

EL OXIMORÓN SOCIAL: LA *UNIDAD MÚLTIPLE* EN LAS SOCIEDADES MODERNAS AVANZADAS

Jose txo Beriain

“La cultura no es otra cosa que la devota y ordenadora, por no decir benéfica, incorporación de lo monstruoso y de lo sombrío en el culto de lo divino.”

THOMAS MANN, *Doktor Faustus*

La descripción dominante de las sociedades modernas avanzadas se realiza en torno a la diferenciación funcional como principio de estructuración social. Según Niklas Luhmann el esquematismo catalizador del proceso de diferenciación se puede explicar con arreglo a la diferencia: «sistema/entorno». La sociedad aparece según éste criterio como *unitas múltiple*¹. No obstante, cabe una descripción compensatoria de las sociedades modernas avanzadas, también desde el enfoque lumaniano, si tomamos en consideración las consecuencias no pretendidas del proceso de diferenciación social, es decir, si el punto de partida es el entorno de los sistemas, el todo deviene relevante no en la autoreferencialidad de los subsistemas sino *en la copresencia del entorno*, en la sociedad, como el sistema más omniabarcante de las comunicaciones posibles, y en el entorno natural, que es considerado como externalidad no social. El riesgo, la contingencia, la seguridad ontológica y la angustia (*Angst*) constituyen los substitutos no funcionales de una concepción holista de la sociedad².

1. Niklas Luhmann piensa que Durkheim y Parsons sobrevaloraron la existencia y necesidad de «compromisos de valor compartidos»¹ en las sociedades modernas. Luhmann es escéptico sobre los intentos de criticar la sociedad moderna sobre la base de ideales preburgueses tales como la «cohesión moral-emocional» y la

1. T. PARSONS, *The Systems of Modern Societies*, Englewood Cliffs 1971, p. 14.

«solidaridad social»² «La sociedad moderna no es nada semejante a una *perfecta communitas* que confiere la autorealización completa a sus afortunados miembros. Más bien, es una red comunicativa altamente abstracta que define poco más que condiciones extremadamente vagas para compatibilizar las orientaciones internas de los diferentes dominios sociales».³ Luhmann no afirma que toda necesidad de consenso haya desaparecido, sino que deberíamos hacer frente al hecho de que el consenso básico en torno a metas y normas del más alto orden es ya altamente improbable y que, en cualquier caso, la sociedad ha devenido *demasiado compleja* para garantizar su unidad a través de creencias comunes.⁴ En contraste con Durkheim que postuló que la unidad de las sociedades complejas se sustentaba además de en una integración funcional por diferenciación, en una «solidaridad», en un «consenso cívico-moral» sobre «lo bueno», Luhmann piensa que la integración de las sociedades modernas es posible sobre la base -menos sobrecargada de pretensiones de legitimación- de la aceptación general de una disyunción entre lo bueno y lo malo. Los miembros de las sociedades modernas no *deben (Sollen)* mostrar un acuerdo sobre lo bueno, sino que *deben (Sollen)* aceptar series dicotómicas o «ideas directrices» más abstractas como lo correcto y lo incorrecto, lo legal y lo ilegal, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, lo auténtico y lo inauténtico, etc. Luhmann busca alternativas funcionales a la integración normativa para hacer frente a un problema más amplio que según él afecta a la *autoproducción* y a la *autoorganización* de las sociedades modernas en contextos de contingencia y riesgo.⁵ Los miembros de las sociedades altamente diferenciadas no deben (Sollen) mostrar un acuerdo sobre lo bueno, sino sobre «lo justo-equitativo».

Luhmann introduce una gramática profunda para redefinir la diferenciación estructural de esferas sociales a través de un *nuevo paradigma* teórico de análisis sociológico estructurado en torno a la *diferencia sistema y entorno*.⁶ Sin la

2. E. DURKHEIM, *La División del Trabajo Social*, Madrid, 1982, p. 269.

3. S. HOLMES; CH. LARMORE, Translation's Introduction to N. LUHMANN'S *The Differentiation of Society*, Nova York, 1982, XVIII; CH. LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, Nova York, 1987, p. 129; N. LUHMANN, *Essays on Selfreference*, Nova York, 1190, p. 86-89.

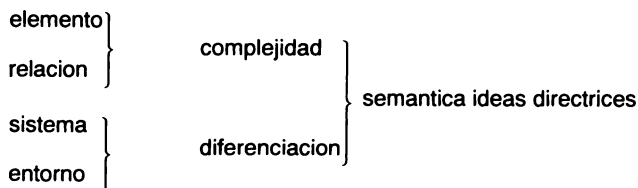
4. N. LUHMANN, *Paradigm Lost: Uber Die Ethische Reflexion Der Moral*, F/M, 1989; Críticos de esta posición son J. HABERMAS, *Faktizität Und Geltung*, F/m, 1992 y J. RAWLS, *Political Liberalism*, Nova York, 1993.

5. J. HABERMAS, a diferencia de Luhmann, al distinguir una realidad social en dos niveles, afirma que la «solidaridad moral» anclada en un mundo de la vida racionalizado (por ejemplo expresada en el «patriotismo constitucional») es *previa* a la racionalidad económica que emana del mercado y a la racionalidad político-administrativa y a cualquier tutela mítico-religiosa para alcanzar una «sociedad bien ordenada», pero «justa y buena».

6. N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, F/M, 1984, p. 35 (y siguientes) y especialmente en «System und Umwelt» (p. 242-286). Para una exposición de la epistemología y estructura conceptual luhmaniana se puede consultar la excelente monografía de I. IZÚQUIZA, *La*

diferencia en relación al entorno ni siquiera existiría la autoreferencia, pues la diferencia es la condición de posibilidad y de realidad para las funciones de las operaciones autoreferenciales, así el mantenimiento del *límite* (*boundary maintenance*) significa el mantenimiento del sistema.⁷ Luhmann concibe la diferenciación sistémica como «reduplicación, dentro de un sistema, de la diferencia entre un sistema y su entorno».⁸ Un sistema es la *forma* de una distinción que posee dos lados: el sistema (como el *adentro* de la forma) y el entorno (como el *afuera* de la forma). *Sólo* los dos lados conjuntamente constituyen la distinción, la forma. La diferencia entre sistema y entorno constituye la forma del sistema. Existen dos clases de entorno: el entorno común a todos los subsistemas y un entorno interno separado para cada sistema. Así, por ejemplo, el sistema económico tiene como entorno externo otros sistemas sociales tales como el sistema político, el sistema legal, el sistema cultural, etc., pero dentro de su espacio social, en el mercado, a su vez se diferencian dos subsistemas como son el lado de la oferta y el lado de la demanda, así como los mercados de bienes y de capital que operan como entornos asimétricos el uno para el otro. Hay que distinguir la diferencia sistema/entorno de otra diferencia, asimismo constitutiva: la diferencia elemento/relación.

De la misma manera que no existen sistemas sin entorno, tampoco existen elementos sin conexión relacional, ni relaciones sin elementos. A modo de ejemplo, en el primer caso podemos hablar de las habitaciones de la casa, de una *diferenciación sistémica*; mientras que en el segundo caso podemos hablar de los ladrillos, las vigas, los clavos, etc., en definitiva, de *complejidad sistémica*.⁹ La semántica de este proceso de diferenciación la podemos expresar gráficamente de la siguiente forma:



Sociedad Sin Hombres, Barcelona, 1990. En últimos escritos, LUHMANN siguiendo a G.S. BROWN (*Laws Of Form*, London, 1971) habla de una *re-entry* como de una autopoiesis social en la forma de una diferenciación entre sistema/entorno, dentro de los sistemas sociales (Ver: *Essays on Selfreference*, Nova York, 1990, p. 12).

7. Un artículo que ayuda a comprender esta idea es: N.LUHMANN «Territorial Borders as Systems Boundaries» en R.STRASSOLDO; G.DELLI-ZOTTI [ed.] *Cooperation and Conflict in Border Areas*, Millano, 1982, p. 235-244.

8. Un artículo que ayuda a comprender esta idea es: N.LUHMANN «Territorial Borders as Systems Boundaries» en R.STRASSOLDO; G.DELLI-ZOTTI [ed.] *Cooperation and Conflict in Border Areas*, Millano, 1982, p. 235-244.

9. N.LUHMANN, *Soziale Systeme*, p. 41; *Gesellschaftstruktur un Semantik*, F/M, 1981, p. 34.

La función de la diferenciación sistemática puede ser descrita como un *incremento de selectividad*, esto es, como un incremento en las posibilidades disponibles de elección o de variación. Las sociedades (al menos las modernas) pueden presuponer un mundo infinito.¹⁰ El concepto y la realidad de la diferenciación son tematizados por Luhmann siguiendo una intuición sociológica de Herbert Spencer sobre la base de un «incremento de la estructura», es decir, de un incremento selectivo de las *relaciones* entre los *elementos* que conforman una determinada estructura (política, económica, etc.,).¹¹ No se concibe la selección como una iniciativa de un sujeto, es una operación «sin sujeto», una operación producida por la existencia de una diferencia. La diferenciación es una forma de hacer posible una mayor selectividad. Esto posibilita, por ejemplo, el que un juez, mientras interroga a los testigos en las consultas previas al juicio, tenga que renunciar o «poner entre paréntesis» otras tantas actividades y roles, como sus creencias religiosas, sus gustos culturales o su identidad de género. La complejidad social adopta su unidad en la forma de una relación: en la relación de recíprocas posibilidades de elementos y órdenes reductivos.¹² En este sentido, podemos entender la complejidad como un «conjunto interrelacionado de elementos en el que ya no es posible que cada elemento se relacione *en cualquier momento con todos* los demás, debido a la limitada capacidad immanente para interconectarlos». ¹³ La complejidad aparece como la necesidad de mantener una conexión *selectiva* de los elementos, o una organización selectiva de la autopoiésis de los sistemas. Es decir, tenemos que distinguir entre la complejidad inabarcable del sistema (o sea de su entorno), que surgiría si se conectase todo con todo, de aquella complejidad que aparece estructurada de una determinada forma. La complejidad del entorno es en principio infinita, mientras que la del sistema, es siempre menor, por lo que debe efectuar una selección.¹⁴ Dicho en otras palabras, la complejidad será una medida o una referencia de la indeterminación o de la falta de información de un sistema para poder comprender y describir completamente su entorno (más complejo) o a sí mismo. Quizás, un ejemplo sirva para ilustrar esto: la reunificación alemana de 1989, de ser un problema «interno» de dos estados alemanes y una nación, es decir, interalemán, pasa a ser un problema «externo» con un entorno interno europeo en el que coexisten otros estados-nación y con un entorno externo internacional mucho más complejo. Para llegar a estas nociones de complejidad

10. N.LUHMANN, *The Differentiation of Society*, p. 231 (y siguientes); H.WILLKE, *Systemtheorie Entwikelter Gesellschaften*, Munich, 1989, p. 32 (y siguientes).

11. N.LUHMANN, *Soziologische Aufklärung*, vol. 2, Opladen, 1975, p. 206; *Soziale Systeme*, p. 45 (y siguientes).

12. N.LUHMANN, *Soziologische...*, p. 207.

13. N.LUHMANN, *Soziale Systeme*, p. 46. El subrayado es mío.

14. N.LUHMANN, *Soziale...*, p. 50, 249.

podemos presuponer un grado de variedad de prismas, de entrelazamientos y consecuencias que pertenecen a un campo de acontecimientos y tomar una escala que va del nivel extremo más bajo de complejidad (el caos, por ejemplo, una molécula de gas o un pequeño grupo anarquista) al nivel más alto de complejidad (supracomplejidad, orden perfecto, por ejemplo, una planificación central omniabarcante, la idea de Dios); en este gradiente de complejidad los sistemas sociales se situarían entre ambos casos extremos ideal-típicos como unidades de *complejidad organizada*: Los sistemas sociales organizan, por una parte, la contingencia insuperable de una entropía completa, y por otra parte, la complejidad insuperable de un orden completo a través de una *determinada selección de las relaciones entre sus elementos*. Sistemas de complejidad organizada surgen cuando a través de la creación de límites contra el caos de sucesos contingentes en el mundo, se originan islas de un orden parcial, y cuando las relaciones entre las partes delimitadas de orden no pueden ser ya más realizadas completamente.¹⁵ Las sociedades modernas funcionalmente diferenciadas se muestran como realidades *policontextuales*, con semánticas directrices policontextuales.¹⁶ La modernidad con su tendencia a la diferenciación no contempla un horizonte en el que una característica no sea esencial, todas lo son. La sociedad moderna comporta una ilimitada variedad de contextos, de clasificaciones, de capas, de ámbitos, de regiones. El universo ya no es «monocontextual», como en la epistemología de Aristóteles. Todo evento, toda estructura no pertenecen ya a la contextura universal de un ser objetivo, sino que conllevan en sí mismos su razón de ser y el germen de producción de nuevas diferenciaciones. Como ejemplo de esta policontextualidad tenemos que dentro del espacio social de los estados-nación modernos se produce una multiplicación de los contextos donde coexisten los diferentes portadores de variadas formas de vida, de una multiculturalidad, en los términos de Ch. Taylor,¹⁷ de diferentes posiciones económicas, de diferentes agentes económicos, de diferentes ofertas gastronómicas, de movilidad psíquica y social, de conductas desviadas diferenciadas, etc. Ya no existe un observador oficialmente reconocido de la sociedad, Dios, el rey, el partido, una secta, sino que existen multitud de observadores y diferentes posibles descripciones de la realidad, todas ellas igualmente legítimas. Un universo policontextual (*compound universe*) contiene una variedad de ámbitos estructurados entorno a una diferencia (sistema/entorno), la cual produce una diferencia¹⁸ por una reduplicación interna del sistema, la autoreferencia de los sistemas sociales tiene un carácter

15. H. WILLKE, *Systemtheorie...*, p. 96-97.

16. P. FUCHS, *Die Erreichbarkeit Der Gesellschaft*, F/M, 1992, p. 43 (y siguientes). G. GÜNTHER, *Life as Policontextuality* en *Beiträge Zur Grundlegung Einer Operation Sfhigen Dialektik*, vol.2, Hamburg, 1979, p. 283-306.

17. Ch. TAYLOR, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, NJ, 1992.

18. G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, 1972, p. 315.

paradójico, ya que es identidad de diferencias, de sistemas y entornos; aquí radica su creatividad sociocultural, en el *tertium non datur* que emerge paradójicamente de esa autoreferencia del sistema. La constitución autoreferencial de los sistemas sociales no significa la propiedad de una parte concreta pensante del alma (Aristóteles) o la estructura de un sujeto «trascendental» (Kant) o una consciencia del yo (Fichte), sino que se refiere a los sistemas autopoieticos en los que los elementos y las relaciones que los componen se producen a sí mismos a través de una red cerrada. En este sentido, un sistema *heterárquico* tienen al lado de su fundamento más alto otro sistema con su fundamento más alto. Cualquiera que sea el fundamento más alto, como totalidad no tiene un fundamento sino también otro al lado (*heteros*).¹⁹ Así se pone de manifiesto con las semánticas directrices²⁰ de algunos sistemas sociales, así, la economía opera de acuerdo al principio de conseguir más beneficios, la política de acuerdo al esquematismo de gobierno y oposición, la ciencia con arreglo a los enunciados o proposiciones verdaderos o falsos, la cultura de acuerdo a unos estilos de vida auténticos o inauténticos.

La *coexistencia heterárquica* de estos principios significa que se ha producido un «desencantamiento de la jerarquía coprincipio de orden»²¹ a través de la autoreferencialidad de los sistemas sociales. En este sentido es la sociedad moderna heterárquicamente estructurada. Los sistemas heterárquicos excluyen la posibilidad de que con un deferencia se produzca una autodescripción constitutiva de la sociedad, no existe una diferencia que haga posible una concepción unitaria (holista) de la sociedad, ninguna caracterización de la sociedad moderna resulta tan acertada como la de ser un conjunto heterárquico.²²

La diferenciación de esferas sociales hace referencia al desarrollo de instituciones y medios generalizados de comunicación que son responsables de su propio ámbito social, y que en cada caso se adaptan a las tareas de *generar opciones* y poner a disposición de los actores sociales criterios de selección entre un número creciente de opciones.²³ Por otra parte, en principio *todos* los actores participan o al menos pueden participar en todos los subsistemas con sus medios especializados de comunicación-dinero, poder, *medios de comunicación de masas*, amor, trabajo asalariado, etc. No existen esferas de funciones socialmente

19. P. FUCHS, *Die Erreichbarkeit...*, p. 61.

20. N. LUHMANN, «Distinctions Directrices» en *Soziologische Aufklärung*, vol.4, Opladen, 1988, p. 13-22.

21. H.WILLKE, *Systemtheorie...*, p. 44-55.

22. P. FUCHS, *Die...*, p. 62; H.Willke, *Systemtheorie...*, p. 118.

23. CL. OFFE, «The Utopia of Zero-Option Modernity», *Praxis International*, vol.71, 1987, p. 5; N. LUHMANN, *The Differentiation of Society*, p. 231.

exclusivas, sino más bien, la tendencia para cada individuo a conectarse con/y a tener acceso a todas las esferas asumiendo que el/ella se acomodan (de forma más o menos tipificada, normalizada) al esquema apropiado, altamente selectivo de instituciones, motivaciones y criterios sociales.

La diferenciación, particularmente, la privatización de la religión²⁴ y la consiguiente emergencia de otros «centros cambiantes» en la modernidad²⁵ hace problemática la concepción de la sociedad articulada en torno a una *conciencia colectiva* religiosamente estructurada. Por otra parte, la separación entre estado y sociedad²⁶ ha socavado la adecuación descriptiva de la sociedad articulada en torno a la vieja *res pública*. El argumento de la *pars pro toto* de Aristóteles ha perdido la plausibilidad que tuvo. El individuo no puede ya más ser definido según el rol de «creyente» o de «hombre político» (ciudadano) porque nadie tiene localizado su *rol-set* exclusivamente dentro de la religión o de la esfera política. Igualmente, la legitimación de la autoridad política no puede ya más ser identificada, como en la tradición clásica, con la reproducción de la sociedad considerada como un todo políticamente estructurado. En la medida en que la política no puede ser apartada de sus funciones con excusas sobre su «esencialidad» dentro de la sociedad, tampoco puede ser plausiblemente interpretada como el «centro», como el «núcleo» de la sociedad. Lo mismo puede afirmarse de la esfera de la economía.²⁷ Si la política se articula en torno a una diferenciación (*separation des puvoirs*)²⁸ dentro de sí misma y despliega un medio

24. N. LUHMANN, *Funktion Der Religion*, F/M, 1977, p. 232; «Die Ausdifferenzierung der Religion» en *Gesellschaftstruktur Und Semantik*, F/M, 1989, vol. 3, p. 259-358.

25. DE. TIRYAKIAN, «THE CHANGING CENTERS OF MODERNITY» en E. COHEN [et al.]. *Comparative Social Dynamics*, Boulder, CO, 1985, p. 131-147.

26. N. LUHMANN, «Die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft» en *Soziologische Aufklärung*, vol.4, Opladen, 1987, p. 67-74.

27. N. LUHMANN, «Die Differenzierung von Politik und Wirtschaft un ihre gesellschaftliche Grundlagen», en *Soziologische...*, p. 32-49.

28. S. HOLMES, «Differenzierung und Arbeitseilung in Denken des Liberalismus» en N.LUHMANN [ed.], *Soziale Diffrenzierung*, Opladen, 1987, p. 21-24.

29. N. LUHMANN, «Kapital und Arbeit» en *Soziale...*

30. N.LUHMANN, *Soziale Systeme*, F/M, 1984, p. 245.

31. N.LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft*, Manuscrito, (Versión Santa Foca) p. 232.

32. P. FUCHS, *Die...*, p. 69.

33. N.LUHMANN, *Soziale Systeme*, p. 495.

34. N.LUHMANN, «Autopoiesis als soziologische Begriff» en H.HAFERKAMP; M.SCHMID [ed.],

de interacción social generalizada, el poder, la economía se organiza alrededor del espacio social del mercado, a su vez diferenciado en dos lógicas de acción colectiva, en torno a la esfera del trabajo y en torno a la esfera del capital.²⁹ Funciona de acuerdo con sus propias reglas (inmanentes) y despliega su específico medio de interacción simbólica generalizada, el dinero.

La diferenciación es una característica universal del mundo social, lo diferente está conectado de alguna manera, ya que no es indiferente. Cada subsistema social con su diferencia central sistema/entorno comporta simultáneamente un adentro y un afuera,³⁰ por tanto, un *límite*. Éste no separa, sino que más bien vincula dos realidades que van juntas. Su unidad radica en que como realidades copresentes se copertenecen de manera diferencial. No existe sistema sin entorno y viceversa. La interacción entre el sistema y el entorno produce una «recurrente construcción de sistemas»,³¹ cuyo resultado es el modelo de la diferencialidad de lo mismo. Existe la unidad de los sistemas, pero existe sólo diversamente.³² Toda unidad es unidad de autoreferencia y referencia externa, así se construye paradójicamente.³³ La sociedad no existe como una unidad de todo/partes, en el sentido de que el todo es siempre más que las partes, como en las concepciones organicistas de la sociedad. La sociedad existe en la medida en que puede resolver la paradoja y la complejidad de una *unitas múltiplex*, en la medida en que los subsistemas pueden reconocer y controlar su diferencia en relación al entorno socialmente interno como sociedad. Cada esfera social se autoconstituye³⁴ en sistema autoreferencial diferenciándose del entorno dentro de una contextura temporal. Existe un tiempo del sistema que debe ser adaptado al tiempo del mundo (del entorno) de acuerdo a la diferencia entre pasado y futuro.³⁵ Sólo unas pocas formas de diferenciación se han manifestado hasta ahora en la evolución, en este caso existe también una «ley de posibilidades limitadas».³⁶ Voy a describir cuatro formas que han alcanzado prominencia:

- 1) La diferenciación *segmentaria* se entiende como la igualdad de todo subsistema social con cualquier otro subsistema en su entorno interno social. En las sociedades arcaicas donde la segmentación es la forma predominante

Sinn Kommunikation und soziale Differenzierung, F /M, 1987, p. 307-25.

35. N.LUHMANN, *Soziale Systeme*, p. 253 (y siguientes).

36. N.LUHMANN, «The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society» en J. ALEXANDER;

de diferenciación social estos principios son el «parentesco», la «edad», el «sexo», la «residencia» o una combinación de ellos.³⁷

- 2) La diferenciación *estratificacional* se entiende como la *desigualdad* de rango de todos los subsistemas. La unidad de la sociedad aparece en este caso como desigualdad, como rango. La igualdad es posible dentro de un nivel. Se introduce el rango como diferencia de los sistemas y se ordena así los sistemas jerárquicamente. Los griegos definen el término *isonomía* como la igualdad de los ciudadanos dentro de un estrato de la sociedad. Estos ciudadanos pretenden representar a la totalidad del sistema. Pero la isonomía dentro del estrato de los ciudadanos presupone la desigualdad con respecto a los otros estratos de la sociedad. La clase de los ciudadanos define su entorno interno de su sociedad por medio de la desigualdad.
- 3) La diferenciación *centro-periferia* opera con la desigualdad en la concentración de oportunidades vitales en torno a determinados posicionamientos espaciales y la creciente reducción de estas oportunidades a medida que se aleja espacialmente de estos núcleos de cristalización comunicativa.
- 4) Con la diferenciación *funcional* la sociedad se produce a través de la selección no arbitraria de funciones que son importantes para la formación de los subsistemas y en la institución de la primacía de una *función* para cualquier sistema específico. Puesto que todas las funciones necesarias tienen que ser realizadas y son independientes, la sociedad no puede conceder primacía absoluta a ninguna de ellas. En las sociedades «modernas» ningún sistema puede pretender «imprudentemente», en principio, autoridad superior sobre otros campos de acción. Una sociedad funcionalmente diferenciada tiende a ser una *sociedad de iguales* en la manera en que conforma un conjunto agregado de entornos para sus subsistemas funcionales.³⁸ Esta es una *sociedad sin centro*. Desde un punto de vista sociológico las sociedades modernas no pueden ser ya caracterizadas como segmentarias o estratificadas sino como funcionalmente diferenciadas. No obstante, la visibilidad de códigos de comunicación no siempre es clara. Resulta confuso comunicarse a través del medio amor y esta comunicación entrecruzarla con la diferencia tener/no tener que remite a la contabilidad económica (prostitución del amor). Alguien puede querer comprar diariamente tabletas para el ardor de estómago porque a él le gusta la farmacéutica. También puede ocurrir que una persona por amor al prójimo compre un auto a un vendedor que le inspira compasión, pero el negocio se realiza en los dos casos con arreglo a una contabilidad económica y no a otra esfera. Estos ejemplos nos ponen de manifiesto que cada subsistema sirve a la función

37. Se puede consultar al respecto : M. FORTES *KINSHIP AND SOCIAL ORDER*, Chicago, 1969, p. 234.

38. N. LUHMANN, *THE DIFFERENTIATION OF SOCIETY*, 1982, P. 236-237.

correspondiente dentro del sistema social global, pero que se pueden producir asimismo paradojas, irritaciones y comunicaciones difusas.

2. La diferenciación sistémica conduce inevitablemente a un incremento de la complejidad del sistema global, pero con esto la diferenciación posibilita también nuevas formas de reducción de complejidad. Cada sistema parcial recibe una parte de la complejidad global, a la que orienta hacia su propia diferencia sistema/entorno, con el objeto de que se pueda reconstruir el sistema global. Así puede el sistema parcial a través de este presupuesto sentirse exonerado ya que muchos requerimientos son realizados en otro lugar. Su dependencia del sistema global es correspondientemente duplicada: él mismo es parte del sistema global y al mismo tiempo depende de su entorno interno, de ahí el doble esquematismo de aumento/reducción de complejidad.³⁹ No obstante, un importante aspecto que conlleva esta teoría sociológica de la modernidad tardía es que en ella el *sentido* comporta una representación de la complejidad, es una forma de dar cuenta de la complejidad bajo la condición inevitable de una selectividad impuesta. El sentido aparece como la diferencia entre la actualidad y la potencialidad, como el núcleo significativo que interpreta y enmarca toda la gramática de la complejidad social, porque sabemos que tenemos más posibilidades de experiencia y acción que pueden ser actualizadas, es decir, nos enfrentamos a la necesidad de *elegir, pero en la elección nos va el riesgo*, la posibilidad de que no ocurra lo esperado o de que ocurra lo no deseado, es decir «lo otro de lo esperado» (*contingencia*). La indeterminación del mundo nos obliga a desplegar una configuración del mundo, un *keying frame* de la experiencia del hombre en el mundo, pero ésta configuración *temporalizada* puede significar que (en los términos de Goethe, Weber y de la *rational choice theory*) queriendo el bien se cree el mal y viceversa, queriendo el mal se cree el bien.⁴⁰ Esto nos lleva a considerar la contingencia y el riesgo como dos elementos centrales de una comprensión sociológica de las sociedades modernas avanzadas.⁴¹

39. N.LUHMANN, *Soziale Systeme*, p. 262.

40. Estas ideas aparecen diseminadas en los siguientes textos de LUHMANN que considero capitales: «Sinn als Grundbegriff der soziologie» en J. HABERMAS; N.LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft Oder Sozialtechnologie*, F/M, 1971, p. 25-100; «Complexity and Meaning» en N.LUHMANN, *Essays on Selfreference*, Nova York, 1990, p. 80-86; *Soziale Systeme*, p. 252.

41. LUHMANN en los últimos años ha redefinido su teoría a la luz de estos conceptos. Así aparece en textos fundamentales como: «Risiko und Gefahr» en *Soziologische Aufklärung*, vol.5, Opladen, 1990, p. 131-170; *Soziologie Des Risikos*, Berlin, 1991, especialmente la introducción y los capítulos 1 y 2; *Beobachtungen Der Moderne*; Opladen, 1992, especialmente el capítulo 3. Para un tratamiento de la contingencia en el contexto de una cultura política liberal son interesantes los textos de R.RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Mass, 1988, cap. 3 y de A. WELLMER, «Wahrheit, Kontingenz und Moderne» en *Die Unversöhnliche Moderne*, F/M, 1993, p. 157-178.

La complejidad, en el sentido mencionado, significa obligación de selección, esta obligación significa contingencia, y contingencia significa riesgo. La diferenciación funcional fragmenta la sociedad en una variedad de subsistemas especializados, parcialmente autónomos, cuya tendencia centrífuga origina el problema de la *unidad* y la *integración* de las sociedades modernas. La positivización de reglas y procedimientos crea, con un exceso de contingencia y la creación de una realidad hipotética, un nuevo riesgo en las sociedades desarrolladas y en conjunto el peligro de que pierdan el control sobre sí mismas. La autoreferencia de los modos de operación de los subsistemas finalmente origina el problema de cómo puede ser superada la lógica propia de cada ámbito y de cómo puede ser conectada con una *idea racional*⁴² del todo. Este tipo de racionalidad "reflexiva" se conseguiría sólo en la medida que no se separe diferenciación y riesgo, desarrollo y riesgo. Un ensayo de Wasily Kandinsky intitulado *Y*⁴³ sirve a Ulrich Beck en su *die erfindung des politischen* (1993) para caracterizar al siglo XIX y a los comienzos del siglo XX hasta 1945 como la época del «ó esto ó lo otro» (Entweder/Oder) (pasado/futuro, capitalismo o comunismo, desarrollo ó barbarie) y a la segunda mitad del siglo XX como la época del y (*Und*) entendido como *depassement* de toda situación dada, como el «más vale más» productivista, como el cambio acelerado en todas las esferas sociales, pero al mismo tiempo el y aparece como juntura, como implicación de tiempos, espacios y situaciones coexistentes. En este sentido, en la modernización occidental (o si se quiere «racionalización occidental» en el sentido de Max Weber) aparecen entrelazados ambos aspectos. En ella comparecen los resultados de un juego de acumulación y explotación entre el trabajo y el capital con la cubierta de una suma positiva presentada como un «pastel creciente», del que deriva al mismo tiempo un juego de suma negativa en torno al «daño colectivo» infringido al grupo, a la sociedad particular y a la sociedad mundial en la forma de destrucción ecológica y riesgos generalizados. Sin estas consideraciones no podemos retener los «beneficios netos» derivados de los efectos de un peligro circular que implica tanto a los que toman decisiones como a los afectados dentro de un proceso de modernización capitalista sin fin⁴⁴. O dicho en los términos de Niklas Luhmann, una modernización «reflexiva» sólo es pensable donde se impliquen las consecuencias no pretendidas con la actividad respectiva de cada uno de los ámbitos sociales diferenciados, como las dos caras de lo social que coexisten problemáticamente. Esto sólo será posible «cuando la sociedad pueda *asumir como propios* los efectos retroactivos de sus acciones sobre el entorno»,⁴⁵ no como externalidades fuera de lo social. La

42. Racional en el sentido de capacidad de desarrollo del todo social de una forma integrada.

43. W.KANDINSKY, *Essays Uber Kunst Und Künstler*, Zürich, 1995.

44. CL. OFFE, «Bindung, Fessel und Bremse» en A.HONNETH [et al.] [ed.], *Zwischenbetrachtungen*, F/M, 1988, p. 742; U.BECK, *Risikogesellschaft*, F/M, 1986, p. 50.

45. LUHMANN, *OKOLOGISCHE KOMMUNIKATION*, Opladen, 1986, p. 247.

problemática en torno al riesgo se pone de manifiesto en que no existe ninguna lógica natural que pueda garantizar que el mejoramiento de las posibilidades de decisión sobre cursos de acción conduzca igualmente a un mejoramiento de las posibilidades de cálculo racional del *riesgo*, ya que éste se representa en una «medida»,⁴⁶ en una determinación limitada del azar según la percepción social del riesgo.⁴⁷ Este azar en las sociedades primitivas adoptaba la forma de una «estructura latente», de un destino cíclico que se manifestaba como una desviación de la normalidad, del orden del mundo social que había que restablecer. En este sentido, las sociedades tribales⁴⁸ amenazadas por un entorno omnipotente luchaban por la supervivencia ofreciendo sacrificios para aplacar la «ira de los dioses». En la Edad Media la categoría fundamental que daba cuenta del éxito en los viajes de ultramar -donde el derecho mercantil asociado a la protección divina tuvo una importante función para asegurar los fletes de ultramar-, en las batallas y en el comercio en las ciudades es la «fortuna». Del «riesgo» como secularización de la «fortuna»⁴⁹ se puede hablar ya en la transición de la baja Edad Media a la Edad moderna temprana. La semántica del riesgo aparece como una «construcción social histórica», cuyo significado procede de lo que la sociedad considera en cada momento como normal y como seguro.⁵⁰ En la modernidad tardía, según Niklas Luhmann, «no existe ninguna conducta libre de riesgo».⁵¹ Cualquier tipo de decisión que se tome sobre cursos de acción conlleva un riesgo. Es más, el no decidir o el posponer algo es ya una decisión y por tanto, comporta riesgo. Podríamos suponer que si no existe una decisión libre de riesgo, la esperanza de más investigación y más conocimiento pudieran conducir del riesgo a la seguridad; pero la experiencia práctica nos muestra lo contrario:

46. «Un azar en nuestra jerga es una amenaza a la gente y a lo que ellos valoran (propiedad, entorno, futuras generaciones, etc.) y el riesgo es una medida del azar». R.W.KATES; J.X.KASPERSON, «Comparative Analysis of Technological Hazards» *Proceedings of the National Academy of Sciences*, p. 80 (1983), 7 o 27-38 (1029).

47. A.WILDAVSKY; K. DRAKE, «Theories of Risk Perception. Who Fears, What and Why», *Daedalus*, p. 119, 4, 1990/41-60; A. WILDAVSKY; H. LÜBBE, [et al.], *Risiko Ist Ein Konstrukt*, F/M, 1992.

48. E.EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, oracles and magic among the azande*, Oxford, 1976, p. 18-23; M.DOUGLAS, *Purity and Danger*, London, 1966.

49. A.GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford, 1990, p. 34.

50. M.DOUGLAS, *Risk and Culture*, Berkeley, CA, 1982; D.DUCLOS, «La construction social du risque», *Revue Française de Sociologie*, p. 28 (1987), p. 17-42; B.B.JOHNSON; V.T.COVELLO [comp.], *The Social and Cultural Construction of Risk Selection and Perception*, Dordrecht, 1987; S.KRIMSKY; D.GOLDING, *Social Theories of Risk*, Wesport, Conn, 1992, p. 83-117; «Hacia una sociedad del riesgo», monográfico, *Revista del Occidente*, Noviembre, p. 150, 1993.

51. N.LUHMANN, *Soziologie Des Risikos*, Berlin, 1991, p. 37.

cuanto más se sabe, más se sabe, que no se sabe, y por tanto, se forma una conciencia del riesgo.⁵² Cuanto más racionalmente se calcula y de forma más compleja se realiza el cálculo, más facetas nuevas aparecen en relación al no saber⁵³ sobre el futuro, con la consiguiente indeterminación del riesgo y de su medida. Quizás, podíamos ilustrar esto con dos ejemplos sobre las posibles actitudes del hombre frente al mundo en la sociedad moderna. En *Dialektik Der Aufklärung*, M. Horkheimer y Th. Adorno ubican el prototipo del actor racional maximizador moderno en la figura de Ulyses en *La Odisea* de Homero. El héroe Ulyses se autoafirma frente a un mundo encantado de sirenas y proyecta una imagen de dominio y control racional de la naturaleza, produciendo de esta forma el efecto perverso de su autonegación como sujeto, como persona, ya que al huir del *mito*, su instalación en el *logos* no elimina la contingencia-riesgo (calculables sólo hasta un punto, más allá del cual son indeterminados), en definitiva, no elimina su dependencia (ahora racional) en relación a un «nuevo destino» secularizado: el progreso, el desarrollo, la expansión sin fin de opciones. La autoafirmación (*Selbstbehauptung*) deviene autonegación (*Selbstverleugnung*). Una segunda actitud hacia el mundo emerge, asimismo, en la interpretación del Ulyses realizada por Adorno y Horkheimer, ya que, «en la valoración de las relaciones de fuerza, que hace depender la supervivencia, por así decirlo, de la admisión anticipada de la propia derrota y virtualmente de la muerte, está ya *in nuce* el principio del escepticismo burgués, el esquema corriente de la interiorización del sacrificio, la renuncia»,⁵⁴ mejor autorenuncia al dominio absoluto de una realidad inconmensurable. Jon Elster en *Ulyses and the Syrens*⁵⁵ describe un tipo de Ulyses que «es débil y lo sabe» (*being weak and know it*), y en esta su debilidad radica, paradójicamente, su fuerza, en su capacidad de «autorestricción inteligente»⁵⁶ ante las consecuencias no intencionales de su acción (riesgo).

Ambos tipos de actitud describen la presentificación del futuro en la sociedad moderna como riesgo, como innovación, como apertura⁵⁷ que puede acabar en el cielo o en el infierno⁵⁸, sólo que en el primer Ulyses la actitud hacia el mundo es

52. N.LUHMANN, Soziologie..., p. 37.

53. U.BEEK, «Die Wiederkehr der Ungewissheit» en *Die Erfindung des Politischen*, F/M, 1993, p. 45-53.

54. TH.ADORNO; M.HORKHEIMER, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, 1970, p. 76.

55. J.ELSTER, *Ulyses and the Syrens*, Cambridge 1979, p. 36-112.

56. CL. OFFE, op. cit. Ver también Novalis, WER, *Tagebüchern und Briefe* (J.MÄHE, R. SAMUELS [ed.]), Darmstadt, 1978, p. 283.

57. R.KOSSELLECK, *Vergangene Zukunft*, F/M, 1979.

58. N.LUHMANN, Soziologie..., p. 46.

prometeica, la de una autoinfinitezación ante un elenco asimismo infinito de posibilidades que opera bajo la significación social imaginaria de una «expansión ilimitada» de posibilidades, mientras en el segundo Ulyses la «fortaleza de su debilidad» y su conocimiento de este dato le hacen *coimplicar las formas dualistas* de expansión y restricción, de optimismo y pesimismo, de dominio y reconciliación. No lucha *contra* el destino, sino *con* el destino, el riesgo y la contingencia, como cuando Weber con respecto al diablo (Teuffel), a la sombra, a lo no deseado, afirma que se puede pactar con él (caso del nacionalsocialismo y de muchas superpotencias constituidas como Estados Nacionales hoy) ó se puede seguir sus pasos hasta el final, no huyendo sino conociendo sus caminos: «no hay que huir de él, como hoy con tanto gusto se hace, sino que hay que seguir primero sus caminos hasta el fin para averiguar cuáles son sus poderes y sus límites». ⁵⁹

Luhmann da un paso más al analizar la *estructura de los daños* producidos como consecuencia de unas determinadas acciones dentro de las sociedades modernas. Distingue entre *aquellos que deciden* sobre un curso de acción específico y *aquellos afectados* (víctimas en algunos casos) por esas decisiones. En el caso de una autoatribución de los daños hablamos de *riesgo* cuando los daños se producen como consecuencia de la propia decisión y afectan sólo al que toma la decisión; en el caso de una atribución de los daños «a terceros» hablamos de *peligro*, cuando los daños se atribuyen a causas fuera del propio control y afectan a otros que no son los que han tomado la decisión, cuando los daños son ocasionados externamente a la decisión y afectan al entorno (humano o material).⁶⁰ Nos sirven como ejemplos: el conductor anticuado sobre la confianza en la capacidad del motor de su auto que se arriesga (él) adelantando a otros a los que pone en peligro. El fabricante de mercancías que se contenta con un control de calidad insuficiente, dejando margen mayor al riesgo de vender productos defectuosos y de que se produzcan las consiguientes reclamaciones. Para el comprador el peligro radica precisamente en esos productos defectuosos.

En las sociedades tradicionales la eternidad era conocida y a partir de ella podía ser observada simultáneamente la totalidad temporal, siendo el observador *Dios*; ahora es cada presente quien reflexiona sobre la totalidad temporal parcelándose en pasado y futuro y estableciendo una *diferencia* (que en la modernidad tiende a infinito y en las sociedades tradicionales es cero) y el observador es el *hombre*.⁶¹ Cada observador usa una diferencia para caracterizar a un lado o al otro, ya que la transición de un lado al otro lado precisa de tiempo, esa diferencia es la que produce el tiempo. El observador no puede observar ambos lados

59. M.WEBER, *El Político y el científico*, Madrid, 1975, p. 224.

60. N.LUHMANN, «Risiko und Gefahr» *Soziologische Aufklärung*, vol.5, Opladen, 1990, p. 148-149, 152; *Soziologie des Risikos*, Berlin, 1991, p. 30-31.

61. N.LUHMANN, *Soziologie des Risikos*, Berlin, 1991, p. 48.

simultáneamente, a pesar de que cada lado es simultáneamente el otro del otro. Esto es debido a la asimetría de los prismas de observación producida por la temporalización de la observación. La aceleración de las secuencias históricas de los acontecimientos impiden que las expectativas se refieran a las experiencias anteriores,⁶² en este sentido, un análisis de la semántica del riesgo y del peligro deben considerar que *lo improbable deviene probable* en la medida en que todo es transformado (o casi todo) en un futuro previsible. El tiempo aparece en cada presente, cada presente «se mueve» en el tiempo, debido a esa diferencia que existe entre el presente futuro y el futuro presente. Esto hace imposible encontrar criterios objetivos sobre los juicios y disposiciones sobre el riesgo,⁶³ por tanto, «la apertura al futuro debe asumir de forma simultánea unas decisiones sobre cursos de acción, un cálculo del riesgo y las consecuencias no intencionales (pero incalculables en ese momento, dada la determinación limitada del cálculo del riesgo». La contingencia ofrece una interpretación paralela a la del riesgo, ya que sitúa en el horizonte de expectativas del futuro la posibilidad de lo negativo y la posibilidad de lo positivo. El concepto de contingencia significa «lo que no es ni necesario ni imposible»,⁶⁴ que en una versión más sociológica significaría «lo que puede ser otra cosa,⁶⁵ es decir, que puede cambiar *lo que* es observado (la situación) y *los que* observan. La condición humana es paradójica debido a que asume que el mundo es *necesariamente contingente*.⁶⁶ La religión ha ofrecido tradicionalmente la posibilidad de dar sentido («significado último») a los significados contingentes, paradójicos y contradictorios que se derivan de la experiencia del hombre en el mundo. La función de la religión ha sido anticipar el peligro de un *regresus ad infinitum* de los significados intramundanos buscando un «último significado» (sentido). Ha recurrido a «fórmulas de contingencia» tales como Dios o el Karma. Estas fórmulas explican por qué las cosas tienen que suceder, la forma en que ellas lo hacen, y que siempre pudieran ser diferentes. Esto indica que la formación de cualquier sociedad depende de la creación de significados que introducen *orden* dentro de un *caos* (natural) potencialmente infinito. La religión busca la transformación de lo *indeterminado* en *determinado*.⁶⁷ La fórmula Dios básicamente significa la compatibilidad de cualquier contingencia con una clase de necesidad supramodal, ya que Dios es el observador que ha creado todo, en la forma de una *creatio* continua, en la que simultáneamente sabe

62. R.KOSSELLECK, *Vergangene Zukunft*, F/M, 1979, p. 359 (y siguientes).

63. N.LUHMANN, «Risiko und Gefahr», p. 158-159.

64. N.LUHMANN, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, p. 96.

65. N.LUHMANN, cit., p. 103; *Funktion der Religion*, F/M, 1977, p. 187.

66. N.LUHMANN, *Funktion der Religion*, F/M, 1977, p. 90.

67. N.LUHMANN, *Funktion...*, p. 118.

todo y conoce todo..., incluso la futura contingencia.⁶⁸ Esto supone la postulación de un tipo de generalización dogmática que siguiendo a Kenneth Burke, puede ser descrita como *perfección* (como negación de la contingencia). Toda la contingencia de un mundo crecientemente complejo, incluyendo el mal y la posibilidad de superarlo debe ser atribuida a un Dios, y debe, por tanto, ser interpretada dentro del sistema religioso.⁶⁹ Así, la esperanza de salvación como criterio de eliminación de la contingencia en la dualidad pecado/gracia, o en la dualidad sufrimiento/cura, supone la transformación de un elemento de la dualidad en el otro a través de una interacción social determinada: penitencia, modo de vida ascético o místico, etc. El sufrimiento y la gracia reciben su necesidad de la decisión divina y reciben su contingencia de la relación (mediación, coimplicación) dentro de la dualidad.⁷⁰ Con la diferenciación funcional de esferas sociales, los procesos de comunicación tienen que hacer frente a un gran número de divergencias y contingencias cuando identidades y diferencias, continuidades y discontinuidades son igualmente posibles. En el proceso de evolución social en el que opera una diferenciación -del que son manifestaciones una diferenciación funcional de roles, la construcción de ciudades, el surgimiento de la estratificación social y el surgimiento de sistemas que desempeñan funciones respectivas con sus organizaciones correspondientes -se precisa de una transformación de las estructuras simbólicas directivas de la comunicación, porque de otra forma los nuevos niveles requeridos de combinación de expectativas y rendimientos estructuralmente discrepantes no pueden ser reproducidos de forma operativa. Las nuevas formaciones sociales emergentes, los nuevos sistemas no disponen de un metaobservador (Dios) que articula la contingencia, ya que el «desencantamiento del mundo» ha desplazado a la religión al «exilio» de la esfera privada, sino que se sirven de una «observación de segundo orden», despliegan nuevas «distinciones directrices»(códigos binarios)⁷¹ como tener/no tener en la economía, gobierno/oposición en la política, verdad/falsedad de las proposiciones en la ciencia, justo/injusto en el derecho y en la moral, auténtico/inauténtico en el arte. En estas dualidades operan unas distinciones directrices que *refieren lo real a valores*, expresan discriminaciones de cualidades conforme a la oposición polar entre una positividad y una negatividad, en este sentido, lo diferente, lo otro de lo preferible, no es lo indiferente, sino lo rechazado, lo no deseable o lo detestable. Por eso, cada sistema autoreferencialmente busca satisfacer su función por la realización de uno de los polos de la dualidad: tener, gobierno, verdad, justicia, autenticidad, bondad, etc., pero ésta expectativa tiene un éxito limitado debido al *incremento de*

68. N.LUHMANN, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1990, p. 106-107.

69. N.LUHMANN, *Funktion der Religion*, F/M, 1977, p. 130.

70. N.LUHMANN, *Funktion...*, p. 194.

71. N.LUHMANN, «Distinctions Directrices» en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1988, vol.4, p. 14-32; *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1986, p. 78-79.

contingencia (directamente proporcional al incremento de opciones) que se produce en las sociedades modernas por la inexistencia de una fórmula de reducción de contingencia trascendente (Dios), y consiguientemente por el distanciamiento entre la experiencia (pasado) y las expectativas (el futuro), por lo que hemos llamado más arriba «temporalización de la complejidad».