segundo de los artículos incluidos en este volumen *(Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo)* es el primer trabajo en el que Luhmann expuso de un modo acabado, aunque sumario, su conceptualización autopoiética del mundo social. Y lo hizo en un cierto tono de confrontación con la entonces (hablamos de 1982) recién aparecida *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas. Tras exponer la tesis del cierre autopoiético de lo social en torno a la comunicación, Luhmann expone una segunda tesis no menos importante para su teoría: que la comunicación no tiene un fin. Y esto significa, ante todo, que la comunicación no apunta necesariamente al consenso. Ella conduce siempre a la cuestión crítica de si una información expresada y comprendida será aceptada o rechazada. En consecuencia, Luhmann sostiene que la teoría de la racionalidad de la acción comunicativa, al construirse justamente sobre la premisa de que la comunicación busca el consenso, es falsa ya en el plano empírico. También es posible comunicarse para manifestar disconformidad, y no hay fundamento alguno para considerar más racional la búsqueda del consenso que la del disenso. Es más, si bien la comunicación es imposible sin algún consenso, igualmente lo es (y sobre todo lo es su evolución) sin algún disenso.

El más importante (aunque también el más voluminoso y complejo) de los libros de Luhmann ya editados por Anthropos es *La ciencia de la sociedad.* Publicado en Alemania en 1990, este libro es sin duda el trabajo que mejor expresa las inquietudes, objetivos y resultados de la mencionada tercera fase de su obra. En el contexto de su teoría general de los sistemas autopoiéticos, Luhmann no se limita –como hace la sociología de la ciencia convencional– a considerar las condiciones y condicionantes sociales del quehacer científico moderno, sino que analiza éste como un sistema funcional de la sociedad moderna; es decir, como un sistema de comunicación que se ha diferenciado del resto de los procesos comunicativos como un ámbito operativamente cerrado y especializado en discriminar en y para la sociedad lo que es verdadero de lo que no lo es. De esta manera, Luhmann pone en contacto la teoría de la diferenciación funcional con las actuales teorías del conocimiento. Y el resultado de ello es una contribución a la teoría de la sociedad moderna, pero también una clarificación rigurosa y detallada de qué concepción cognitiva y epistemológica produce esta sociedad en virtud de su forma característica de diferenciación. Y dicha concepción no es otra que la que afirma que ciencia no es descubrimiento, representación del mundo, tal como éste «es», sino construcción del mismo. Accesoriamente, en el libro podemos encontrar también un análisis de las insuficiencias de las teorías relativistas, pluralistas o posmodernas del conocimiento.

Por último, es preciso anunciar que en los próximos meses dos nuevos libros de Luhmann verán la luz en nuestro país. Por un lado, Anthropos pondrá a disposición de los lectores

españoles una edición revisada de la excelente versión realizada hace ya seis años en México del libro que (junto a los dos monumentales volúmenes recientemente publicados en Suhrkamp bajo el título *Die Gesellschaft der Gesellschaft*) es la pieza maestra de la amplísima obra de Luhmann: *Sistemas sociales.* Publicado originalmente en 1984, en él Luhmann sistematiza su muy personal teorización autorreferencial y autopoiética de la vida social, elaborada durante la mencionada segunda fase de su obra (que tiene aquí su punto culminante); además, a la luz de dicha teorización, pasa revista a los conceptos y temas que conformaron el núcleo de sus primeros trabajos; y, por último; suscita y aborda, de manera preliminar, lo que serán los contenidos centrales de la última etapa de su obra.

Por otro lado, Editorial Trotta está ultimando la publicación de un volumen muy cuidado, en el que se reúnen los más relevantes artículos escritos por Luhmann (durante las fases segunda y tercera de su obra) acerca de tres temas centrales en su teoría sociológica y en el pensamiento social contemporáneo: la sociología y la sociedad, la modernidad y la sociología y el hombre.

---

**Autor:** NIKLAS LUHMANN
**Autor-2:** NIKLAS LUHMANN
**Autor-3:** NIKLAS LUHMANN
**Autor-4:** NIKLAS LUHMANN
**Edicion:** Editorial Anthropos y Universidad Iberoamericana, Barcelona.
**Edicion-2:** Editorial Anthropos y Universidad Iberoamericana, Barcelona.
**Edicion-3:** Editorial Anthropos y Universidad Iberoamericana, Barcelona.
**Edicion-4:** Editorial Anthropos y Universidad Iberoamericana, Barcelona.
**Titulo:** La ciencia de la sociedad
**Titulo-2:** Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo
**Titulo-3:** Confianza
**Titulo-4:** Poder
**Traduccion-2:** Trad. de Darío Rodríguez
**Traduccion-3:** Trad. de Amada Flores
**Traduccion-4:** Trad. de Luz Mónica Talbot