

DEL SUJETO TRASCENDENTAL AL OBSERVADOR CONTINGENTE. UNA PERSPECTIVA SOBRE LUHMANN

Sergio ROJAS*

“Tenemos que pagar por nuestro mundo
y lo hacemos con la inestabilidad o con
la incertidumbre.”

Niklas Luhmann: *Complejidad y Sentido*.

I. La alteridad immanente del entorno

La sociedad contemporánea puede caracterizarse como la sociedad de la máxima contingencia. En términos culturales, esto significa la conciencia progresivamente compartida acerca del estatuto “ficcional” de nuestras representaciones y concepciones de la realidad. Es decir, la conciencia reflexiva gana una comprensión analítica con respecto al protagonismo que la propia subjetividad tiene en la construcción y articulación del mundo que habita (un tipo de autoconciencia que encontramos en las “cabezas filosóficas” en los comienzos de la modernidad filosófica). Esta reflexividad se proyecta hoy sobre la mayoría de las actividades, incluso cotidianas, de manera tal que puede decirse que la actual es una sociedad de máxima contingencia y, por ende, de máxima reflexividad. La mutabilidad e inestabilidad que caracteriza a todos los sistemas en la actualidad (políticos, culturales, académicos, económicos, etc.), hace recaer sobre la sociedad contemporánea distintos calificativos que pretenden en cada caso subrayar precisamente ese rasgo de contingencia: “posmoderna”, “neobarroca”, “irónica”, “del espectáculo”, “cínica”, etcétera. Se trata, sin duda, de una especie de desenlace de la modernidad, la radicalización de la puesta en cuestión del fundamento trascendente de conocimiento y de autoridad. La contingencia es en este sentido un aspecto esencial de la sociedad moderna, de manera tal que está cruzada por la experiencia de la *alteridad*. En efecto, la conciencia de la mediación en toda relación con el mundo, implica la conciencia de que el ser se dispone siempre en una versión, en una representación, en un modelo, en una edición, en una perspectiva, etcétera, y por lo tanto el ser se manifiesta a la comprensión en la misma medida en que se sustrae. *El mundo es más*: “El concepto moderno de cultura implica tanto la reflexividad en el sentido de autoanálisis como también el conocimiento de que hay otras culturas, es decir, la contingencia de la pertenencia de determinados ítems a determinadas culturas.”¹ Existe, pues, una relación interna entre la reflexividad moderna y el acontecimiento histórico de una progresiva diversidad cultural, en cuanto que necesariamente el autoanálisis introduce en general un grado de “relativismo” en la interpretación de la experiencia del mundo.

Ahora bien, no se trata aquí del hecho empírico de la diversidad misma, sino de cómo la conciencia de esa diversidad de culturas incide al interior de la sociedad moderna en cuanto ésta se vive a sí misma como una *posibilidad*. Si el desarrollo del principio moderno de la autonomía (que implica en lo esencial el cuestionamiento de la autoridad o fundamento trascendente al proceso mismo de la comprensión del mundo) exige la

* Profesor Universidad Arcis.

¹ “La contingencia como valor propio de la sociedad moderna”, en *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna* [1992], Paidós, Barcelona, 1997, p. 87.

producción de sistemas de articulación de lo real, para poder operar en la complejidad, entonces en ese mismo proceso se desarrolla una progresiva conciencia de la alteridad, inherente a la conciencia de la posibilidad, pues todo aquello que la realidad actual y presente no es, resulta ser precisamente aquellas “posibilidades” que han debido ser expulsadas o no consideradas para que constituyera el sistema operante. La alteridad a la que aquí nos referimos corresponde a lo que Luhmann denomina el “entorno” del sistema. Detengámonos en este punto fundamental de su teoría.

El esfuerzo teórico de Luhmann está orientado a desarrollar una ciencia de la sociedad contemporánea, caracterizada por la máxima complejidad en cuanto que su existencia articula múltiples sistemas y subsistemas que funcionan de manera autónoma (sistemas de salud, educacionales, biológicos, culturales, psicológicos, políticos, económicos, etcétera). En este contexto cultural, resulta absolutamente imposible que el individuo pueda hacerse un mapa general de “lo social” y condicionar a la disponibilidad de ese “mapa” sus objetivos y acciones. Este aspecto es muy importante, porque implica, en primer lugar, que la sociedad como totalidad no es un sistema y, en segundo lugar, que la producción de sistemas está orientada por la necesidad de ciertas acciones (comunicaciones, dice Luhmann), y no el mero afán abstracto de comprensión total de eso que se denomina “la sociedad”. Por lo tanto, la *autonomía* de los sistemas es algo necesario en un contexto en el que se tiene la certeza de que la comprensión total no es posible. No existe esa especie de “sistema de todos los sistemas” que correspondería a lo que podría denominarse como “la sociedad en su conjunto”. Esto último solo sería posible si se considerara que la diferencia esencial al concepto mismo de sistema es la diferencia aristotélica entre el todo y las partes. Pero esto es precisamente lo que la teoría de Luhmann modifica radicalmente pues sostiene que la diferencia a la que ha de atenderse es la de sistema y *entorno*.

El entorno es en cada caso el *medium* indiferenciado en el que nada es posible aún, pues no se han hecho las distinciones básicas que permiten reducir la caótica complejidad en función de ciertos propósitos precisos. Todo sistema nace, pues, como una operación de simplificación sistémica de un entorno, de lo que se sigue que éste es esencial a cualquier sistema como su medio de emergencia: “[Los sistemas] no podrían existir sin el entorno. (...) Sin la diferencia respecto al entorno ni siquiera existiría la autorreferencia, pues la diferencia es la premisa para la función de las operaciones autorreferenciales.”² En un mundo de máxima complejidad, se hace indispensable la creación de sistemas, los que al operar mediante selección, con ciertas variables y no con todas, hacen posibles las comunicaciones de las que dependen las acciones. Sin la creación de sistemas es imposible operar en cualquier sentido. El sistema se constituye con respecto a un entorno y su finalidad es el control de la contingencia para evitar que los nuevos encuentros o relaciones tengan que partir siempre desde la incertidumbre total. El sentido es precisamente el límite “interno” del sistema con su entorno. De esto se sigue que: el entorno es siempre más complejo que el sistema; el sistema se constituye como una reducción de esa complejidad (de hecho, ningún sistema se relaciona con otro sistema conforme a una relación 1 a 1); existe una permanente tensión en la diferencia sistema/entorno, pues si bien éste corresponde a la complejidad que dio origen al sistema, la contingencia no resulta reducida

² “Sistema y función” [1984], primer capítulo de su obra *Sistemas sociales. Compendio de una teoría general*, en *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Paidós, Barcelona, 1990, p. 50

por el sistema.³ El concepto de una realidad “en sí” de lo social carece entonces de contenido, pues “el entorno consigue su unidad sólo a partir del sistema, y en su relación con el sistema.”⁴ En cada caso la pregunta por la “realidad” de lo social implica un observador interesado en llevar a cabo ciertas acciones, y este interés es lo que da sentido a su demanda de comprensión con respecto a un determinado estado de cosas de lo social. Entonces, cuando el observador realiza una pregunta por el “estado de cosas” realiza una operación de distinción en virtud de la cual se constituye un sistema, y por lo tanto, en este sentido, *el observador pertenece al sistema*. No es posible determinar una realidad trascendente de lo social en la misma medida en que no es posible determinar la realidad trascendente del observador. Ni siquiera el entorno, indiferenciado y máximamente contingente, existe en sí mismo⁵, de lo cual se infiere que el sin sentido no existe. Considerando esto, podríamos decir que el “relativismo absoluto” es simplemente la *ilusión estética* de habitar el caos, de sumergirse “en el entorno” en donde nada es posible porque todos los posibles coexisten en un mismo tiempo.

II. El antecedente trascendental del observador

El desarrollo del principio de la *autonomía*, celebrado políticamente desde la perspectiva de la modernidad ilustrada, implica también un peligro de colapso social generalizado. Esto último debido en sentido estricto no a la falta de estrategias que permitan operar en situaciones de máxima complejidad, sino más bien a la falta de conciencia con respecto a esa necesidad y a los procesos subjetivos que la constituyen. Se trata de procesos de *selección* en los que se originan los sistemas, pero si no es posible postular un sujeto trascendente ni trascendental que construya el sistema (pues ello implicaría desatender el hecho de que lo social se presenta en cada caso como una *posibilidad* contingente), entonces ¿cómo se constituye –también en cada caso– el “sujeto” del sistema? La teoría de la contingencia de Luhmann apunta precisamente a desarrollar este problema.

“Contingencia es todo lo que no es necesario ni imposible. El concepto se obtiene, pues, mediante negación de necesidad e imposibilidad.”⁶ Podría decirse en este sentido que contingente es aquella existencia que no tiene su necesidad en sí misma, y entonces cabe la pregunta por el sentido de la contingencia en cuanto que debe al sentido su existencia. Esto inscribe a la teoría de Luhmann en el devenir de la modernidad, pues relaciona internamente la evolución de la sociedad moderna (en su relación con la alteridad y reflexivamente con ella misma como posibilidad) con el desarrollo de los procesos de autoconciencia: “(...) todo se vuelve contingente cuando aquello que es observado depende de quién es observado.”⁷ Es decir, el desarrollo de la contingencia corresponde exactamente al desarrollo de la subjetividad autorreflexiva, que comprende la realidad a partir de la conciencia de sus propias estructuras y categorías comprensivas. No se trata sólo de las categorías comprensivas, sino de la comprensión de las categorías comprensivas y de la

³ Afirma Luhmann: “(...) a cada sistema le corresponde su entorno como un complejo confuso de relaciones cambiantes sistema/entorno.” Ibid., p. 53.

⁴ Ibid., p. 51.

⁵ “El entorno, por consiguiente, no es un sistema. Cada sistema tiene uno diferente, ya que cada sistema sólo puede ponerse a sí mismo fuera de su propio entorno. Por ello no hay autorreflexión y menos aún capacidad de acción en el entorno.” Ibid., p. 52.

⁶ “La contingencia como valor propio de la sociedad moderna.”, p. 90.

⁷ Ibid., p. 94.

manera en que esa comprensión analítica de segundo orden incide en la sociedad misma. Lo social, en los estadios de máxima contingencia de la modernidad, se desarrolla, pues, en relación con la alteridad que no es simplemente lo otro que lo existente, sino aquello otro desde donde los sistemas vigentes han surgido por una operación de selección. Cabe considerar entonces, aunque por ahora suene extraño, la teoría de la contingencia de Luhmann como una *teoría de la alteridad*.

Debemos examinar las implicancias de la tesis de que la contingencia adviene al “mundo” con la autoconciencia (al retrotraerse la subjetividad hacia sus propias estructuras comprensivas). Existe toda una tradición en la filosofía moderna, especialmente alemana, que sostiene que la realidad queda sujeta a la “apariencia” cuando la conciencia refiere lo real a sus propias operaciones constitutivas. Acaso el antecedente filosófico más importante al respecto sea la filosofía de Kant y la diferencia que establece en la *Crítica de la Razón Pura* entre fenómeno y Cosa en sí. La *Crítica* es precisamente el examen que la razón hace de sí misma (el *autoanálisis*, en los términos de Luhmann, si hemos de inscribirlo en algún sentido en esa tradición), en virtud del cual la conciencia constituida se reconoce como constituyente. Ahora bien, la conciencia que se examina a sí misma, buscando en ello las condiciones de constitución comprensiva del mundo⁸, es la conciencia observadora. ¿Qué es lo que observa? ¿Acaso al mundo, o más bien al sujeto? Observa al sujeto observando el mundo, *observa un mundo observado*: atiende al orden (que opera estableciendo distinciones con distintos valores) en virtud del cual el mundo posee una “necesidad” pero sin un fundamento trascendente a la conciencia misma, en la medida en que no se piensa a esa misma conciencia como trascendente al mundo. Entonces, el que la subjetividad moderna entre en relación *desde sí* con lo trascendente significa que toda comprensión de las cosas implica una pre-comprensión de la propia modalidad de ser de la subjetividad como inteligibilidad en general. El ser de la subjetividad es la comprensibilidad misma. Como escribe Fink en relación a la posibilidad de la crítica kantiana: “De la naturaleza de la conciencia de sí mismo se deduce expresamente la posibilidad de que la razón humana se relacione consigo misma y gane así una visión de sus propias estructuras”. Es decir, la razón moderna no podría indagar en la razón misma la *posibilidad* de conocer las cosas si no fuera porque ella existe ya en relación a sí misma, al modo de una *precomprensión de sí*. Tal es precisamente el ser de la subjetividad. De hecho, Kant no examina sin más la razón como objeto, sino la *relación* de la razón consigo misma. Y es precisamente en esta relación que se da la relación a lo trascendente, en cuanto que tal trascendencia no se da en el mero reposar en sí mismas de las cosas, sino en el orden que determina categorialmente la totalidad de relaciones posibles para *toda experiencia posible*. Por lo tanto, la trascendencia del *orden* (el orden precisamente como fundamento de dicha trascendencia) es tal en cuanto que no ha sido puesto por la subjetividad que experimenta, sin embargo, tal necesidad no es sino el “hecho” de que *la subjetividad se ha anticipado a sí misma*. La trascendencia del orden de toda experiencia posible sería, pues, estrictamente, un dato fenomenológico. La subjetividad moderna implica no sólo un determinado aparato categorial de experiencia y comprensión del mundo, sino también la “desaparición” de ese aparato en la propia subjetividad.

⁸ Un mundo que se constituye internamente comprensible sólo es posible en la medida en que ha sido “creado” por el sujeto que lo habita comprensivamente.

Sin embargo, en Kant y en toda la filosofía trascendental, si bien la conciencia no se constituye ajena al mundo, debe participar de algún tipo de trascendencia con respecto a la condición meramente particular y contingente de la percepción y el conocimiento en general. A este requerimiento epistemológico corresponde precisamente la condición trascendental del sujeto. Se trata de la diferencia entre la conciencia individual, empírica, y la estructura categorial del conocimiento posible. La teoría del observador de Luhmann sancionaría, por el contrario, la imposibilidad de la *Crítica de la Razón Pura* en los términos en que la pensó Kant, o mejor dicho, en los términos en que la finalizó, porque siempre hay un punto ciego, una zona inadvertida para los observadores, precisamente la de sus esquemas de distinción. “Si observar es distinguir, entonces la distinción no es observable; pues no puede ser indicada ni como un lado de la distinción ni como el otro. (...) la distinción es el punto ciego que se presupone en cada observación como condición de su posibilidad”⁹. Poner un límite, un cierre trascendental al autoanálisis de segundo orden sería algo así como divinizar la subjetividad.

III. Dios como el Otro que observa

En Kant y su idea de una razón *pura*, la categorialidad trascendental de la subjetividad se hace trascendente a la conciencia empírica, en cuanto que se la determina a aquella como siendo sistémicamente *una* y la *misma*. El sujeto se asemeja en este sentido a la conciencia divina, y la filosofía de la finitud de Kant se desarrolla precisamente como un retrotraerse que permite ganar una comprensión del punto de vista originario y fundante del mundo. Podría decirse que desde la perspectiva de la filosofía kantiana, la única manera de asegurar la posibilidad de lo humano en medio de la contingencia era salvar al hombre de esa contingencia: “El primero y hasta ahora más importante plan de salvación ha dado al hombre el título de ‘sujeto’. (...) Él mismo deviene el sujeto que sirve como base de sí mismo y de todo lo demás. Podría decirse que de este modo el ser humano es metafísicamente apartado de la realidad de las cosas (...)”¹⁰. La subjetividad en la modernidad filosófica está determinada, por sobre la existencia individual, como una “estructura de anticipación” con respecto a la posibilidad de *presentación* de los objetos. Es decir, la donación de las cosas como *mundo* resulta de una especie de “acuerdo” o correspondencia *a priori* entre la subjetividad y las cosas en su carácter trascendente. El que la subjetividad esté en relación desde sí con lo trascendente significa que toda comprensión del ser de las cosas en su fenomenalidad (como naturaleza internamente regulada) implica una pre-comprensión del propio ser de la subjetividad como estructura de inteligibilidad. Dicho de otra manera: comprendiendo el mundo, el sujeto no hace sino “actuar” una comprensión ya acontecida. Como señala M. Merleau-Ponty, “Es necesario que mi primera percepción y mi primera presa en el mundo se *me* manifieste como la ejecución de un pacto más antiguo concluido entre X y el mundo en general”. El ser de la subjetividad es la comprensión y *el ser de lo trascendente es su ser ya comprendido*. De aquí su disponibilidad en correspondencia con la aceptación de la subjetividad. El tema de la filosofía trascendental es precisamente el de esta correspondencia *a priori* entre la estructura de la subjetividad y el ser de las cosas.

⁹ “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?”, en *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo* [1991]. Paul Watzlawick y Meter Krieg (Comps.), Gedisa, Barcelona, 1995, p. 63.

¹⁰ “La astucia del sujeto y la pregunta por el hombre” [1995] [Die Tücke des Subjets und die Frage nach dem Menschen], p. 217.

Es interesante a este respecto considerar la importancia histórica que Luhmann le reconoce a la religión en el tránsito desde las creencias pre-modernas hacia la modernidad y específicamente hacia la subjetividad moderna. “Con Kant las antiguas (y hasta entonces siempre religiosamente definidas) representaciones acerca de la trascendencia son transmitidas al sujeto, y a través de éste al hombre. Esto guarda correspondencia con la tendencia paralela que lleva a la ‘secularización’. Pero que después de todo la religión es competente en esta materia, es algo que ha de ser enfáticamente recordado.”¹¹ Es decir, la filosofía trascendental se inscribe en una historia que ha sido de alguna manera preparada por la religión, lo cual es muy verosímil si consideramos especialmente la religión cristiana y el cultivo de la interioridad como lugar de encuentro con Dios. Desde la teoría de Luhmann podría decirse que la “divinización” del observador constituyente ocurre siempre que la conciencia considera sus propias estructuras comprensivas como originarias y por lo tanto como necesarias, quedando liberadas de una contingencia interna. Tales categorías se presentan al examen como *condiciones de posibilidad*, sin ser ellas mismas una posibilidad entre otras. La necesidad que gobierna el curso de la experiencia impone pensar *a priori* la necesidad del sujeto de conocimiento.

Luhmann analiza este tipo de conciencia tomando como modelo de observador a Dios. “Según éste [el invento judeocristiano del Dios creador], sólo hay un Dios (aunque en verdad triple). Dios observa el mundo sin estar afectado por él. Por eso el mundo puede ser contingente *para él* mientras *nosotros* sufrimos necesidades e imposibilidades. Y precisamente por eso, la liberación del mundo está *para nosotros* en observar al observador Dios y ver que sólo se trata de él (y no del mundo).”¹² Entonces, la necesidad del mundo para el hombre depende, en este modelo teológico, de la existencia de un observador cuya *situación* es inaccesible. ¿Qué mirada sobre el mundo es esa a la que se denomina “Dios”, y que al hombre se le escapa? Dios no es simplemente una mirada que se sustrae, sino el sustraerse mismo, o mejor dicho, Dios es el contrasentido de una mirada no-finita, una mirada absolutamente transparente a sí misma. Una mirada que no admite la posibilidad de un observador que asistiera a su constitución. Luhmann indica que “Dios observa el mundo sin estar afectado por él”, es la mirada del creador que observa su “puesta en obra”: “Dios es el observador por antonomasia, que lo ha creado todo, que crea constantemente todo (lo mantiene por tanto) en forma de *creatio continua*, que ve todo al mismo tiempo y lo sabe todo. (...) Todo el que cree en ello se sabe observado (...).”¹³ Dios no representa aquí sólo un observador trascendente, sino un observador absoluto (absolutamente trascendente). Es decir, que la condición de observador de Dios no se constituye por un movimiento reflexivo de Dios, pues éste nunca padece su creación, las distinciones divinas –si cabe pensarlo así– se han hecho antes de crear el mundo, *el mundo es la puesta en obra de una observación*.

La finitud del observador no está dada sólo por la existencia de otros observadores, sino ante todo porque se le sustraen al observador empírico las condiciones de su observación, porque no puede *observarse observando* si no es en un análisis de segundo

¹¹ Ibid., p. 218.

¹² “La contingencia como valor propio de la sociedad moderna”, p. 99.

¹³ Ibid., p. 99.

orden. No es posible una crítica de la razón pura divina.¹⁴ Entonces, cuando Luhmann señala que: “Todo el que cree en ello [que Dios lo ve todo y lo sabe todo] se sabe observado”, no refiere solo, literariamente, una especie de universo paranoico, sino precisamente esa sustracción de las condiciones de observación (por lo tanto de valoración) del mundo, lo cual hace trascendente a esas condiciones y por lo tanto verdaderas. El suelo de “premisas” se desplaza permanentemente (finitud). De hecho, lo que en sentido estricto se sustrae es el observador-observado, no la pura “objetividad” que sirve de suelo a su mirada, pues ésta no se ofrece si no es como el asunto al que atiende el observador reflexivo.

Dios es el Otro que observa. “El hombre sólo puede observar a Dios porque el hombre existe, y sólo existe porque Dios le observa. Con su observación, Dios le da la posibilidad de observarle, aunque sólo como *Deus absconditus*, como Dios inobservable; y no como necesidad, sino sólo como posibilidad libremente accesible, como bien contingente.”¹⁵ A juicio de Luhmann la concepción de un Dios personal, que ha dado un orden trascendente al mundo y que mantiene con su obra una relación de observador, puede considerarse como una condición histórica de la subjetividad moderna: el hombre puede observar a Dios porque Dios le observa, de manera que la observación misma viene a ser la posibilidad constitutiva del mundo, éste debe a la observación su esencia, el mundo mismo, su orden (con todas sus distinciones y jerarquías y valores) es la vía hacia Dios porque ha nacido de su observación, ésta es el ser mismo del mundo. Entonces, la primera forma de relación de la conciencia finita con algo así como una subjetividad categorial, que determina o condiciona el orden de la experiencia del mundo, consiste en la “experiencia” en el mundo de un Dios creador-observador, la experiencia de habitar un *mundo observado*, y la experiencia subjetiva de estar siendo observado en esa misma relación con el mundo. “Visto desde ahora –escribe Luhmann–, parece como si con el concepto de Dios la sociedad sólo se hubiera entrenado para el imprevisto efecto secundario de preparar semánticamente la entrada en el mundo moderno. (...) como si dentro de la sociedad tradicional se hubiera pasado con ayuda de la religión, es decir, dentro de un mundo protegido por Dios, a las contingencias necesitadas con posterioridad.”¹⁶ Dios es así el tránsito hacia la modernidad: un Dios “consciente” de su creación, esto es, conciente de lo *así* creado por él mismo en su *libertad*, y, por lo tanto, conciente de que podría el mundo ser otro, haber sido o ser de otro modo. El Dios judeo-cristiano sería, en la perspectiva de Luhmann, un momento histórico muy importante en el ingreso de la contingencia en el mundo.

IV. ¿Por qué el tiempo marcha hacia el futuro?

La importancia que le concedemos a las consideraciones arriba expuestas se debe a que entendemos una relación entre el aumento de la contingencia en la sociedad moderna, la reflexión de los observadores y la conciencia de la temporalidad inherente a la cultura moderna. “La visión de las contingencias está tan ejercitada que acompaña toda búsqueda de lo necesario, de vigencias *a priori*, de valores inviolables, y en la contingencia de este

¹⁴“La ambición de la observación del observar a Dios lleva a la teología a preguntas difíciles e incómodas: por ejemplo, la de si Dios puede observar sin distinguir; y, si la respuesta es afirmativa, si toda su observación no se convierte en autoobservación; si Dios puede tener un concepto de sí mismo (...); si la creación no es entonces autocreación (...).” Ibid., p. 102.

¹⁵ Ibid., p. 100.

¹⁶ Ibid., p. 106.

esfuerzo (que es visible como esfuerzo) transforma los resultados en contingentes –el oro de Midas de la modernidad–¹⁷. En efecto, el aumento de la contingencia, esto es, de la auto-observación en las distintas manifestaciones de la cultura y actividades de la sociedad, implica la conciencia de un tiempo que marcha “hacia delante”. Y podría decirse que, paradójicamente, el aumento de esa conciencia temporal se expresa en la conciencia del presente como tiempo cerrado sobre sí mismo, sobre sus propias tareas, urgentes y contingentes a la vez. La incertidumbre con respecto al futuro es una característica de la secularización del tiempo histórico: “Hoy tenemos que vivir con perspectivas de futuro extremadamente inciertas, y la incertidumbre no tiene su razón en el plano salvador de Dios, sino en el sistema de la sociedad, que tiene que responsabilizarse de sí misma.”¹⁸ La linealidad unidireccional del tiempo es la primera condición cultural que se cumple históricamente en la historia de la sociedad de la contingencia, pero luego, en la medida en que todo va ingresando en la historia (incluso la misma creación divina), se va a producir una radical alteración en esa misma linealidad unidireccional. El futuro se representa cada vez más como una solución del presente, pero en cuanto que la autoconciencia desplaza la idea de perfección por la de perfectibilidad, el futuro mismo –cualitativamente distinto al presente– será permanentemente aplazado, y el resultado de esto será entonces una *discontinuidad* entre el pasado y el futuro.¹⁹ Esa discontinuidad es el presente. La autoconciencia del observador es el retorno del presente, porque la observación parece no tener tiempo, enfrentándonos es ese caso al contrasentido de una filosofía posmoderna de la historia. El futuro no tiene un espesor propio, sino que, en tanto que solución del presente (como se lo avizora desde el siglo XIX), es sólo *posibilidad* y por lo tanto se podría decir que es contingente ya antes de acontecer, porque en la sociedad de los observadores lo posible que acontece nunca deja de ser posible²⁰, esto es, contingente. Luhmann desarrolla esta cuestión en relación al problema del sentido.

El sentido es de naturaleza intrínsecamente temporal, precisamente porque consiste en la articulación entre el presente y el futuro, implica por lo tanto una proyección en el futuro, pero en la forma del *cumplimiento* de algo que se da en el presente como una posibilidad. “El sentido, por tanto, está actualmente rodeado por posibilidades. Su estructura es la de esta diferencia entre actualidad y potencialidad. El sentido, en definitiva, es la conexión entre lo actual y lo posible; no es lo uno o lo otro.”²¹ Ahora bien, la relación del presente al futuro se da en la selección que se lleva a cabo entre muchas posibilidades que se excluyen entre sí, el sentido dice Luhmann “*no es otra cosa que una forma de experimentar y de realizar la inevitable selectividad.*”²² Entonces el sentido es algo inevitable en la misma medida que lo es la selectividad. No se identifica el sentido con la particularidad que es objeto de una determinada selección, es decir, el sentido no es simplemente el desenlace de la selección (como si se tratara de elegir el caso “con sentido” con respecto a los que no lo tienen), sino que “*el sentido es una representación de la*

¹⁷ “La contingencia como valor propio de la sociedad moderna”, p. 88.

¹⁸ “La descripción del futuro”, p. 122.

¹⁹ “Como nunca antes en nuestro tiempo se ha roto la continuidad entre pasado y futuro.” Ibid., p. 127.

²⁰ “La sociedad moderna vive su futuro en forma del riesgo de las decisiones.” Ibid., p. 132. “El riesgo es, por tanto, una forma de descripción presente del futuro, desde el punto de vista de que teniendo en cuenta los riesgos es posible optar por una u otra alternativa.” Ibid., p. 133.

²¹ “Complejidad y sentido” [1985], en *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid, 1998, p. 28.

²² Ibid., p. 27.

*complejidad*²³, pero sólo en cuanto que dicha complejidad dispone la inevitable selectividad. En suma, el sentido no corresponde a la selección, sino a la *posibilidad* de llevarla a cabo en la complejidad. Pero esto implica, entonces, que esa complejidad “tiene” sentido porque es ya el resultado de un previa selección, que dispone tanto la necesidad como la posibilidad de la selección particular. La efectividad de la selección consiste en que hace posible el entendimiento en la transmisión comunicativa, en que la otra parte acepta las distinciones sobre las cuales es posible la comunicación. Cuando esto no ocurre estamos ante un conflicto.²⁴

La discontinuidad actual entre el pasado y el futuro corresponde en cierto sentido a la ruptura que inaugura el tiempo de la modernidad, y refleja una representación bastante común de lo que implica el “paso” de una época a otra. Acontece allí un salto, una discontinuidad²⁵ entre dos épocas que debían ser articuladas posteriormente. Pero la modernidad no correspondería sólo a una época que se inaugura con una ruptura, sino que sería ella misma –si cabe expresarlo así– la “época de la discontinuidad”, debido precisamente al desarrollo de la figura reflexiva del observador. ¿Significa esto que la modernidad no termina de constituirse como “época”? En cierto modo así es, y así parece pensarlo también Luhmann: “la discontinuidad existente entre la sociedad moderna y sus predecesoras es tan radical que no ha conseguido todavía realizar una adecuada descripción de sí misma. Hablando en términos estrictamente sistémicos, su devenir tiene que haber representado una ‘catástrofe’ (o quizá mejor: una ‘anástrofe’) evolutiva, es decir, la permutación del principio de estabilidad en el sistema de la sociedad.”²⁶ Esta “catástrofe” se debe al tipo de relación que se desarrolla entre el presente y el futuro en la sociedad moderna, o dicho acaso más precisamente, se debe al hecho de que el presente se piensa cada vez más como *posible* y, en eso, como futuro contingente: “(...) las semánticas de contingencia de los sistemas funcionales se dan abiertas al futuro. No excluyen que todo lo que se ha aceptado en cada momento también podría ser de otro modo y ser redefinido mediante comunicación. Su propia autopoiesis exige el empleo de operaciones sin certeza última (...).”²⁷ Si el presente nunca deja de ser *posible* para el observador, entonces no deja de ser futuro, pero también, debido a la progresiva conciencia de la inestabilidad como principio, el presente en cada instante está ingresando al pasado. La realidad nunca termina de “componerse” para un “sujeto” cuando las configuraciones que la hacen comprensible están permanentemente deshaciéndose. La “vida” de los sistemas los conduce a éstos, desde un principio, hacia su desaparición, y esto implicaría, como ya se ha dejado ver, un cambio radical en el concepto de realidad y de sujeto heredados de la modernidad clásica.

“Uno podría esforzarse por obtener fundamentaciones, sólo para advertir que otra vez se trata sólo de distinciones.”²⁸ Esta es la operación que constituye al observador-observado a la vez que pone en cuestión cualquier intento por dar con una realidad que

²³ Ibid., p. 29.

²⁴ “Potencialmente, todos los sistemas sociales son conflictos; lo único que pasa es que el grado en que se realiza este conflicto potencial varía de acuerdo al grado de diferenciación del sistema y de acuerdo con la evolución social.” *Poder*, Universidad Iberoamericana (México)/ Anthropos, Barcelona, 1995, p. 9.

²⁵ En el sentido, por ejemplo, en el que Foucault habla de un “cambio de episteme” o en el que Thomas Khun expone su teoría de las revoluciones científicas y el “cambio de paradigma” que ello implica.

²⁶ “La astucia del sujeto y la pregunta por el hombre” [1995] [Die Tücke des Subjerts und die Frage nach dem Menschen], p. 221.

²⁷ “La contingencia como valor propio de la sociedad moderna”, p. 117.

²⁸ “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?”, p. 64.

repose en sí misma, que pudiera servir como plataforma y premisa para la administración del futuro. Por el contrario, el futuro es aquí el producto de una operación de selección, y el mismo observador también lo es. Pero entonces, proyectando la tesis de Luhmann, no es inverosímil postular que lo único verdaderamente real es el curso mismo de la temporalidad que se da a sentir como la experiencia de la progresiva obsolescencia de los sistemas de comprensión y acción de los individuos. Y ocurre que la relación con esa temporalidad sólo puede tener lugar al interior de un sistema, pero paradójicamente como experiencia de incompreensión de la “realidad”. Esto indicaría que en sentido estricto, no se trata de la comprensión de la realidad, sino de la comprensión que dispone suficientemente una “realidad” como para poder operar en ella. La temporalidad no descalifica epistemológicamente un sistema, sino las pretensiones de trascendencia que puedan atribuírsele. “El lugar de la autoridad parece ocuparlo algo que se podría designar como política de entendimientos. Los entendimientos son situaciones provisionales negociadas que se pueden invocar durante un tiempo. (...) Su valor no aumenta, sino que disminuye con el paso del tiempo. Y también esto permite sospechar que el verdadero problema de la modernidad está en la dimensión temporal.”²⁹ En esto consiste, en lo esencial, el principio de la contingencia de la sociedad moderna. Alguien podría pensar que en esto Luhmann no hace sino desarrollar un aspecto esencial desde hace mucho a la modernidad: la progresiva conciencia de su historicidad, abundando con ello en la impronta escéptica que caracteriza a la modernidad filosófica. Pero dicho “historicismo” (y las teorías y poéticas de la decadencia que le son inherentes) suponen la identidad de la subjetividad. Por el contrario, la teoría de Luhmann pone en cuestión esa idea de subjetividad. Un tema que ha sido considerado como uno de los aspectos más polémicos de su teoría.

El desarrollo de la modernidad y del principio de la reflexividad hasta llegar incluso a su “popularidad”, debía conducir a un relativismo general en materia de conocimiento, al enfrentamiento sin solución entre lo ético y lo político, al debilitamiento de toda forma de subjetividad. Esto debido a la progresiva *identificación* entre ese “sujeto” trascendental (que bajo distintas formas sobrevive a la lucidez del siglo XX, como fundamento secularizado del saber) y el individuo que sirve como subjetividad encarnada de esa trascendentalidad. “Gracias a ella [la distinción entre lo trascendental y lo empírico], en su autorreflexión, cualquier sujeto puede postular los hechos de su propia conciencia como trascendentales, y de este modo saberse idéntico en esta esfera con la conciencia de otros sujetos.”³⁰ La diferencia clásica entre sujeto y objeto ingresa en una situación de confusión y colapso total con aquella historización y sociologización de lo trascendental. A este problema responde precisamente la teoría de Luhmann cuando afirma que *la sociedad no está compuesta por seres humanos*. La diferencia entre la subjetividad individual y el sujeto trascendental es desplazada por la diferencia entre el individuo y el observador. Éste forma parte del sistema, el individuo, por el contrario, pertenece al entorno: “independientemente del sistema social que se seleccione como referencia sistémica, el ser humano (¡¡individual!!) formará siempre parte del entorno del sistema. Ningún hombre puede ser encuadrado en un sistema social de manera tal que su reproducción (en cualquiera de sus

²⁹ “La descripción del futuro”, pp. 130-131.

³⁰ “La astucia del sujeto y la pregunta por el hombre” [1995] [Die Tücke des Subjerts und die Frage nach dem Menschen], p. 219. “Pero esto [la tesis de que, en su autorreflexión, la conciencia descubre las condiciones de la subjetividad de todos los seres humanos] sólo sería un nuevo escondrijo para la antigua pregunta acerca de la unidad de lo diverso. Así, pues, cualquier análisis que se tome el concepto en serio conduce a la situación típica de una *tragic choice*: hay que renunciar a la sociedad o al sujeto.” Loc. cit.

dos planos sistémicos: el orgánico o el psíquico) sea una operación social, consumada por la sociedad o por alguno de sus subsistemas.”³¹ Un aspecto fundamental de esta diferencia es el carácter contingente del observador, pues éste se constituye conforme a las distinciones que realiza. Esto no significa que el individuo simplemente no exista, sino que sólo puede saber acerca de sí mismo constituyéndose como observador (realizando, pues distinciones en virtud de las cuales emerge la diferencia sistema/entorno). Si hubiese que representárselo, podría decirse que el “individuo” es ese potencial infinito que da un paso atrás en cada actualización. Se trata de una paradoja. La teoría de Luhmann pone en cuestión al sujeto de la modernidad filosófica, con asiento en lo trascendental, pero ¿acaso el *observador* en cada caso no es también expresión de una cierta voluntad de ser sujeto? Sostiene Luhmann que el sujeto es la utopía de la sociedad moderna: la “unidad” que sólo se puede proponer con la diferencia que lo constituye como observador contingente. Acaso sea precisamente esa “utopía” la que anima la contingencia desde la perspectiva en que la sociedad moderna ha sido denominada –una calificación más para finalizar– “sociedad de las comunicaciones”. “Los medios de comunicación –escribe Luhmann– sólo se originan en el nivel de lo que se supone es el vivir junto con otros cuando la influencia es contingente y, con eso, al fin, más bien improbable.”³² Podría decirse que la sociedad de la máxima contingencia es, en su conjunto, concebible como la sociedad de las comunicaciones en cuanto que conserva la utopía del individuo como sujeto, o al menos como una idea heurística.

³¹ Ibid., p. 227.

³² *Poder*, p. 20.