

Universidad Panamericana
Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales

El sistema CONFIANZA

La confianza en el pensamiento de Niklas Luhmann

Tesis que para obtener el grado de
Maestría en Historia del Pensamiento presenta

Arturo Ortega Ibarra

Universidad Panamericana
Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales
Con estudios incorporados a la Secretaría de Educación Pública
Acuerdo número 974179

El sistema confianza. La confianza en el pensamiento de Niklas Luhmann

Tesis que para obtener el grado de
Maestría en Historia del Pensamiento
presenta Arturo Ortega Ibarra

Director:
Mtro. Edgar Fernando Rodríguez Aguilar
México, D.F., 2010

«Que importante es la palabra “velar”: estar alerta, mantenerse alerta. Porque si la vida no es algo que pasa sino algo que viene hacia nosotros, entonces la esperanza es en verdad la actitud justa ante la vida [...]. Aquí radica la energía de la vigilancia [...]. Porque toda la apariencia va contra la esperanza, aparentemente todo es distracción, intemperancia del afecto, afán, ansiedad.»

Luigi Giussani, “La energía de la Esperanza”

Sumario

Introducción

Capítulo 1

Confianza en el pensamiento luhmanniano

I. ¿Qué es Confianza?

II. Arriesgando una definición de “confianza” en Confianza

a) Fase analítica

b) Fase sintética

III. El programa del capítulo 12

IV. Familiaridad, confiabilidad y confianza, el segundo y último paso

Capítulo 2

Confianza y teoría social de sistemas

I. Un vistazo a la teoría de sistemas de Niklas Luhmann

II. Confianza y complejidad

III. Confianza y doble contingencia

IV. Confianza y comunicación

V. Porque la confianza dejó de ser relevante

Capítulo 3

Confianza más acá y más allá del sistema

I. De Vertrauen a la teoría autopoietica de sistemas

II. Confianza, ¿comunicación de la comunicación?

III. Confianza, una revisión

a) Qué es la confianza

b) Condiciones de satisfacción de la confianza

c) Tipos de confianza

d) Racionalidad de la confianza y la desconfianza

e) Funciones de la confianza

f) Confianza, familiaridad, tradición y sentido

Anexo A

Notas biográficas de Niklas Luhmann

Anexo B

Qué es la teoría de sistemas

Lección 1. Funcionalismo estructural

Lección 2. Sistemas abiertos

Lección 3. El sistema como diferencia

Lección 4. Clausura operativa / autopoiesis

Lección 5. Acoplamiento estructural

Lección 6. El observador

Lección 7. Complejidad

Lección 8. Tiempo

Lección 9. Sentido

Lección 10. Sistemas psíquicos y sociales

Lección 11. Acoplamiento estructural / lenguaje

Bibliografía

Introducción

La confianza es un tema fascinante, tan cercano a la cotidianeidad como respirar, pero que escapa fácilmente a la reflexión teórica: ¿puede usted definir qué es la confianza y llegar a un acuerdo con alguien más?, ¿debe entenderse la confianza como algo similar a la esperanza, a la fe o a la dependencia?, ¿o tal vez fuera más correcto vincularla a la intimidad, la familiaridad o el amor propio?

“El tema de la confianza presenta diversos problemas y paradojas, pues la teoría existente no es totalmente adecuada para comprender, por ejemplo, porque hay tanta confianza y porque acontece. Estos problemas y paradojas de la confianza son de vital importancia, en la medida en que la confianza puede concebirse como el pegamento esencial que mantiene unidas a las sociedades.”¹

Para mí, como consultor en procesos de comunicación e imagen, la confianza resulta además un factor clave de mi quehacer diario, por lo cual no deja de despertar mi curiosidad, más aún en un momento en el cual tanto México como el mundo parecen estar pasando por una grave *crisis de confianza*, se entienda como se entienda dicha expresión.

La empresa en la que trabajo, Concepto Total, se ha concebido como una organización cuya misión es justamente la de crear confianza a través de la comunicación: confianza para sus consultores, para sus clientes y para los diversos grupos de personas vinculados con ellos, los cuales en el ámbito de la responsabilidad social —que es nuestro mercado fundamental— son denominados *stakeholders*.

Visto que el tema era tan amplio, decidí centrarme en el estudio de un solo autor, en este caso el sociólogo alemán Niklas Luhmann (1927-1998), particularmente en el análisis de un pequeño libro suyo, *Vertrauen (Confianza)*, publicado en alemán en 1968 y traducido al español en una versión de 1996.

La selección de este autor y obra son relevantes, pero en cierto sentido constituyen un pretexto. En realidad, la presente tesis es el fruto de una doble ambición: el deseo constante de aprender más, particularmente sobre un tema que me resulta apasionante; y la necesidad de culminar los requisitos de la Maestría en historia del pensamiento. Me refiero concretamente al hecho de que por más de 4 años he intentado llevar a término este estudio en torno al pensamiento de Luhmann para presentarlo y sostener el examen respectivo frente al jurado. Me refiero además a las barreras que me imponen mis propios límites personales, así como al poco tiempo que como padre de familia, empresario y consultor he podido dedicar sistemáticamente a este trabajo.

¹ Steven O. Kimbrough. “Foraging for Trust: Exploring Rationality and the Stag Hung Game”, en , p. 1 en *iTrust Workshop*, 25 de mayo de 2005 en <http://opim.wharton.upenn.edu/~sok/sokpapers/2005/itrust/trust-foils.pdf>, diciembre 2009.

Por ello, no puedo continuar sin reconocer la guía del Mtro. Edgar Rodríguez, sin cuyo apoyo no habría podido concluir la tarea. Agradezco además la disponibilidad del Dr. José Antonio Ibáñez, de la Universidad Iberoamericana, y del Dr. Darío Rodríguez Mansilla, de la Universidad Católica de Chile, quienes se han abierto un tiempo en sus apretadas agendas para brindarme valiosos comentarios que han enriquecido mis aproximaciones. Finalmente, doy gracias a mi familia: a Magui por aguantar mis lecturas y a mis hijos por personalizar con su presencia los motivos de la esperanza; y a todo el equipo de Concepto Total, que ha sabido auxiliarme para no detener esta retadora labor académica y, al mismo tiempo, poder servir del mejor modo a nuestros clientes.

Al amabilísimo lector que tiene entre sus manos este documento, quiero advertirle que encontrará adelante unas 170 páginas no necesariamente todo lo certeras y claras que hubiese querido. Por ello, he pretendido en esta introducción ofrecer un resumen, a modo de guía narrativa, para introducir sus contenidos fundamentales.

Esta tesis está conformada por dos secciones: 3 capítulos y 2 anexos.

El capítulo 1, titulado *Confianza en el pensamiento luhmanniano*, está formado por cuatro numerales:

El primer numeral, *¿Qué es Confianza?*, expone los contenidos fundamentales de *Vertrauen*, a saber, qué es la confianza, condiciones de satisfacción de la confianza, tipos de confianza y racionalidad de la confianza y la desconfianza.

El segundo, *Arriesgando una definición de "confianza"*, analiza los componentes teóricos de *Vertrauen*, para luego integrarlos en una definición correspondiente con el itinerario del libro, en el cual realmente no hay una definición formal y suficientemente explicativa del término.

En el numeral III, *El programa del capítulo 12*, se explica cómo el último capítulo de *Vertrauen*, más que una conclusión, constituye una invitación a poner en la mesa los temas derivados de la *racionalidad sistémica*.

El cuarto y último párrafo se refiere al segundo texto en el cual Luhmann abordó el tema de la confianza: *Familiaridad, confiabilidad y confianza*, un pequeño artículo publicado en inglés en 1988, en el que ya están presentes las principales aportaciones de la llamada teoría de *sistemas autopoieticos clausurados*, que constituye la más reconocida propuesta luhmanniana. En dicho documento, Luhmann busca exponer las funciones de la confianza y distinguirla lo más claramente posible de los conceptos de familiaridad y confiabilidad. Al finalizar, la confianza resultará tan despreciada por Luhmann, que no volverá a implicarla en su propuesta teórica.

El segundo capítulo, *Confianza y teoría social de sistemas*, inicia con el párrafo *Un vistazo a la teoría de sistemas de Niklas Luhmann*, en el que se introducen diversos temas centrales del pensamiento luhmanniano, como autopoiesis, acoplamiento estructural, irritación, complejidad y reducción de la complejidad, resonancia, comunicación, sistemas de conciencia, observación de segundo orden, sistema observador, tiempo, sentido, doble contingencia y conflicto. Todo ello de acuerdo a un texto posterior y sistemático, que ya contiene el pensamiento maduro del autor: *Introducción a la teoría de sistemas*

En los numerales II al IV, se abordan directamente las relaciones entre el concepto de confianza y las principales categorías de la teoría de sistemas luhmanniana: *Confianza y Complejidad*, *Confianza y doble contingencia* y *Confianza y comunicación*. A lo largo de estas pocas páginas, se expresa el creciente desplazamiento del concepto de confianza hacia las fronteras del análisis sistémico y su consecuente desaparición.

Así, en el párrafo V, *Porque la confianza dejó de ser relevante*, se tratan de explicar los motivos que llevaron a Luhmann a abandonar el estudio de la confianza y a sustituirlo por el concepto de comunicación.

El capítulo 3, *Confianza más acá y más allá del sistema*, integra algunos comentarios

críticos y conclusivos de la tesis, así como mi propuesta personal, al retomar el mismo itinerario de *Vertrauen* y *Familiaridad, confiabilidad y confianza*.

Consta de tres numerales. El numeral I, *De Vertrauen a la teoría autopoiética de sistemas*, articula cinco pasos esenciales del planteamiento luhmanniano: desde *Vertrauen* hasta *Familiaridad, confiabilidad y confianza* y de ahí a la *Introducción a la teoría de sistemas*.

El segundo numeral, *Confianza, ¿comunicación de la comunicación?*, es la exposición de una posible hipótesis acerca de dónde vino a parar la confianza en el trasfondo de la teoría de sistemas. Se trata de una hipótesis arriesgada, pero que asume la paradoja en que consiste el silencio acerca de un tema que parecía postularse como un factor central en el sistema luhmanniano.

Finalmente, en *Confianza, una revisión*, retomamos todo el itinerario de la investigación, esta vez con una óptica propia, en la que surgen nuevos conceptos, como la distinción entre actos de confianza, la confianza como actitud, como virtud, como cultura y como don. En esta sección, la razonabilidad de la confianza se equipara a la de la llamada certeza moral y se rescatan diversos factores morales y técnicos como los signos que apuntan a la adquisición justificada de dicha certeza. También se distinguen diversos tipos de desconfianza, a fin de no equiparar las diversas situaciones que en inglés se expresan con las palabras *distrust, mistrust* y *untrust*. Tratamos de indicar los alcances y límites de una propuesta de sistemas para referirnos tanto a la sociedad como a la confianza y, por último, al hablar de la confianza en uno mismo, en el otro y en lo otro, profundizamos en esa condición de positividad general sobre el presente y el futuro, que surge de la fe cristiana. El asunto está en si se puede y es razonable arribar a las condiciones que le otorgan al sujeto seguridad frente a su destino, es decir, frente al misterio, y por ello nos preguntamos con Dostoievski si “Un hombre culto [...] de nuestros días, ¿puede creer, realmente creer, en la divinidad del Hijo de Dios, Jesucristo?”²

Hasta aquí la sección conformada por los tres capítulos de la tesis. Luego, consciente de que el autor no es muy conocido en nuestro medio y de que su propuesta teórica no es de fácil asimilación, he querido integrar un par de anexos para guiar la lectura.

El Anexo A recoge una serie de *Notas biográficas de Niklas Luhmann*, en las que se entrelazan diversos eventos de su vida y la publicación de sus principales obras.

El Anexo B, *Qué es la teoría de sistemas*, resume las lecciones del curso dictado por el propio autor durante el invierno de 1992, más tarde publicado bajo el título “Introducción a la teoría de sistemas”.

² Cf. Fiodor M. Dostoievski. *I demoni*; Tacuini per “I demoni”, a cargo de E. Lo Gatto, Sansoni, Florencia, 1958, p. 1011 en Julián Carrón. “Un hombre culto, un europeo de nuestros días, ¿puede creer, realmente creer, en la divinidad del Hijo de Dios, Jesucristo?”, Ejercicios espirituales de los universitarios de Comunión y Liberación, Rímíni, diciembre 2009, Asociación Cultural Huellas, Madrid, p. 9. Versión en español: *Demonios*, Porrúa, México, 2001.

Capítulo 1

Confianza en el pensamiento luhmanniano

I. ¿Qué es Confianza?

*Confianza*³ (*Vertrauen*) es un pequeño libro de Niklas Luhmann aparecido en alemán en 1968, el año marcado por los movimientos estudiantiles y el preámbulo del momento más álgido de la polémica entre Luhmann y Jürgen Habermas, cuya gran temática fue la crisis de la racionalidad “Ilustrada”.⁴

En *Confianza* aún no están presentes las categorías más características del pensamiento luhmanniano, que toma prestadas más tarde de otras disciplinas, como la matemática de Spencer-Brown y el concepto biológico de “autopoiesis” de Maturana.⁵ Por tanto, *Confianza* parece un texto más sencillo que muchos de sus libros posteriores, más asimilado con el lenguaje ordinario y aparentemente conciliable con muchas de las tradiciones sociológicas y filosóficas, e incluso con ciertas recomendaciones del *management* sobre el tema. No obstante, en el trasfondo de las tesis fundamentales de *Confianza* están ya presentes muchas de las preocupaciones que más tarde evolucionarán por vía de temas concretos, como: la complejidad y su reducción/incremento en la evolución de los sistemas sociales, el sentido, la comunicación en el contexto de las expectativas o la iteración comunicativa como generadora del “sistema sociedad”.⁶

Al margen de qué tan “luhmanniano” sea *Confianza*, la primera tarea que intentaremos acometer aquí, será el análisis de la estructura de este pequeño y rico texto, que se ha convertido en un referente importante de los principales desarrollos posteriores sobre el tema. Baste

³ Niklas Luhmann. *Confianza*, Anthropos-Universidad Iberoamericana, México, 1996.

⁴ La discusión comenzó en el XVI Congreso Alemán de Sociología de 1968 y quedó documentada en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971; Trad. it. *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Libri, Milano, 1973. Mientras Habermas considera que la modernidad debe ampliar su paradigma de racionalidad para acoger al mundo vital, Luhmann sostiene que para ello sería necesario un nivel diverso de racionalidad al de la modernidad. Así, Habermas desea reivindicar las exigencias de la vida frente al sistema, mientras que Luhmann sólo busca describir un fenómeno que acontece al interior del sistema social “ilustrado”, característico de la actualidad, sin hacer ningún cuestionamiento normativo.

⁵ George Spencer-Brown, matemático inglés, en su libro *The Laws of Form* de 1969, “trata de reducir el álgebra de dos valores de Boole a un único cálculo de operación, que en la transformación de sus propios signos requiere tiempo. Esta investigación acaba por mostrar las formas básicas que subyacen a las leyes lingüísticas, matemáticas y físicas. (...) lo más sobresaliente de este aporte es la dotación de un cálculo, sustentado en una única operación, capaz de fundamentar el surgimiento de la diferencia.” (Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana, México, 1996, p. 75). Humberto Maturana, biólogo chileno, pasó un periodo de investigación en el MIT, lo que le permitió entrar en contacto con la filosofía de Gotthard Günther, influida por la cibernética de los sistemas que observan. “Ha desarrollado una teoría que intenta colocar la circularidad del hecho de la reproducción de la vida en el centro de una teoría epistemológica del conocimiento. Su concepto central, autopoiesis, expresa la autoproducción de la vida, a través de elementos que son, a su vez, reproducidos por la vida» (*Ibidem.*, cf. Humberto Maturana Romecín. *De máquinas y seres vivos*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1973; *El árbol del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984).

⁶ Un análisis completo de la noción de confianza y su relación con el resto de la teoría de sistemas luhmanniana ha sido desarrollado por Janne Jalava en “Trust as a Decision, The Problems and Functions of Trust in Luhmannian System Theory”, University of Helsinki, *Research Reports* 1/2006.

mencionar a Robert Putnam, Russell Hardin, Anthony Giddens y Piotr Sztompka, quienes aún sin coincidir necesariamente con el planteamiento luhmanniano, no pueden ya dejarlo de lado.⁷

Confianza está conformado por 12 capítulos, que me parece pueden clasificarse en tres grandes secciones.

Los capítulos 1 al 4, se dedican al planteamiento del tema (qué es la confianza y dónde se desarrolla); los capítulos 6 al 11, analizan diversos aspectos de la confianza (condiciones de la confianza, tipos de confianza y cuándo es razonable la confianza o la desconfianza) y el capítulo 12, que plantea un programa de exploración ulterior con un enfoque sistémico, el cual se va anunciando poco a poco desde el capítulo 9 (se trata de la integración del tema a la teoría de sistemas y de algunas líneas posteriores de investigación).

En el primer capítulo: “Definición del problema: la complejidad social”, Luhmann plantea la hipótesis que más tarde tratará de demostrar, a saber, que la confianza es un hecho básico de la vida social y de la *naturaleza humana*, indispensable para que las personas manejen la gran complejidad de la sociedad y puedan también aumentarla con sus propias decisiones. La definición de “confianza” no es abordada de modo específico, sino que se limita a señalarla como “la fe en las expectativas”, cuya completa ausencia en el sujeto “le impediría incluso levantarse en la mañana.”⁸

El capítulo dos: “Continuidad y acontecimientos”, indica que el tiempo es el ámbito propio de la confianza, pues lo que la confianza permite a las personas es anticipar un cierto futuro de los muchos futuros posibles en cada presente y, por tanto, subraya que la confianza acontece ahí donde hay expectativas de continuidad.

“Familiaridad y confianza” es el título del tercer capítulo. En él, Luhmann señala que lo que facilita las expectativas de continuidad es la *familiaridad*, esa experiencia común que permite suponer a las personas que el futuro será coherente con un cierto pasado, como si las posibilidades de futuro se limitaran a las derivadas de dichas experiencias.

El capítulo cuatro: “La confianza como reducción de la complejidad”, tiene una gran importancia, pues ahí el autor parece querer confirmar su hipótesis inicial. Para ello ofrece tres formulaciones: por una parte afirma que quien confía, lo que hace es actuar frente al orden exterior y su problemática, como si fuera reductible a su orden interior y su problemática, y de ese modo reduce la incontrolable complejidad de aquél; por otra, señala que la confianza emerge gradualmente, que se aprende, preparando al sujeto con generalizaciones para manejar nuevos problemas de confianza a lo largo de la vida; y, finalmente, aporta un dato interesante: que el aumento de confianza se realiza por medio de símbolos que les permiten a las personas conformar dichas generalizaciones. Así, por ejemplo, el símbolo “dinero” genera en quien lo posee, la ilusión de que podrá realizar elecciones ilimitadas de bienes transferibles conforme a sus deseos.⁹

En “Información exagerada y las posibilidades de sanción”, capítulo quinto de la obra, Luhmann subraya el hecho de que la confianza busca reducir el riesgo de las decisiones, pero no eliminarlo y que, por ello, la confianza se pone en peligro cuando quien busca generarla ofrece un exceso de datos o acentúa las posibles sanciones que se derivarían de su quebranto, generando así lo contrario de lo que se buscaba, es decir, provocando desconfianza en vez de confianza.

A partir del capítulo seis: “La confianza personal”, el autor comienza a hacer una serie

⁷ El influjo del concepto luhmanniano de confianza en los pensadores posteriores, ocupa el lugar fundamental del capítulo 3 del trabajo de Jalava.

⁸ *Confianza*, p. 5.

⁹ Cf. *Confianza*, p. 84.

de distinciones en cuanto a los dos tipos de confianza que reconoce. Se refiere primero a la confianza personal, que es la que se tiene en un sujeto particular y consiste en la expectativa de que éste manejará su libertad de un modo predecible, coherente con lo mostrado hasta ahora. Este tipo de confianza requiere de dos elementos: por un lado, supone un concurso importante de la libertad de los sujetos, para que estos sean reconocidos como responsables de sus actos; por otro, limita la confianza a ciertos ámbitos en cada ocasión, de modo que la confianza comienza con actividades a pequeña escala y con relación a temas concretos, a fin de que el riesgo no sea excesivo y se amplíe paulatinamente. Así, por ejemplo, yo puedo confiar en la recomendación técnica de un colega, pero no confiar personalmente en él como para prestarle dinero, y si lo hiciera, le prestaría una cierta cantidad y no más.

El capítulo siete, “Los medios de comunicación y la confianza sistémica”, continúa con esta clasificación refiriéndose a la confianza en los sistemas sociales. En este texto —en el que entrevemos ya algunas notas de esa supremacía de los sistemas sobre los sujetos, propia del análisis sistémico—, el autor señala que los *medios generalizados de comunicación* son códigos de selección que producen ciertas creencias generales y comunes, y por ello crean sistemas sociales diferenciados, como el estado, la ciencia y la economía. La confianza en los sistemas —y en sus estructuras simbólicas, como son la autoridad, la verdad científica y el dinero— absorbe ciertos atributos de la familiaridad. Sin embargo, en este nivel el sujeto debe estar consciente de que todo aquello en lo que puede confiar con relación al sistema es un *producto*, un artificio.

“La concepción táctica: la confianza como oportunidad y como restricción”, el capítulo octavo de la obra, trata sobre cómo ganar la confianza. Si hubiese un entorno inalterable —se afirma—, las personas o sistemas sociales que dieran continuidad a lo que han hecho hasta ahora, mantendrían la confianza sin más. Pero en realidad, las personas tienen que autopresentarse continuamente en un entorno cambiante, tratando siempre de ganar confianza. Por tanto, la confianza se cultiva o, más precisamente, se invierte en ella como en una especie de capital.

El capítulo nueve: “La confianza en la confianza”, tiene un título con un tinte *autopoietico* —reflexivo o autorreferencial— muy importante, con una marca sistémica que recuerda al Luhmann posterior. Inicia con dos ejemplos: a) el *aprender a aprender*, como un esfuerzo de racionalización que sistematiza el aprendizaje espontáneo y le da mayor potencial, y b) *la ley*, que sistematiza las normas morales haciéndolas formas legitimadas de poder. La confianza —aquí considerada como *confianza perceptiva*, por contraste con la que el autor llama *confianza espontánea* (esa que se deriva de la familiaridad)—, se genera también mediante mecanismos de reflexividad similares: el sujeto no busca saber si la confianza en alguien es justificada, sino si hay símbolos de confianza que la puedan sostener (lo que años más tarde será llamado por Luhmann *confiabilidad*). En este nivel, no hay diferencia entre apariencia y realidad, pues la apariencia resulta real al usarse como el generador de cada experiencia y acción de confianza. Se señala además que es la *confianza en la confianza*, con su capacidad para establecer y reproducir símbolos y acciones constructivas, la que permite los procesos civilizatorios.

“La confianza y la desconfianza” es el tema del capítulo décimo, y en este momento empiezan a hacerse más evidentes las consecuencias de la hipótesis inicial del texto y su carácter específicamente sistémico, pues en este capítulo se afirma que, aunque confianza y desconfianza son algo opuesto, son también *equivalentes funcionales*, es decir, dos estructuras opuestas que buscan establecer la misma función social, a saber, la reducción de la complejidad. Así, las personas que confían y las que desconfían buscan la misma seguridad social, sólo que las personas desconfiadas consideran siempre el engaño como una posibilidad y para evitarlo generan estrategias muy complicadas de reducción de la complejidad, que les exigen más energía. Por tanto, igual que la confianza multiplica la confianza, la desconfianza

promueve la desconfianza y, con ello, la llamada *profecía del autocumplimiento*: quien desconfía crea condiciones que hacen más probable que los motivos de su desconfianza se cumplan. Por contraste, cuando diversos ordenamientos logran aminorar los riesgos, la desconfianza deja de ser una actitud plausible, el umbral de la confianza se eleva y los sistemas sociales cuentan con más tiempo para sobrevivir en caso de caer en situaciones críticas.

Quizá, consciente de la insuficiencia de la exposición del capítulo ocho sobre cómo ganar la confianza, Luhmann vuelve al tema de las condiciones que generan confianza en el capítulo once, titulado “Disposición para la confianza”. Se trata nuevamente de un análisis funcional, sin entrar a determinar las estructuras que la favorecen. Aquí se agrega un argumento interesante, y es que la gente y los sistemas sociales se disponen a confiar cuando tienen confianza en ellos mismos. Eso les permite a los sujetos actuar con suficiente tranquilidad dentro de un mundo en el que no cuentan con toda la información necesaria. La confianza luhmanniana no sería un modo de conocer —como supuestamente habría sido afirmado por las aproximaciones previas—, porque quien confía no cuenta nunca con una certeza absoluta: la posibilidad de la desilusión está siempre anticipada. Por otro lado, la familiaridad, en cuanto que determina las expectativas aceptables en un determinado grupo social, indica que quien no cumpla con estas expectativas realizará una vileza e integra un valor profundamente emotivo en la confianza. Por ello es imprescindible que también los sistemas sociales aparezcan ante los sujetos, tratando de ganar su confianza mediante representaciones simbólicas de gran peso emocional.

El décimo segundo y último capítulo: “La racionalidad de la confianza y la desconfianza”, no es tanto una conclusión, sino un planteamiento programático para el futuro. Inicia explicando cómo hay algunos casos que requieren confianza y otros que, en cambio, lo que requieren es la desconfianza. Luego, tratando de distanciarse de lo que considera una ética tradicional y de la *teoría de la acción*,¹⁰ Luhmann señala que la realidad social es hoy demasiado compleja como para hacer recomendaciones éticas suficientemente significativas para guiar las decisiones y que los sistemas latentes existentes en la sociedad son demasiado relevantes como para suponer que los sujetos deciden directamente cómo actuar. Concluye entonces que no se debe considerar que es racional la confianza que se funda en un análisis de probabilidades, el cual justamente haría innecesaria la confianza en la medida en que fuera acertado y exacto. El autor establece entonces una segunda hipótesis, cuya demostración deja en suspenso o quizá considera suficientemente fundada a través del contenido del libro, pero que en cualquier caso es candidata a un desarrollo más detallado: la *racionalidad sistémica* es la que permite aumentar la capacidad humana para comprender y reducir la complejidad y, por tanto, la confianza es racional en la medida en que permite formas de cooperación más sofisticadas. Los sistemas complejos necesitan más confianza (para facilitar la coordinación), pero también más desconfianza (por ejemplo, en forma de supervisión). Luego se pregunta: ¿cómo pueden coordinarse confianza y desconfianza? Y responde —con una fórmula que recuerda los desarrollos luhmannianos posteriores—, requiriendo dos procesos: a) la distinción del sistema respecto al entorno y b) la diferenciación entre los subsistemas del sistema, lo cual es todavía más relevante para la relación entre dos sistemas, por ejemplo, entre una persona y la organización para la cual trabaja. Así, la racionalidad de la confianza lo es en la medida en que se refiere específicamente a ciertos ámbitos y no a otros; y, finalmente, la persona que confía ya no lo hace a su propio riesgo, sino a *riesgo del sistema*, es decir, de sus mecanismos de especificación y de sus sistemas simbólicos de confianza, “sin colocar exigencias demasiado

¹⁰ La teoría de la acción la entiende Luhmann como aquella que trata de indicar a las personas el modo correcto de actuar, incluyendo toda aproximación ética y humanística.

pesadas en la persona que finalmente otorga confianza y desconfianza: el individuo.”¹¹ La confianza no es la única manera de reducir la complejidad; la ley, la organización y el lenguaje son otros mecanismos que operan en el mismo sentido, sin embargo la sociedad no podría establecerse sin la confianza.

II. Arriesgando una definición de “confianza” en *Confianza*

La intención de este párrafo es doble: por una parte analizaremos los capítulos 1 al 4 de *Confianza*, con el fin de pizcar todos los elementos necesarios para comprender el concepto que Luhmann tiene de la “confianza”; por otra, intentaremos llegar a una definición sintética de este término. La tarea resulta relevante no sólo porque el libro no nos ofrece esta síntesis, sino porque incluso la entrada es inexistente en *La sociedad de la sociedad* y en el mismo *Glosario sobre la teoría social de Luhmann*.¹² En otras palabras: confianza es un concepto que desaparece o al menos se diluye en las fases más avanzadas del pensamiento de Luhmann. Qué significa esta ausencia, es algo que más tarde buscaremos dilucidar.

a) Fase analítica

En el capítulo primero de su libro, Luhmann nos indica una definición aparentemente general y neutral de la “confianza”, una definición que podría incluso parecer ingenua, pero que implica el tipo de respuesta que él le dará al tema a lo largo de todo el texto. Así pues, el autor señala que la confianza debe definirse en su modo más amplio como la “la fe en las expectativas de uno”¹³. Por lo tanto, se entiende que cada “uno” —cada persona— tiene —gracias a la confianza— ciertas expectativas en los demás y en el mundo, de modo que así ya no tiene que enfrentar a cada instante un número ilimitado de posibilidades. Más bien, fundado en ciertas experiencia y suposiciones, el sujeto seleccionará ciertos *futuros* como los únicos posibles desenlaces del presente, y es esto en lo que consiste la confianza para Luhmann.

Se trata de una fe, de una creencia, cuya seguridad puede ser de diverso grado, que puede fundamentarse con mayor o menor razonabilidad y que se refiere a una cierta materia o persona en particular. Hasta cierto punto, las personas deciden en qué y en quién confiar, pero no pueden decidir no tener confianza en absoluto, pues no se puede vivir en el tiempo sin un número manejable de expectativas sobre lo que les deparará el futuro.¹⁴

Para confirmar la dimensión adecuada en la que vive la confianza, Luhmann afirma que “mostrar confianza es anticipar el futuro. Es comportarse como si el futuro fuera cierto.”¹⁵ De modo que quien confía, de algún modo anticipa el futuro y, en cierto sentido elimina sus contingencias indeseables o se resigna a ellas, puesto que tales calamidades han podido también anticiparse.

No obstante, “la confianza no puede considerarse simplemente como tiempo

¹¹ *Confianza*, p. 163.

¹² Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi. *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, Anthropos, 1996.

¹³ *Confianza*, p. 5.

¹⁴ Aquí agrego sólo una nota que viene del capítulo 12: la racionalidad de la confianza no depende tanto del sujeto, como del sistema que le proporciona sus mecanismos de especificación y de sus sistemas simbólicos de confianza.

¹⁵ *Confianza*, p. 15.

*sobreseído*¹⁶, como si el futuro esperado fuera a llegar con sólo sentarse a esperarlo. En realidad, “la base de toda confianza es el presente como un continuo intacto de sucesos cambiantes.”¹⁷ Así que la confianza vive en el tiempo, pero se mantiene siempre en el presente: “Ni el futuro incierto ni incluso el pasado puede despertar la confianza, ya que no se ha eliminado la posibilidad del descubrimiento futuro de antecedentes alternativos. (...) el problema de la confianza consiste en el hecho de que el futuro contiene muchas más posibilidades de las que podrían actualizarse en el presente, y del presente transferirse al pasado.”¹⁸

En qué consiste el tiempo dentro de la teoría de la confianza de Luhmann es algo que intentaremos dilucidar más adelante.¹⁹ Lo que podemos afirmar ahora es que carecer de expectativas específicas —lo que para Luhmann equivale a carecer de confianza—, nos paralizaría de miedo y nos impediría incluso *levantarnos por la mañana*, porque “tal confrontación abrupta con la complejidad del mundo al grado máximo es más de lo que soporta el ser humano”.²⁰ La confianza es, pues, una evasión funcional.

Por tanto, lo que interesa a Luhmann en relación con la confianza, es que nos permite:

- a) establecer los límites dentro de los cuales vivimos nuestras vidas cotidianas y
- b) derivar de ella las reglas sociales de conducta apropiadas, es decir, aquellas que se encuentran dentro de dichos límites, con independencia de si tienen un determinado valor moral.

El análisis funcional nos habría dado la posibilidad de descubrir que la complejidad es el problema fundamental de la confianza. Dicho de otro modo, Luhmann intenta mostrar que el enfrentamiento teórico de la confianza desde cualquier óptica ética, moral o humanista es irrelevante, en cuanto que resultaría incapaz de dar sentido a la intersubjetividad propia de las complejas sociedades contemporáneas, en las que la pluralidad y las disfunciones son definitorias.

Así, por un lado, gracias a este concepto de confianza, las personas no tendríamos que lidiar con el mundo como un todo y con la “inimaginable superabundancia de sus realidades y posibilidades”.²¹ Por otro, esta aproximación nos permitiría evadir el problema psicológico para intentar ocuparnos sólo del sistema o al menos para tratar lo psicológico y lo sociológico al mismo tiempo.

Ambas operaciones analíticas —deshacernos del mundo y deshacernos de los sujetos— serían factibles en la medida en que ya no resultasen relevantes los motivos concretos que tal o cual sujeto tiene para confiar, sino que más bien lo que importe sea cómo las *personalidades* y los sistemas sociales interactúan para hacer factible la confianza con diversos motivos que operan como *equivalentes funcionales*. Cualquier motivo podría cumplir con la misma función —reducir la complejidad—, dentro de un sistema específico.

Según afirma Luhmann, la abrumadora complejidad del mundo fue vista por el funcionalismo estructural de Parsons como una amenaza a la estabilidad del sistema, mientras que para la teoría cibernética de sistemas esta misma condición no es más que una invitación a establecer un orden *superior*, a través de la selección. Así, “con el aumento de la complejidad,

¹⁶ *Confianza*, p. 20.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ver capítulo 2, parágrafo 1.

²⁰ *Confianza*, p. 5.

²¹ *Ibid.*, p. 8.

existe un crecimiento correspondiente en la necesidad de garantías”²², y esto es justamente lo que hace la confianza con el presente. Así que el análisis no tiene que enfocarse en si el sistema gana o pierde estabilidad, sino en que los sujetos sean capaces de escalar hacia un orden superior, en cuanto a su control del futuro, gracias a la confianza.

Y aquí cabe hacer una aclaración: “La confianza solamente está implicada cuando la expectativa confiable hace una diferencia para una decisión; de otro modo, lo que tenemos es una simple esperanza.”²³ Esto significa que confiar no es algo así como decir: “me gustaría que...”, “yo creo que lo que va a pasar es...”, “espero que...”, sino que las personas nos vemos invitadas a tomar *la decisión de confiar* en situaciones dentro de las cuales persiste la incertidumbre y en las que sabemos que, en caso de que la confianza sea traicionada, habrá un daño relevante.

La confianza sucede, pues, en medio del riesgo. De hecho, como todos sabemos, la confianza es irrelevante cuando la incertidumbre es inexistente o cuando para confiar es necesario esperar a que una promesa dada se cumpla. Al contrario, se confía justamente cuando el éxito no se ha alcanzado, aunque quien confía considera que existen buenas oportunidades de alcanzar la meta: “la confianza siempre extrapola a partir de la evidencia disponible; es (...) una combinación de conocimiento e ignorancia.”²⁴ Pero la confianza, una vez entregada, no resulta irrelevante. De hecho, gracias a la confianza depositada en otros, por ejemplo en personas a las cuales se les ha dado un cargo, un nombramiento o un rol, se les ofrece una mejor oportunidad para triunfar. En otras palabras: *la confianza genera confianza*.

Al respecto, el autor señala algo sumamente interesante: no basta con planificar y tratar de ese modo de manipular el futuro, pues siempre existe el riesgo de traicionar la meta. “Por lo tanto, la confianza puede mantenerse solamente si se encuentra una forma que le permita vivir con tal sospecha y ser inmune a ella.”²⁵ Y es que, en contraste con la simple planificación y el control, “la confianza aumenta la *tolerancia a la incertidumbre*.”²⁶ Así pues, gracias a la confianza el sujeto adquiere una habilidad nueva frente al mundo y sus inmensas posibilidades; aunque mientras tanto el mundo luhmanniano quede siempre más allá, trascendente al análisis sistémico, excediendo las posibilidades de respuesta de cualquier sistema, ya sea que esté formado por unidades físicas, biológicas, vegetales o animales. “Sin embargo los seres humanos y sólo ellos son conscientes de la complejidad del mundo y, por lo tanto, de la posibilidad de seleccionar su entorno”²⁷.

En aparente contradicción con sus intenciones iniciales, llama la atención que Luhmann proponga enseguida una serie de afirmaciones cuyo protagonista es el hombre, entendido claramente como sujeto e incluso como persona, en la medida en que se refiere a él como *yoidad* en relación y capaz de identificar un sentido; un ser que siente, percibe, experimenta y entiende. Además, en *mí*, como yo, surge la consciencia de que el otro tiene un acceso al mundo diverso al mío, con su propia y personal forma de sentirlo, percibirlo, experimentarlo y entenderlo, y por lo mismo los demás se convierten en “fuente de una profunda inseguridad para

²² *Ibid.*, p. 22.

²³ *Confianza*, p. 40.

²⁴ *Ibid.*, p. 43.

²⁵ *Ibid.*, p. 24.

²⁶ *Ibid.*, p. 26.

²⁷ *Ibid.*, pp. 10-11.

mí”²⁸, en la medida en que todos estos sujetos aumentan la complejidad a la que yo me enfrente en mi dimensión social, por medio de sus propias visiones del mundo y por el riesgo que me implica su libertad. En ese sentido, yo no sé realmente lo que los demás cultivan como expectativa sobre mí. Pero, dicho sea de paso, ellos tampoco tienen certeza sobre lo que yo espero de ellos. Por tanto, nos encontramos en un estado que puede denominarse como de *doble contingencia*: los demás constituyen un elemento de contingencia para mí y yo soy un elemento de contingencia para ellos.

De la doble contingencia que emerge en lo social, se deriva justamente ese amplio requerimiento de *reducción de la complejidad*, que según Luhmann resulta factible gracias, en primer lugar, a la generalización y la selectividad que el lenguaje y la reflexión le ofrecen al individuo. Tanto el lenguaje como la reflexión se entenderían aquí como recursos con los que cuenta el sujeto para explicarse lo que le acontece. De modo que el sujeto que reflexiona y se explica el mundo por medio del lenguaje, generaliza experiencias y con ello selecciona entre las innumerables posibilidades, sólo aquellas que están al alcance de sus explicaciones. Además, como expone más adelante, los símbolos de confiabilidad —la autoridad, la verdad científica y el dinero, así como la ley y la organización (que curiosamente Luhmann considera más allá de la confianza)—, ofrecen a los sujetos un ambiente propicio para suponer que ciertas expectativas sobre el sistema social se realizarán.

Pues bien, todas las interacciones humanas están cargadas de la mencionada doble contingencia y es por eso que se harían necesarias las normas, pues de otro modo la convivencia social sería imposible. Eso es lo que, según Luhmann, explica porque Hobbes llegaría a suponer que la dominación política absoluta podría recuperar el orden necesario y porque las más modernas teorías de la organización intentan sumar los *criterios utilitaristas* a los *intereses individuales* para obtener resultados exitosos.

A final de cuentas, lo que queda claro es que “en condiciones de mayor complejidad social, el hombre puede y debe desarrollar formas más efectivas para reducir la complejidad”²⁹, y tal es justamente la función de la confianza.

Sin embargo, previene Luhmann, hay que considerar que cada vez que aumenta la complejidad, también se la está reduciendo: “el aumento y la reducción de la complejidad deben estar juntos como aspectos complementarios de la estructura de la respuesta humana al mundo... la dimensión social de la existencia humana... —aumentando complejidad— aumenta el potencial a la complejidad y de este modo extiende el mundo humano. A través de la existencia de un *alter ego*, el entorno del hombre se convierte en su propio mundo.”³⁰

Es justamente a ese estado en el cual el mundo del otro se vuelve mío, a lo que Luhmann le llama *familiaridad*. Es la familiaridad la que nos permite integrarnos al ámbito de los *hombres razonables*, la que nos da acceso a organizar intersubjetivamente el sentido, la que nos separa de los *extraños*, junto con las dudas e incertidumbres que estos nos despiertan. Y aunque sólo una parte de la familiaridad pueda verbalizarse, el resto se presupone para poder construir una única y común aprobación moral. “Lo cual significa que el mundo familiar es relativamente simple y también que esta simplicidad está garantizada bajo límites muy estrechos. (...) En este sentido la familiaridad hace posible abrigar expectativas relativamente confiables y como consecuencia también, contener los elementos restantes del riesgo.”³¹ Por

²⁸ *Ibid.*, p. 11.

²⁹ *Confianza*, p. 13.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

ello concluye que “la familiaridad es la precondition de la confianza como también para la desconfianza, es decir, para todo tipo de compromiso con una actitud determinada hacia el futuro.”³² Dicho de otro modo: es la historia de ciertas relaciones la que en el ámbito de la familiaridad revela lo que puede ser el futuro, de modo que quien se ha hecho merecedor de nuestra confianza en el pasado, tiende a mantenerla, y quien se ha hecho antes merecedor a nuestra desconfianza, tenderá también a seguir siendo objeto de nuestra desconfianza hoy y en el futuro.

Sin embargo, la actual amplitud de la sociedad rebasa los alcances de lo familiar: “la gran complejidad del orden social crea una necesidad más grande de coordinación y de aquí una necesidad que ahora se satisface cada vez menos por medio de la familiaridad. En estas circunstancias, la familiaridad y la confianza deben buscar una relación nueva y que sea recíprocamente estabilizadora, la cual ya no se basa en el mundo inmediatamente experimentado (...). Entonces la historia deja de ser el recuerdo de las cosas experimentadas y se vuelve simplemente una estructura predeterminada que es la base para la confianza en los sistemas sociales”³³.

Luhmann declara así la suficiencia de la confianza por familiaridad (que es confianza en la persona: en el otro, en el inmediato), y describe el paso a lo que él mismo llama *confianza en los sistemas sociales*. Se trata de un nivel diverso de confianza, aunque de algún modo presupone que también este tipo de confianza debe ser capaz de fundamentarse emocionalmente, tal como lo logra la familiaridad. Y dado que el sistema no cuenta con la posibilidad de ofrecerle al sujeto una historia común, sustituye este recurso con *símbolos de confiabilidad* que le otorgan verosimilitud a su oferta. Por tanto, es el traslado de los mecanismos de confiabilidad que antes otorgaba la familiaridad, a los símbolos de confiabilidad que representan los sistemas. Símbolos que nos permiten creer o mantener la ilusión de que el futuro esperado se realizará. Tal es, por ejemplo, la función que cumple la posesión del dinero dentro del sistema económico, o el ejercicio del poder dentro del sistema político-administrativo.

Aquí el autor afirma (contrario a lo que dirá más adelante) que, a pesar de todo, la confianza sigue siendo algo interno al sujeto, que la confianza no pasa al símbolo. Lo que sucede en el caso de la confianza en los sistemas, es que la persona que confía ha llevado el ámbito externo del sistema a su interior, con tal verosimilitud que, aunque se presenten una serie de fracasos, “el objeto de confianza goza de cierto crédito que permite incluso que experiencias desfavorables sean reinterpretadas o absorbidas efectivamente.”³⁴ Para que la confianza desaparezca, el sujeto deberá retirarla, mientras que los símbolos tienden a generar controles (o ilusiones) que se presentan de modo incuestionable, haciéndose perdurables a pesar de algunas contrariedades.

Insistamos, la confianza es algo interno a la persona, que se adquiere cuando prescindir de ella sería desastroso o cuando se le prefiere por contraste con otros equivalentes funcionales que le permitirían al sujeto relacionarse con el sistema social. Por ello, la confianza no puede transferirse y, sin embargo, se trata de una actitud que el sujeto aprende progresivamente desde la infancia, en el ámbito de su familia: “En la familia, la confianza en su forma más primaria encuentra su primera confirmación en un mundo que es conducido a un alto nivel de complejidad, debido a las instituciones sociales y también debido a una operación especial de

³² *Ibid.*, p. 32.

³³ *Ibid.*, p. 34.

³⁴ *Confianza*, p. 50.

confianza entre los miembros de la familia.”³⁵ Y aunque el proceso no se detiene ahí, el resto de las situaciones que el sujeto enfrenta en su vida encuentran un importante referente en su experiencia familiar. Será con este bagaje que luego establecerá relaciones de amistad y amor, y toda clase de lazos personales.

Luhmann agrega otra observación: se puede aprender la confianza y además se debe aprender cómo confiar, y esta es también parte de la función de socialización de la familia. De modo similar, los sistemas sociales también tienen que aprender la confianza, cómo confiar y cuándo desconfiar. Los primeros actos de confianza del niño, prácticamente inmotivados, irán siendo sustituidos por actos diferenciados, en donde poco a poco “el *Tú* queda como otro *Yo*.”³⁶ De este modo, el adulto está en posición de generalizar a partir de la experiencia que tiene de otros y de sí mismo, y en el ámbito de los sistemas sociales aprende a distinguir y utilizar sofisticados sistemas de símbolos de confiabilidad, así como a distinguir una mentira o una traición que pueden trastornar la confianza; la sutileza es tal, que inclusive una serie de pequeños errores puede acabar de modo prácticamente definitivo con la confianza de una persona en otra o en el sistema. Por último, como resulta bastante evidente para todos, es más fácil pasar de la confianza a la desconfianza, que de la desconfianza a la confianza.

Más adelante, el autor indica “que la gente, al igual que los sistemas sociales, están más dispuestos a la confianza si poseen seguridad interior, si tiene algún tipo de confianza en sí mismos, que los habilite para anticipar las posibles desilusiones de la confianza con serenidad”³⁷. Insistirá en que esta *disposición* no debe considerarse como una facultad ética o como un conocimiento, porque “en un mundo muy complejo, uno debe actuar sin el conocimiento adecuado e implicarse activamente.”³⁸ Así que la gente que confía lo hace gracias a una serie de *recursos internos disponibles*, con una expectativa positiva y, sin embargo, insegura, porque “la complejidad del mundo no puede *reflejarse* dentro del sistema en todas sus dimensiones de tiempo y circunstancia actual, porque el sistema mismo no es suficientemente complejo para hacerlo.”³⁹ Tales recursos serían, precisamente, los sentimientos surgidos de la familiaridad ligada a un círculo de personas o los recursos generalizadores de los medios de representación de los sistemas, con toda su carga afectiva y toda la *cordura expresiva* que le es necesaria para competir exitosamente con todas las personas y sistemas alternativos, que solicitan ganarse las expectativas confiables de parte del sujeto.

La confianza, por ello, adquiere un carácter táctico y no sólo emocional. De hecho, todos nos representamos para ganar la confianza de los demás, al grado de que quienes tienen una amplia exposición pública se verán cada vez más en riesgo de caer bajo la presión de la creciente complejidad que su misma representación produce y de la necesidad de esforzarse continuamente hasta el extremo del engaño. Las relaciones sociales acrecientan o reducen confianza y la acumulan como *una especie de capital*. Y concluye: “Uno puede ganar confianza por medio de la autopresentación engañosa, pero uno puede solamente mantenerla y utilizarla como capital continuamente si uno mantiene el engaño. La apariencia luego se convierte inadvertidamente en realidad, las cualidades que fueron al principio engañosas se hacen hábitos, las ventajas de la confianza sirven como un instrumento de obligación. La confianza educa. Esto es cierto tanto en el nivel emocional como en el nivel táctico, y neutraliza los peligros que hay en un control

³⁵ *Ibid.*, p. 47.

³⁶ *Ibid.*, p. 48.

³⁷ *Ibid.*, p. 136.

³⁸ *Confianza*, p. 137.

³⁹ *Ibid.*, p. 139.

solamente tático de las relaciones de confianza.⁴⁰

b) Fase sintética

Si hacemos un listado de las principales afirmaciones realizadas hasta ahora, podemos distinguir trece pasos necesarios para construir una definición más completa de la confianza:

1. La confianza es fe, creencia, pero también actitud o disposición a la creencia.
2. El sujeto de la confianza es una persona, que siente, percibe, experimenta y entiende, aunque a veces Luhmann tienda a afirmar que el sujeto de la confianza es el mismo sistema, y este es un conflicto que el libro deja sin resolver.
3. La confianza se deposita en otras personas, que tienen su propia y diversa manera de sentir, percibir, experimentar y entender, o bien en estructuras sociales que imitan motivaciones similares a las de las personas *familiares*.
4. Toda relación entre el yo y los demás es doblemente contingente, porque es recíprocamente incierta.
5. La confianza versa sobre el futuro, pero se encuentra en el presente, ayudando al sujeto a tomar decisiones aquí y ahora.
6. El futuro anticipado por la confianza está numéricamente acotado, pero cuál será el futuro que se realice sigue siendo incierto, y tal incertidumbre —el riesgo implicado— es justamente la que justifica la necesidad de la confianza.
7. La confianza resulta así un mecanismo imprescindible para poder afrontar la abrumadora complejidad del mundo.
8. Por tanto, la confianza debe considerarse —sobre todo— como un mecanismo de reducción de la complejidad. Que existan otros mecanismos de reducción de la confianza parece poco sostenible, pues todos ellos tendrían relevancia en la misma medida en que fueran capaces de reproducir confianza, pero este es también un tema irresuelto en el contexto de *Confianza*.
9. La confianza se deposita en otro individuo gracias a la familiaridad que nace de una historia construida intersubjetivamente; ella nos permite anticipar si una persona es o no digna de confianza.
10. En el ámbito social más amplio, son los símbolos de confiabilidad los que se representan ante las personas con el fin de ganarse su confianza.
11. Las expectativas ofrecidas por la familiaridad y las representadas simbólicamente, conforman el sistema de conductas esperadas y por tanto aceptables.
12. Cuáles son las expectativas aceptables y cómo deben adquirirse, es una capacidad, una actitud o disposición, que se aprende en la infancia y que se reproduce y complementa a lo largo de la vida.
13. El mismo proceso de aprendizaje o educativo que es la dinámica de la confianza, también nos explica cómo y cuándo debemos desconfiar.

En consecuencia, la confianza puede definirse como la actitud emocionalmente justificada, conformada por un conjunto de expectativas o creencias que las personas aprendemos a depositar en otras o en los medios simbólicos de un sistema social sofisticado, a fin de poder enfrentar y reducir la abrumadora complejidad del mundo y poder tomar así las decisiones que nos proyectan hacia el futuro con una seguridad relativamente aceptable y una serenidad psicológica fundada en una supuesta imposibilidad de que los riesgos se cumplan o de que, en caso de cumplirse, la gravedad del daño sea insoportable.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 111.

Una última nota. A pesar de que Luhmann insiste en la igualdad funcional de la confianza y la desconfianza, queda claro en su exposición que la confianza es una actitud no sólo necesaria, sino deseable para las personas y para los sistemas sociales, porque “donde hay confianza hay aumento de posibilidades para la experiencia y la acción, hay un aumento de la complejidad del sistema social y también del número de posibilidades que pueden reconciliarse con su estructura”⁴¹. De modo que —pese a la supuesta pureza sistémica del planteamiento— la confianza de *Confianza* le conviene al sistema, lo mismo que a los individuos que lo conforman, en cuanto que tiene una cualidad superior a la desconfianza y sus *estrategias negativas*, que le “dan a la desconfianza ese emocionalmente tenso y a menudo desequilibrado carácter que la distingue de la confianza”.⁴²

III. El programa del capítulo 12

A lo largo de *Confianza*, Luhmann desarrolla el concepto de “confianza” establecido en los primeros cuatro capítulos, explicando sus diversas implicaciones. Por ejemplo, analiza cómo un exceso de información y el acento puesto en las sanciones, genera desconfianza. Distingue claramente entre la confianza personal y la confianza sistémica, la cual es transmitida gracias a los llamados *medios generalizados de comunicación*, con los que los sistemas sociales producen ciertas creencias comunes y la ilusión de que el futuro se adecuará a sus expectativas. Trata también de exponer cuáles son las disposiciones necesarias para que un sujeto confíe, y cómo se gana y se mantienen la confianza, para lo cual señala que la confianza se cultiva, y se acrecienta o se pierde, de un modo similar a como se acrecienta o se pierde un capital. También afirma que, aunque confianza y desconfianza son algo opuesto, son *equivalentes funcionales*, es decir, dos estructuras opuestas que buscan establecer la misma función social, a saber: la reducción de la complejidad.

El discurso hace mucho sentido. Sin embargo, al llegar al décimo segundo y último capítulo: “La racionalidad de la confianza y la desconfianza”, Luhmann establece una serie de afirmaciones sumamente audaces, las cuales, más que cerrar el discurso con una serie de conclusiones basadas en los argumentos previos, parecen abrir un planteamiento programático para el futuro, con un enfoque teórico en el que los sujetos empiezan a ser estorbosos y en el que las líneas características de la posterior teoría de sistemas empiezan a perfilarse con fuerza. De qué se trata y cómo influye esta visión en el posterior desarrollo del pensamiento luhmanniano es lo que intentaremos explicar enseguida.

El capítulo inicia señalando que no es posible afirmar qué tan racionalmente fundada está la confianza o qué tan correcta es moralmente, pero que de cualquier modo resulta manifiesto que no es posible sostener sin más que confiar sea mejor que desconfiar o, como dirá más adelante, no puede sostenerse por motivos éticos que confiar sea la regla y desconfiar constituya la excepción.

Luhmann argumenta que “obviamente hay algunos casos que requieren confianza y otros que requieren desconfianza”⁴³, dependiendo de las características objetivas de la situación. Añade que, aunque la confianza suponga una determinada referencia o tema —se confía en alguien o algo específico y respecto a algo en particular⁴⁴—, no se puede afirmar el valor

⁴¹ *Confianza*, p. 14.

⁴² *Ibid.*, p. 124.

⁴³ *Confianza*, p. 149.

⁴⁴ “Se puede confiar en alguien en materia de amor, pero no en materia de dinero; en su conocimiento específico, pero no en su

cognitivo de este ámbito de confianza, porque no hay la seguridad de que el sujeto se base en las premisas básicas adecuadas.

De este modo, el autor busca deslindarse de un planteamiento ético del problema de cuándo confiar y cuándo desconfiar, para hacer más plausible el planteamiento sistémico funcional que propondrá enseguida. Señala que solamente en un mundo social relativamente sencillo y en partes altamente reguladas de la sociedad, como la ley, es posible ponerse de acuerdo sobre ciertos criterios morales comunes. Sin embargo, en la sociedad actual, extremadamente compleja, no hay acuerdo posible ni tampoco un referente ético específico que sea capaz de ofrecer instrucciones adecuadas para la toma de decisiones relativas a la confianza: “las ciencias de la acción humana ya no pueden permitirse la ilusión de indicarle, aunque sea en términos de principios vagos, cómo actuar correctamente al actor, en alguna forma inmediata, directa de decirle lo que debe hacer.”⁴⁵

Luhmann propone entonces que la acción adecuada —confiar o desconfiar— se debe deducir de la teoría desde una perspectiva totalmente diversa, que evite las tendencias de la psicología y la sociología de comportarse como *ciencias de la acción* (prescriptivas), para volverse *teorías de la decisión* (lo que en términos de nuestro autor significa reducirla a una fórmula).

Esta reducción buscada sólo puede alcanzarse si se logra disminuir toda la complejidad a un *modelo* predeterminado, “sin tener que pensar una vez y decidir otra en el contexto funcional de su conducta en cada caso. Debe ser capaz de presuponer que las estructuras del sistema y los programas de decisión ya se han hecho cargo de esta parte de su trabajo; que, en otras palabras, el mundo social está organizado.”⁴⁶ Por tanto —como comenta Salvador Más—, para dejar de lado todos los planteamientos normativos, “es suficiente con el sutil ardid epistemológico que propone la teoría de sistemas y que consiste en sustituir el concepto de «sujeto» por el de «sistema» y el de «objeto» por el de «mundo circundante», y en convertir las capacidades del sujeto para conocer y manipular objetos en realizaciones sistémicas para aprehender y reducir la complejidad del mundo circundante.”⁴⁷

Bajo esta nueva y más audaz perspectiva, la racionalidad de la decisión en que consistiría la confianza, no dependería de la capacidad humana para comprender y reducir la complejidad, sino de la formación del sistema y de la fortaleza de sus mecanismos de mantenimiento. La confianza que se pueden otorgar los individuos en el ámbito inmediato de la familiaridad es demasiado sensible al rompimiento e incapaz de aumentar el potencial del sistema social para ir más allá. Lo cual es particularmente relevante desde el punto de vista sistémico, pues los sistemas requieren de la confianza para ganar tiempo y construir estructuras más complejas que les permitan subsistir. La confianza sistémica —mediante una amplia serie de mecanismos de aprendizaje, simbolización, control y sanción— amplía el horizonte temporal del sistema hasta hacer posible una indiferencia por parte del sistema hacia numerosos sucesos en el entorno, y todo esto acontece no a nivel del individuo, sino a nivel del sistema en cuanto tal.⁴⁸

habilidad; en su conocimiento específico, pero no en su habilidad para informar objetivamente; en su gusto, pero no en su discreción. La razón de esta especificidad puede ser simplemente que la confianza fue aprendida en esta esfera restringida y ha fracasado en otros aspectos.” (*Confianza*, p. 161).

⁴⁵ *Confianza*, p. 151.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁷ Salvador Más Torres. “Teoría crítica y teoría de sistemas. Observaciones sobre la polémica Habermas-Luhmann”, UNED, *Anales del Seminario de Metafísica*, No. 30-1996, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid, p. 110.

⁴⁸ Cf. *Confianza*, pp. 153-155.

Para el *enfoque de la acción*, la confianza habría sido considerada como la regla moral deseable, pero para la *teoría de sistemas*, confianza y desconfianza son dos mecanismos que crecen simultáneamente: “un sistema de alta complejidad, el cual necesita más confianza, también necesita al mismo tiempo de más desconfianza y, por lo tanto, debe institucionalizar la desconfianza, por ejemplo en la forma de supervisión.”⁴⁹

Es así que Luhmann busca establecer que la racionalidad sistémica es la que permite aumentar la capacidad humana para comprender y reducir la complejidad y, por tanto, que la confianza es racional en la medida en que permite formas de cooperación más sofisticadas al interno de los sistemas y sistemas más sofisticados y, al mismo tiempo, más duraderos. Y enseguida agrega una cuestión, que es la que abre la línea de investigación que el libro deja sin resolver y que aparentemente constituirá los esfuerzos desarrollados por Luhmann posteriormente: “quizá la pregunta decisiva sigue vigente: ¿acaso es posible y cómo para la confianza y la desconfianza coordinarse a través de la creación de los sistemas, y de este modo, crecer en conjunto? Por razones de la teoría de los sistemas generales que no pueden desarrollarse aquí adecuadamente —subraya—, dos procesos conectados estrechamente deberían ser decisivos: la diferenciación del sistema de su entorno, es decir, la descripción de los límites y la diferenciación interna del sistema, es decir, la especificación funcional de sus subsistemas y mecanismos.”⁵⁰ Y este es un asunto que se vuelve todavía más interesante cuando dos sistemas entran en relación, como es el caso de la relación que se establece entre las personas y sus organizaciones. No se trata de que las personas simplemente tengan confianza al interior del sistema, sino de que sean capaces de exhibirla hacia el exterior. Sin embargo, como el mundo interno de un sistema es bastante diferente del mundo externo, “nadie está obligado a ser *consistente* en la confianza más allá de los límites del sistema. Uno puede, por ejemplo, aceptar sin problemas la opinión de un colega de un asunto técnico, sin embargo no arriesgarse prestándole dinero *personalmente*.”⁵¹

Luhmann vuelve a señalar la superioridad de su enfoque sistémico, al afirmar que éste permite que nos concentremos en aquellos aspectos que le dan a un sistema la capacidad para preservar sus órdenes más altos o para estabilizarse en relación con un entorno extremadamente complejo, así como en los que le permiten al sujeto reducir la complejidad del sistema para hacerlo más adecuado a las *capacidades humanas de acción*. Sin embargo, hay una afirmación que parece desconcertante: “En el repertorio de las estrategias del sistema, la confianza naturalmente juega sólo un rol limitado, tanto interna como externamente.”⁵² La confianza no es la única manera de reducir la complejidad, concluye. La ley, la organización y el lenguaje son otros mecanismos que operan en el mismo sentido. Luhmann reconoce que, para estabilizar los sistemas, además de la confianza, es posible recurrir a los cálculos de probabilidad (que hacen innecesaria la confianza) y se deja entrever la necesidad de una instancia más robusta, que realice plenamente las funciones de conservación del sistema. Cuál es esta instancia es algo que *Confianza* no responde.

Como quiera, y con ello Luhmann insiste por enésima ocasión en la superioridad de su alternativa teórica: “la teoría de sistemas efectúa más que la ética por cuanto hace comprensibles los mecanismos de especificación del sistema. Asimismo, en el análisis final, no puede decir al

⁴⁹ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 157.

⁵¹ *Ibid.*, p. 159.

⁵² *Ibid.*, p. 160.

actor cómo debería actuar y si debería confiar o no. Sin embargo, posee la posibilidad de mostrar claramente cómo pueden establecerse los sistemas en los cuales, a pesar de la alta complejidad, puede dejarse al actor decidir si confía o no. Los sistemas son racionales al grado de que pueden abarcar y reducir la complejidad, y esto sólo pueden hacerlo si poseen el entendimiento de cómo hacer uso de la confianza y la desconfianza sin colocar exigencias demasiado pesadas en la persona que finalmente otorga confianza y desconfianza: el individuo.”⁵³ Concluyendo: “la confianza [entendida como confianza sistémica] reduce la complejidad social yendo más allá de la información disponible y generalizando las expectativas de conducta en que reemplaza la información que falta con una seguridad internamente garantizada. (...) La confianza no es la única razón del mundo; pero una concepción muy compleja y estructurada del mundo no podría establecerse sin una sociedad definitivamente compleja, que a la vez no podría establecerse sin la confianza.”⁵⁴

Tres son pues los asuntos que nos quedan sin resolver: a) cómo se coordinan la confianza y la desconfianza en el ámbito de la diferenciación del sistema de su entorno, el problema del límite; b) cómo se realiza esta coordinación a nivel de los subsistemas y los mecanismos internos del sistema, el problema del sujeto; y c) qué instancia superior decide cuándo debe el sujeto confiar o desconfiar y, por tanto, qué hay más allá de la confianza, el problema del fundamento.

Lo que más llama la atención, es que no obstante las preguntas y planteamientos programáticos de *Vertrauen*, el tema de la confianza prácticamente desaparece en la teoría social de sistemas de Luhmann, a excepción de un breve artículo de 1988: *Familiaridad, confiabilidad y confianza*.

[IV. Familiaridad, confiabilidad y confianza, el segundo y último paso](#)

En 1968 Luhmann publicó *Vertrauen*⁵⁵, mientras que *The Laws of Form* de Spencer-Brown surgiría en 1969 y *De máquinas y seres vivos* sería publicado por Maturana hasta 1973. Esta simple cronología explica porque *Confianza* aparece como un texto desestructurado con relación a la teoría de sistemas autopoieticos clausurados, pues son estos dos libros los que le dieron el impulso definitivo a esta renovada aproximación de su teoría de sistemas. En *Confianza* apenas se perfilaban algunas de estas ideas en sus últimos capítulos y se definían más explícitamente como una serie de líneas ulteriores de investigación en el capítulo 12: “La racionalidad de la confianza...”.

No obstante, en 1988 Luhmann publicó en inglés un segundo texto cuyo tema central es la confianza, y cuyo título he traducido como *Familiaridad, confiabilidad y confianza*⁵⁶. En este pequeño artículo de apenas 8 páginas, Luhmann realiza un giro definitivo en su enfoque, que en cierto modo busca resolver las confusiones manifiestas en *Vertrauen* y en cierto modo integrar su argumentación a la teoría sistémica avanzada de Luhmann.

El uso del idioma inglés no resulta irrelevante, pues mientras que para nosotros el

⁵³ *Confianza*, p. 163.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁵ Niklas Luhmann. *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. Ferdinand Enke, Stuttgart, 1968.

⁵⁶ Niklas Luhmann. “Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives”, en Diego Gambetta (ed.). *Trust: Making and Breaking of Cooperative Relations*, Blackwell, Oxford, 1988, pp. 94-107 en www.cogsci.ed.ac.uk/~mp/papers/jcscw/trust/luhmann94-107.pdf, mayo 2009.

término “confianza” es suficientemente amplio y ambiguo como para abarcar “trust” y “confidence”, el alemán “vertrauen” contiene incluso sentidos más diversos, como fe, esperanza, dogma, seguridad en alguien, optimismo, certeza, fidelidad, secrecía, dogma, posibilidad y apoyo.

Con razón, el autor comienza por señalar lo fácil que es confundir la confianza (*trust*) con asuntos diversos, como el apoyo, la alienación, las esperanzas, las preocupaciones, la solidaridad y, por supuesto, con la familiaridad (*familiarity*) y la confiabilidad (*confidence*). Enseguida le reconoce a Bernard Barber el mérito de haber distinguido tres diferentes clases de expectativas en el ámbito de la confianza: a) la expectativa de continuidad con un cierto orden natural y moral, b) la expectativa de que ciertos actores se comportarán conforme a ciertas competencias técnicas y c) la expectativa de que los responsables de ciertas obligaciones fiduciarias cumplirán su deber en relación con los intereses de terceros.⁵⁷ Según Luhmann, el acierto de Barber consiste en haberse enfocado en *la función de la confianza*, lo que le permite aproximarse adecuadamente al tema.

Aparentemente Luhmann considera que varias de las confusiones citadas no requieren ser abordadas, pero no así en el caso de la familiaridad y la confiabilidad. Por tanto, la primera tarea que el texto acomete es la de distinguir entre confianza y familiaridad: “La familiaridad es un hecho inevitable de la vida; la confianza es una solución para problemas específicos referentes al riesgo.”⁵⁸ En esta afirmación se nota ya una distancia respecto del Luhmann de *Vertrauen*⁵⁹, sin embargo, más adelante recupera la idea de que la confianza se consigue a través de la familiaridad. Por contraste, en esta ocasión desarrolla el tema desde la lógica de Spencer-Brown, del siguiente modo: cuando nacemos, llegamos a un *espacio no marcado*, pero en cuanto ejecutamos nuestra primera acción, *dibujamos una distinción*, una forma que describe dos lados, uno a cada costado de la distinción; al distinguir señalamos necesariamente uno de estos lados (el lado de la forma que preferimos), de modo que conforme repetimos las mismas distinciones, no sólo reiteramos ese lado de la forma, sino que además desarrollamos la *cualidad metalógica* de la familiaridad. Siempre podemos cruzar del otro lado de la distinción, pero mientras no lo hagamos y reforcemos un solo lado, estaremos generando una *estructura asimétrica*, dentro de la cual incluso los límites y los peligros pertenecen a nuestro mundo familiar, al cual tratamos de consolidar y proteger con la creación de *mitos*. Nunca abandonamos nuestro *mundo familiar*, nuestro *mundo vital*, pero desde él configuramos también nuestra visión de lo no-familiar, de *lo desconocido*, de *lo inaccesible*.⁶⁰

Enseguida, el autor aborda la segunda distinción, es decir, la que se da entre confianza (*trust*) y confiabilidad (*confidence*), y con ello se distancia de ese enfoque oscilatorio, a veces centrado en la persona y a veces centrado en el sistema, que caracteriza el análisis temático de *Vertrauen*.

Para empezar, confianza y confiabilidad se refieren ambos a las expectativas, dentro de un ámbito contingente, pero mientras que la *confianza* es la toma de riesgos por parte de un sujeto sobre

⁵⁷ Bernard Barber. *The Logic and Limits of Trust*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1983.

⁵⁸ “Familiarity, Confidence, Trust”. Traducción del autor.

⁵⁹ “La confianza, en el más amplio sentido de la fe en las expectativas de uno, es un hecho básico de la vida social. Por supuesto que en muchas situaciones, el hombre puede en ciertos aspectos decidir si otorga confianza o no. Pero una completa ausencia de confianza le impediría incluso levantarse en la mañana. Sería víctima de un sentido vago de miedo y de temores paralizantes. Incluso no sería capaz de formular una desconfianza definitiva y hacer de ello un fundamento para medidas preventivas, ya que esto presupondría confianza en otras direcciones. Cualquier cosa y todo sería posible. Tal confrontación abrupta con la complejidad del mundo al grado máximo es más de lo que soporta el ser humano.” (*Confianza*, p. 5)

⁶⁰ “Familiarity, Confidence, Trust”, pp. 1-2.

la base de la familiaridad intersubjetiva que la justifica, la *confiabilidad* es la seguridad de que ciertos peligros no se realizarán sobre la base de las estructuras del sistema que lo impedirán: “La distinción entre confiabilidad y confianza depende por tanto de percepciones y atribuciones. Si tú no consideras alternativas (¡cada mañana sales de casa sin un arma!), te encuentras en una situación de confiabilidad. Si tú eliges una acción prefiriéndola a otra desatendiendo la posibilidad de ser decepcionado por la acción de los demás, defines tu situación como una situación de confianza. En el caso de la confidencialidad, reaccionarás a la decepción con atribuciones externas. En el caso de la confianza, reconsiderarás tus atribuciones internas y eventualmente rechazarás tu opción de seguir confiando.”⁶¹

La distinción entre confianza y confiabilidad no se refiere a la probabilidad o improbabilidad de que ciertos acontecimientos se realicen, sino de nuestra capacidad para distinguir entre peligros y riesgos. No obstante, esta diferencia no se reduce a los tipos de expectativas que tenemos los sujetos, implican diferentes resultados en los sistemas sociales: la confianza moviliza involucramientos y actividades, amplía el rango y profundidad de nuestra participación; la confidencialidad permite que la confianza encuentre un ámbito donde desarrollarse.

Confianza y confiabilidad interactúan, pero tienen un objeto diverso: “En efecto, la evolución social de las sociedades complejas puede generar sistemas que requieren mayor confiabilidad como prerequisite para la participación y más confianza como condición para el mejor aprovechamiento de las posibilidades y oportunidades. Confiabilidad hacia el sistema y confianza en los socios son diversas actitudes con respecto a las alternativas, pero se influyen mutuamente; y particularmente el debilitamiento de la confiabilidad o el incremento de las dificultades para encontrar situaciones o socios que garanticen la confianza, pueden desatar efectos que deterioren y disminuyan el rango de actividades disponibles para el sistema.”⁶²

Otro elemento a considerar es la diversa fuente de la confianza y de la confiabilidad. Mientras que la confianza surge de la familiaridad, y ésta a su vez, es controlada por la religión y sus técnicas de simbolización, que ponen al sujeto en condiciones de relativa seguridad frente a su destino, hipotéticamente porque se fundan en una interpretación única y unitaria de la verdad; la confiabilidad obtiene su seguridad de las estructuras políticas y legales, es decir, de las estructuras del sistema que se supone regulan su comportamiento. Por tanto, la confianza es más propia de las sociedades que Luhmann consideraría *míticas* y dependientes de la *fortuna* o —en la modernidad— de las sociedades subordinadas a la correcta gestión del *riesgo*, y por tanto su símbolo es el *comerciante-calculador-de-riesgos*, pues la mentalidad moderna afirma que “los resultados inesperados pueden ser la consecuencia de nuestras decisiones y no simplemente un aspecto cosmológico, expresión de los significados escondidos de nuestra naturaleza o de las intenciones ocultas de Dios.”⁶³ A su vez, la confiabilidad es más propia de las sociedades individualistas, que distinguen entre amigos y enemigos, entre gente confiable y daños potenciales, y su símbolo sería el *héroe*. Por tanto, de acuerdo a Luhmann, hoy la confianza y la confiabilidad subsisten como aspectos esenciales del sistema social, mientras que la familiaridad ha quedado reducida a una simple preferencia privada, sin función alguna sobre la sociedad como un todo.⁶⁴ Lo cual no se sostiene, si seguimos considerando que la confiabilidad requiere confianza y la confianza, a su vez, requiere familiaridad (o algún

⁶¹ *Ibid.*, p. 3.

⁶² “Familiarity, Confidence, Trust”, p. 4.

⁶³ *Ibid.*, p. 2.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 6.

sucedáneo suyo), pero se afirma con fuerza por motivos ideológicos, según los cuales las consideraciones religiosas y relativas al origen y destino último, resultarían extra-sistémicas; es decir, en el ámbito de ese *mundo* y de ese *sujeto* que constituyen “lo complejo” a reducir, lo propio del entorno, lo inmanejable para la teoría de sistemas.

La supuesta eliminación del *habitus* de la fe, la proclamación del fin de la religiosidad como componente esencial del sistema sociedad y la desaparición de la condición de *elegido*, son afirmadas como acontecimientos que han hecho aún más relevante el factor confiabilidad, y esto es algo respecto de lo cual “uno puede solamente sentirse infeliz o preocupado”⁶⁵, pero que —concluye Luhmann— es irremediable.

Esto nos lleva a una última reflexión, que fundamentaría la importancia de la confianza y de la confiabilidad en las actuales sociedades complejas, y que consiste en considerar qué pasaría cuando faltasen alguna de ellas en una sociedad determinada. Por una parte, la falta de confiabilidad “simplemente” nos llevaría a sufrir una percepción de alienación⁶⁶ respecto del sistema sociedad, reconduciéndonos al anhelo de sociedades más simples y a fundamentalismos basados en nuestros peculiares *mundos vitales*. Por otra, la falta de confianza nos forzaría a retirar nuestra participación social, reduciendo el interés público, la innovación y el tamaño y capacidad de reproducción del sistema social.

Sin embargo, es claro que a través de este discurso, Luhmann quiere decirnos al menos tres cosas fundamentales: la familiaridad pasó de moda; la confianza importa, pero no tanto; lo esencial es la confiabilidad de los sistemas. Por ello concluye: “confianza o desconfianza no es ciertamente la distinción que debemos usar para caracterizar a la sociedad moderna. Para describir a la sociedad moderna, resultaría más importante aceptar dos cambios estructurales interdependientes: en primer lugar, el incremento de la diversidad y la particularización de las familiaridades y las ajenidades; en segundo, la creciente substitución del peligro por el riesgo, que equivale a la posibilidad de daños futuros que tenemos que considerar como consecuencia de nuestras acciones y omisiones.”⁶⁷ Y, enseguida viene la descalificación final, que completa este segundo y, sin embargo, último paso de los estudios que Luhmann le dedicará al tema de la confianza: “Si esto es verdad, nuestras racionalizaciones requerirán, ciertamente, la toma de riesgos; y tomar riesgos, en la medida en que implica a otros, requiere de la confianza. Y, de nuevo, si esto es verdad, parece que entraremos tarde o temprano en el círculo vicioso que nos llevará a no confiar, perdiendo la posibilidad de acción racional, perdiendo confiabilidad en el sistema y así sucesivamente, hasta resultar poco preparados para arriesgar nuestra confianza en absoluto. Entonces tendremos que continuar viviendo con un nuevo tipo de ansiedad sobre el futuro que sobrevendrá a nuestras decisiones presentes y con la sospecha generalizada de que los acuerdos puedan ser deshonestos.”⁶⁸

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁷ “Familiarity, Confidence, Trust”, p. 8.

⁶⁸ *Ibidem*.

Capítulo 2

Confianza y teoría social de sistemas

Hemos dicho ya que *Vertrauen*, por su tratamiento y época, ha de interpretarse como un texto relativamente desarticulado de la teoría de sistemas madura de Luhmann, también hemos afirmado que la confianza es un tema que poco a poco pierde importancia dentro del pensamiento luhmanniano hasta convertirse en una especie de sospechoso que debe ser extirpado. Para comprender mejor este itinerario, dedicaremos el presente capítulo a conocer brevemente la teoría de sistemas autopoéticos clausurados de Luhmann y analizaremos las interacciones más relevantes que podrían hipotizarse entre la confianza y los conceptos básicos de dicho aparato teórico. Al final, se expondrán también los motivos que podrían haber llevado a Luhmann a eliminar el estudio de la confianza conforme su pensamiento fue completándose.

I. Un vistazo a la teoría de sistemas de Niklas Luhmann

Una “teoría de sistemas” es aquella que ofrece una explicación global de los sistemas y de las interdependencias entre los diversos subsistemas que participan en él, en este caso el sistema social.

Para Luhmann, la falta del instrumental conceptual necesario, había hecho que hasta entonces fuera imposible generar una teoría de sistemas para la sociedad y, por tanto, su obra en conjunto debería considerarse como una mera *introducción a la teoría social de sistemas*, que busca inspirarse en los avances conceptuales de distintas disciplinas para luego volver a la consideración de los problemas de la sociedad moderna: “la misma orfandad teórica conducía a aceptar propuestas provenientes de otros contextos”.⁶⁹

Según nuestro autor, la historia de la sociología la había conducido a la desarticulación y a un punto de llegada paradójico. Esto no significaba que fuera imposible seguir adelante, al contrario: “La paradoja sirve para darse ánimos y perder el miedo de afrontar un cambio teórico de más profundidad.”⁷⁰

El cambio teórico que Luhmann estableció en 1988 se realizó sobre la base de dos preguntas fundamentales: “¿de qué se trata el caso?, y ¿qué se esconde detrás?”⁷¹ Algo así como: ¿qué es finalmente la sociología luego de tantas discrepancias entre sus más importantes estudiosos? o ¿qué es la sociedad luego de la crisis de la modernidad, que es la crisis de una racionalidad con desenlaces claramente irracionales?, y ¿cómo es posible que la sociedad se describa y quién es el encargado de ello?

⁶⁹ Darío Rodríguez Mansilla. “La sociología y la teoría de la sociedad” en *La sociedad de la sociedad*, p. VIII.

⁷⁰ *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 354.

⁷¹ Tal es el título del capítulo adicional y último de la *Introducción a la teoría de sistemas*, que pretende completar y enmarcar las exposiciones de su curso integral.

La respuesta de Luhmann —la disolución de la paradoja mediante distinciones posteriores que aporta el autor—, es que la sociología es un *observador*, un sistema de observación que considera no sólo de la sociología previa, sino de las matemáticas, la física, la biología, la lingüística y la filosofía, como disciplinas que determinan y responden mejor la pregunta. De este modo, la sociología se levanta como un observador mejor dotado, aunque no haya resuelto aún el problema con la precisión que se requeriría.

El intento de Luhmann arranca del “funcionalismo estructural” de su maestro Talcott Parsons, para luego intentar superarlo o, mejor aún, llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Por tanto, la sociología luhmanniana rechaza de entrada partir de los análisis antropológicos, conductuales, psicológicos o éticos que caracterizan a los clásicos de la sociología, a quienes considera incapaces para responder las grandes preguntas que plantea la sociedad actual, en particular: qué es el sistema sociedad, cómo evoluciona, como interactúan entre sí los diversos sistemas sociales y cómo se explican las disfunciones que caracterizan a las sociedades complejas de finales del siglo XX.

El funcionalismo estructural de Parsons supone que los elementos de una determinada estructura o sistema social son interdependientes y, por tanto, que la variación de cualquiera de ellos repercute en los demás. Para Parsons, la sociedad sólo se concebía posible bajo la forma de sistema; específicamente un *sistema abierto*, relacionado con un entorno al cual debía adaptarse y en el cual influía; pues las sociedades, como los seres vivos, son para el funcionalismo sistemas que intercambian información con sus respectivos entornos.

En el interior del sistema sociedad parsoniano, las acciones y el libre arbitrio de quienes las realizan, están antecedidos por una serie de determinaciones sociales o estructuras, que hacen que el actor sea sólo un *accidente* dentro del entramado sistémico de la acción; simples *unidades actuantes* del mismo sistema. Las acciones del sistema social le permitían adaptarse y así mantener sus propias estructuras, integrarse o alcanzar fines ulteriores, y estaban clasificadas en cuatro macro-funciones o ámbitos sociológicos fundamentales: economía, política, sistema comunitario e instituciones culturales.

Parsons resultó para Luhmann inspiración y modelo, pero también fue objeto de su crítica: en primer lugar por no saber distinguir claramente entre *sociedad* y *sistema social* —Luhmann incluye entre los sistemas sociales a las diversas sociedades, pero también a las interacciones y las organizaciones—, en segundo por lo que él considera una escasa profundidad teórica de sus referentes.⁷² Uno de los aspectos fundamentales que distancia a estos autores es que para Parsons la estructura tiene primado sobre el sistema, mientras que para Luhmann la función está abierta a toda clase de posibilidades, manteniendo así la complejidad y el dinamismo de los sistemas.

La aproximación luhmanniana resulta mucho más abstracta o *formal* que la de su antecesor, comenzando por su renuncia a la definición de la sociedad como un *sistema abierto*. A través de la integración de los conceptos *cibernéticos* de Heinz von Foerster (la cibernética debe entenderse aquí como el estudio de las funciones de control que realizan los sistemas), Luhmann define que la sociedad es un *sistema clausurado*, es decir, un sistema que cuenta con funciones recursivas (reflexivas, autorreferenciales o circulares) que le permiten observarse, enlazar sus operaciones, evolucionar y permanecer siendo él mismo, por distinción con el entorno. De hecho, Luhmann recurre justamente al concepto de diferencia para definir lo que es un sistema: “el sistema es la *diferencia* que resulta de la *diferencia* entre sistema y entorno”.⁷³

⁷² Cf. Luis J. González Oquendo, “La presencia de Talcott Parsons en el trabajo teórico de Niklas Luhmann” en *Reflexión Política*, año 5, No. 10, diciembre 2003, Universidad Autónoma de Bucaramanga, Colombia en http://editorial.unab.edu.co/revistas/reflexion/pdfs/pan_510_3_c.pdf, julio 2009.

⁷³ *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 78.

Esto significa que sistema y entorno son mutuamente referenciales, pero diversos, y que hay algo en cada sistema —su operación peculiar— que le permite seguir siendo él mismo y mantenerse así sin confundirse con su entorno. Los procesos de cambio que acontecen en cada sistema, por tanto, son un ir de diferencia en diferencia. En esto consiste la llamada *re-entry*, es decir, la reintroducción de la distinción en lo distinguido como mantenimiento de la unidad del sistema.

La operación peculiar o única que Luhmann quiere encontrar en cada sistema proviene de las matemáticas, en particular de las leyes de la forma de George Spencer-Brown. De acuerdo al análisis de Spencer-Brown, todo cálculo matemático parte de una distinción inicial, que por fuerza es autorreferencial: es decir, que al dibujar una primera distinción —por ejemplo una línea— el campo en el que se encuentra ésta queda dividido en dos y por tanto distingue entre dos lados: uno interior y otro exterior. Al preferir cualquiera de ellos, se distingue nuevamente, pues se hace referencia a uno de los lados por contraste con el otro: “en el momento en que se pone en marcha la operación de la distinción se supone ya una distinción en la distinción”.⁷⁴

De acuerdo a esta lógica, la distinción propia de la teoría de sistemas está compuesta por los lados *sistema/entorno*. “Uno de esos lados (el del sistema) se puede definir mediante un único tipo de operador”.⁷⁵ El otro (el del entorno) permanece como el lado indefinido, hipercomplejo e inasible para la teoría de sistemas, en la medida en que ningún sistema puede procesarlo por completo. De hecho, los sistemas no operan en sus entornos, pues entonces desaparecería la diferencia entre sistema y entorno. Este modo de proceder es lo que el autor denomina *clausura operativa*.

Conforme el sistema concatena, una tras otra, operaciones del mismo tipo, se genera un enlazamiento selectivo de operaciones y el sistema se especializa y desarrolla. “Así como el origen de la vida tiene que ver con el proceso de clausura de ciertas proteínas, así, en la propuesta de Luhmann, aquello que se ha designado como proceso de humanización (socialización) fue posible gracias a que surgió una forma emergente, una red cerrada (autopoietica) de comunicación.”⁷⁶ Luhmann considera que esta concatenación no debe ser considerada desde el punto de vista causal; la noción de causalidad no le parece adecuada para explicar lo que acontece en los sistemas, primero porque Luhmann aparentemente sólo reconoce la *causa* como causa eficiente, luego porque supone que la relación entre causa y efecto es puesta por el observador, en virtud de sus preferencias axiológicas, es decir, de sus intereses.⁷⁷

Lo importante para la teoría de sistemas son las operaciones y no las causas: son las operaciones las que promueven la autoorganización del sistema, es decir, las que generan un cierto estado que hace posible el estado subsecuente del sistema y, por tanto, su desarrollo autopoietico. El concepto de *autopoiesis* también fue tomado prestado por Luhmann de otra disciplina y fuente, en este caso de la neurobiología y de los estudios de Humberto Maturana y Francisco Varela sobre las capacidades autoorganizativas de los seres vivos.

Autopoiesis (de *αυτος*, auto, y *ποιεσις*, la producción de una obra) indica que “un sistema sólo puede producir operaciones en la red de sus propias operaciones”⁷⁸, de modo que

⁷⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁷⁶ Darío Rodríguez y Javier Torres. “Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana”, en *Sociologías*, año 5, No. 9, enero-junio 2003, pp. 122, en www.scielo.br/pdf/soc/n9/n9a05.pdf, julio 2009.

⁷⁷ “Desde el punto de vista formal, la causalidad es un esquema de observación del mundo: siempre es posible buscar más causas de las causas, y más efectos de los efectos, por ejemplo, efectos colaterales.” (*Introducción a la teoría de sistemas*, p. 102).

⁷⁸ *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 118.

cada ser vivo —según la aproximación biológica— y cada sistema social —de acuerdo a Luhmann— tienen una radical autonomía.

Así, los sistemas obtienen de su propia operación, *estructuras* que les permiten un repertorio más grande de acción. La estructura, al contrario del modo en que normalmente se le concibe —es decir, como el elemento fijo por contraste con el proceso—, no sería más que una acumulación de elementos, que permiten a los sistemas su autoproducción y su automantenimiento.

Es por ello que los sistemas autónomos o autopoieticos se interrelacionan mediante el *acoplamiento estructural*, que supone que las posibilidades de influencia entre dos sistemas son sólo aquellas que están previstas por sus operaciones propias, es decir, aquéllas que no atentan contra su autopoiesis, pues de otro modo significarían su destrucción. Por tanto, dos sistemas que se influyen lo hacen con patrones altamente selectivos, que determinan las *irritaciones* o estímulos que cada sistema está dispuesto a aceptar y, por tanto, dicha irritación puede ser considerada también bajo la categoría de *autoirritación*, sin posibilidades de que existan transferencias, procesamientos de información o transformaciones de estructuras debido a la acción del otro sistema.

Igualmente, cada sistema lleva a cabo la selección de los acontecimientos del entorno que le son relevantes y desprecia los que le son indiferentes; así enfrenta la complejidad del entorno reduciéndola, pero igualmente, en la medida en que un sistema realiza la *reducción de complejidad*, desarrolla un haz más depurado de selección y, por tanto, realiza un aumento de su complejidad y por tanto una más amplia *capacidad de resonancia*.

Es desde la perspectiva del acoplamiento estructural que el autor aborda el problema de la relación entre individuo y sociedad. Para Luhmann, la operación propia de la sociedad es la *comunicación*: la sociedad es una forma clausurada de comunicación, y es de esta red de comunicación (la sociedad) que los seres humanos (*sistemas de conciencia*) son dependientes. “Los acoplamientos estructurales entre comunicación y conciencia surgen paralelos en la evolución (*co-evolucionan*) y tienen como función alcanzar una alta complejidad.”⁷⁹

La conciencia, igual que la sociedad, es un sistema autopoietico, un sistema en el que en realidad hay una multitud de sistemas. Por tanto, visto que ambos son sistemas clausurados, no puede decirse que el sistema sociedad sea un resultado de los sistemas de conciencia. La co-evolución de la complejidad de sistemas de comunicación y sistemas de conciencia no equivale a decir que ambos avanzan hacia una cierta dirección o perfeccionamiento. “Lo social nunca ha sido (y probablemente nunca lo será) el espacio de la realización absoluta de las posibilidades más humanas del hombre.”⁸⁰

Luhmann se distancia de la sociología clásica y de la filosofía tradicional no sólo por los contenidos de su teoría, sino antes, por el enfoque con que los enfrenta. “El punto decisivo del pensamiento ontológico consiste en que toda descripción afirma la realidad como si no hubiera otra manera válida de observarla y, por tanto, de distinguirla, de tematizarla. En la sociedad moderna [en la que Luhmann quiere ubicarse] —y hay muchas razones para afirmarlo—, la percepción más avanzada sobre la realidad del mundo se ha recorrido de la conciencia de la realidad hacia la *observación de la observación*. Esta forma de percepción que se concentra en lo que los otros dicen o lo que los otros perciben es la forma más avanzada de aprehensión del mundo.”⁸¹

⁷⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁸⁰ “Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana”, p. 123.

⁸¹ *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 150.

Por tanto, el mundo luhmanniano no existe como algo que otorgue jerarquía o implique una finalidad, sino sólo como una cierta forma de distinción. Esto lo afirma Luhmann desde una perspectiva *constructivista*, según la cual toda afirmación parte de un *observador*, coincidiendo con el filósofo Gotthard Günther en que las estructuras lógicas que sirven para describir lo que observa un sujeto, lo miran no sólo como objeto, sino como observador. De aquí que toda observación sociológica termine siendo una observación de la observación u *observación de segundo orden*.

Observar es la operación, pero el observador es un sistema, y por tanto la observación tiene también una constitución autopoiética. De hecho, es notorio cómo “el observador no es un sujeto colocado fuera del mundo de los objetos; el observador es, más bien, uno de ellos.”⁸²

Todo observador elige un punto de vista para observar y puede reflexionar sobre el mismo en un momento posterior, pero en cada instante su esquema de observación queda como un *punto ciego*: es lo que el observador no puede ver, por razones de posición. Conforme el observar se continúa recursivamente, surgiría lo que Luhmann denomina el *sistema observador*. Así, concluye, el observador —el sistema observador— no debe ser considerado como un sujeto o sistema de conciencia, sino como una capacidad del propio sistema de comunicación, es decir, de la sociedad. “La observación de la sociedad opera, por lo tanto, en la telaraña que se teje al operar nosotros dentro de ella.”⁸³ “Lo verdaderamente sobresaliente en este tipo de operación es que allí se lleva a cabo una reducción de complejidad enorme, por el hecho de que se pueda hacer a un lado la totalidad del mundo, para concentrarse en lo que el otro observa”⁸⁴.

Ningún sistema posee la capacidad suficiente para responder punto por punto a los estímulos del entorno, del mundo; requiere crear indiferencias (reducciones de complejidad), por estar recluido sobre sí mismo. El concepto de *reducción de la complejidad* fue tomado de Jerome Bruner en su *Study of Thinking*⁸⁵ para explicar porque los sistemas no tienen que reaccionar igual a estímulos iguales, ni afrontar los trastornos del entorno como un todo. Evasión, seducción de la libertad del otro, estandarización de los procesos... son mecanismos para abatir la complejidad, sobre todo en la relación hipercompleja que surge cuando dos sistemas complejos entran en relación.

La necesidad de que los sistemas y sus relaciones tengan éxito —el deseo de una planeación exitosa de los sistemas—, le ha dado al problema de la racionalidad un lugar privilegiado en la teoría de sistemas. La llamada *racionalidad sistémica* es el intento de una racionalidad concebida con el instrumental de la teoría de sistemas. “El punto de partida de esta propuesta es que la racionalidad está ubicada en el punto ciego de la observación y de allí que como tal la racionalidad se vuelva imposible. Se habla exclusivamente de racionalidad del sistema en la medida en que aspectos del entorno pueden ser tomados en cuenta por el sistema. (...) Racionalidad del sistema significaría, así, la posibilidad de hacer reversible que aspectos del entorno puedan ser tomados en cuenta por el sistema, mediante un aumento de la capacidad de irritabilidad y de resonancia que se refuerza en el sistema. Por tanto, se trata de una paradoja utópica que oscila entre la exclusión del entorno y la reentrada de aspectos del entorno mediante [su] inclusión en el sistema.”⁸⁶

⁸² *Ibid.*, p. 153.

⁸³ *Ibid.*, p. 176.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁸⁵ Jerome S. Bruner et al., *Study of Thinking*, Nueva York, 1956.

⁸⁶ *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 201.

Los sistemas, como hemos dicho, operan y re-operan circularmente en el *tiempo*, pero el tiempo no es entendido por Luhmann como “eso estable” detrás del movimiento, sino como un constructo más del observador, que depende de su cultura y posición.⁸⁷ Así, por ejemplo, para un griego el tiempo será la historia circular, para el hebreo la historia lineal y para el burgués la oposición entre duración y caducidad (el problema de la crisis de legitimidad). El tiempo resulta así una operación, cuya distinción es la de simultaneidad/no simultaneidad.

En realidad todo acontecimiento sucede por única vez y nadie puede observarlo ni desde el pasado ni desde el futuro; en la teoría de sistemas todo acontece en simultáneo, en presente, y lo que el sujeto hace para describir anticipaciones y repeticiones es recurrir a las similitudes de un hecho con otro. El pasado aparece como lo recordado y el futuro como lo anticipado.

Por fuerza de la complejidad social y de la multitud de perspectivas temporales que se aplican en la sociedad (enfoques económicos, técnicos, ecológicos, etc.), Luhmann considera que hoy las personas asisten a la posibilidad de cualquier futuro, es decir, que hoy nos parece razonable que el futuro pueda ser radicalmente distinto al presente. La planeación se vuelve así un mecanismo sobreutilizado y, a la vez, un multiplicador de contradicciones.

Por el mismo motivo, la sociedad actual se pregunta por el *sentido* en la misma medida en que percibe una ausencia de él. Sin embargo, el sentido es una categoría irrenunciable, porque simplemente no puede imaginarse una observación que no implique el sentido. Por un lado los sistemas psíquicos experimentan el sentido, por otro, los sistemas sociales lo reproducen, por ejemplo mediante el lenguaje.

El sentido es definido por Luhmann en términos husserlianos, es decir, como horizonte vivencial y espacio de las potencialidades o, bien, como la distinción actualidad/potencialidad. En el sentido están contenidas las posibilidades que se piensan, tematizan y comunican, y que son indispensables para afrontar la complejidad mediante procesos de simplificación, abstracción, tecnificación y construcción de modelos.

No obstante, la intención del actuar no es asunto exclusivo del individuo, es un producto del desenvolvimiento cultural. De hecho, el hombre forma parte del entorno social; el individuo no es la operación crítica ni la diferencia constitutiva del sistema social: tal diferencia en el caso de los sistemas sociales —sentencia el autor— no es el individuo, ni la *irrigación sanguínea de su cerebro*, sino la comunicación y, por ello, la sociedad puede definirse como el sistema de comunicación o, desde el otro lado, la comunicación puede considerarse como la operación propia del sistema sociedad.

Ciertamente la comunicación supone la conciencia, pero la comunicación no es la operación propia de los sistemas psíquicos. En todo caso, los sistemas psíquicos están interpenetrados con los sistemas de comunicación (la sociedad), a través de un acoplamiento estructural, que como hemos dicho, supone que cada sistema acoplado selecciona —incluye o excluye— los elementos del sistema con el que se acopla.

La teoría de sistemas autopoieticos exige que cada sistema cuente con una operación propia, que en el caso de los sistemas sociales es la comunicación. Los sistemas sociales constan de comunicaciones y no de sistemas psíquicos o seres humanos.

La comunicación no es una transferencia de información como a veces se piensa, sino una supercoordinación de la coordinación de sus elementos, pues la comunicación es un suceso de efectos multiplicadores. La comunicación exige la intención de emitir una información y la emisión, pero sólo se verifica cuando el estímulo se ha procesado. Por tanto, “a la comunicación se llega mediante la síntesis de tres diferentes selecciones: a) la selección de la *información*, b) la selección del *acto de comunicar* y c) la selección que se realiza en el *acto de entender* (o no

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 213-219.

entender) la información y el acto de comunicar.”⁸⁸

Más que una transmisión, la comunicación es una redundancia: información que se lleva a cabo al interno de un contexto de expectativas, para luego seleccionar las aceptables dentro de una determinada banda de posibilidades. Cada acto de comunicación permite, pues, aclarar el proceso y, aunque existan malentendidos e incomprendiones, la comunicación continuará mientras realice la autopoiesis de los sistemas comunicados. Lo único importante es empalmar comunicaciones sucesivas mediante actos de entender cada vez más refinados. Es por ello que al observar la comunicación, descubrimos que “todo aquel que participa alguna información tiene un sentido de anticipación en la medida en que prevé si su comunicación será aceptada o no.”⁸⁹ Y para que la comunicación siga ofreciendo posibilidades, no puede ocurrir que toda información resulte rechazada. A esto se debe que tanto la retórica como los *medios simbólicos generalizados* —que son símbolos de comunicación articulados para buscar la aceptación— utilicen la comunicación para reducir las probabilidades del *no* y alcanzar más fácilmente el acuerdo. “Pero, al mismo tiempo, también son *diabólicos*, en cuanto que, mientras realizan este objetivo, producen nuevas diferencias.”⁹⁰ Así, cada problema de comunicación se resuelve al lograr ciertos consensos y al mismo tiempo producir ciertas exclusiones.

La sociedad actual, consciente de esta condición, llevada a extremos patentes de diversidad y complejidad, aspira sólo a acuerdos pasajeros, de carácter pragmático, con negociaciones muy puntuales, que no intentan ya defender lo que realmente se piensa o se desea. Ante dicha situación, cabe preguntarse: ¿cómo es posible que pese a todo el sistema social exista? La *doble contingencia* es el concepto con que se pretende responder a esta grave pregunta. Con el concepto de *doble contingencia*, Parsons quiso indicar que hay en la relación entre las personas algo que precede a todo intento contractual, y esto es la co-dependencia o contingencia mutua.

“¿Cómo es posible lograr la complementariedad de las expectativas y de servicio de *ego* y *alter* y no simplemente que, por no coincidir punto por punto en sus expectativas, no puedan coordinar ningún tipo de relación social?”⁹¹ La solución no pueden ser los valores comunes, pues incluso compartiéndolos se caería nuevamente en el conflicto. Lo esencial es que las comunicaciones cuenten con el suficiente tiempo, es decir, cuenten con las secuencias suficientes de comunicación necesarias para que los sujetos en relación entren y salgan del conflicto, y alcancen una historia común de solidaridad y cooperación. El asunto no son las normativas comunes, sino las capacidades de enlace de los sistemas.

“El modelo de la *doble contingencia* está construido sobre la base de una autorreferencia circular: yo hago lo que tú quieras, cuando tú hagas lo que yo quiero. ¿Quién romperá el círculo puro de esta referencia? La respuesta es el tiempo, o aquel que, en primer lugar, actúe; el más rápido. De esta manera, lo temporal desencadena una secuencia que determinará la historia de *síes* y *noes* en el sistema.”⁹²

Así, al interior de los sistemas, las estructuras son algo totalmente fluido, que permiten al sistema posibilidades de recordación y olvido, dependiendo de su necesidad operativa. En cada caso extrae algo relevante del pasado para entrever la posibilidad del futuro, pues los contenidos de sentido quedan *condensados* en las estructuras, desprendiéndose poco a poco

⁸⁸ *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 306.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 318.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 320.

⁹¹ *Ibid.*, p. 328.

⁹² *Ibid.*, p. 330.

del contexto en el que se verificaron.

Para la teoría de sistemas, los conflictos también son sistemas, es decir, situaciones en las que los enemigos se hacen evidentes, en las que se verifica un rechazo sistemático de las ofertas del otro y en las que se organizan las posibilidades de enlace subsecuente bajo la dinámica de que todo lo que daña al otro me produce un beneficio. Se trata de “una versión negativa de la doble contingencia: no hago lo que quieres si tú no haces lo que quiero.”⁹³

El *conflicto* puede ser motivado o inmotivado, pero siempre puede convertirse en un fuerte integrador, es decir, posee la capacidad para reducir las posibilidades de libertad de los sistemas relacionados, al subordinar toda acción al contexto de la rivalidad.

Los conflictos pueden subsumirse en la falta de comunicaciones, pueden ser controlados al reducir sus consecuencias destructivas o remitirse al orden al apelar al derecho. Como quiera, es claro que las sociedades complejas requieren un acoplamiento amplio al conflicto, para no sucumbir a sus posibilidades de desintegración.

Finalmente, al llegar aquí, debemos aceptar que el autor haya tenido la valentía de afirmar: “Todas estas reflexiones que pertenecen a una introducción general de la teoría de sistemas inducen a que los estudiantes experimenten una fuerte carga de escepticismo que se manifiesta bajo la forma de una queja de que el instrumental de la teoría de sistemas es demasiado abstracto y que no puede ser constatado empíricamente. Que las paradojas propias de la teoría no permiten el manejo de la lógica y que por esto la teoría se convierte en algo súper vacío (*super vacuum*).”⁹⁴

Enseguida, trataremos de realizar un análisis a tres tiempos del concepto de confianza en relación con tres de los elementos clave de la teoría de sistemas, a saber: complejidad, doble contingencia y comunicación.

Hemos elegido estos tres puntos, porque ciertamente son los que resultan más pertinentes a fin de clarificar las interacciones más relevantes entre nuestro tema y el marco completo del pensamiento luhmanniano, al margen de que podrían incluirse otros más, como sentido, tiempo o acoplamiento estructural.

Los tres tiempos considerados corresponden a *Vertrauen*, a *Familiaridad*, *confiabilidad* y *confianza* y a la *Introducción a la teoría de sistemas*.

II. Confianza y complejidad

En el pensamiento del Luhmann de 1968, las personas enfrentan y reducen la insoportable complejidad del mundo fundamentalmente mediante la confianza, pues gracias a ella los sujetos pueden delimitar las posibilidades de sus relaciones y tomar las decisiones que las proyectan hacia el futuro con una seguridad aceptable. No obstante, ya en *Familiaridad*, *confiabilidad* y *confianza* el centro funcional deja de estar en la confianza personal para depositarse en la confiabilidad de los sistemas, pues es la confiabilidad la que le da a la confianza un ámbito donde desarrollarse. En dicho discurso, la *confianza* es más una toma de decisiones que una actitud; la elección de una situación en la cual las posibilidades de ser decepcionados son desatendidas, teniendo como justificación las estructuras sistémicas que regulan el comportamiento y se manifiestan como representaciones simbólicas y funcionales de confiabilidad.

⁹³ *Introducción a la teoría de sistemas*, pp. 344-345.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 204.

La confianza importa, pero no tanto; lo esencial es la confiabilidad de los sistemas. Por ello, concluye: confianza/desconfianza no es la distinción que debemos usar para caracterizar a la sociedad moderna. Ciertamente tenemos que tomar riesgos, y esto requiere de la confianza, pero en realidad la confianza no logra reducir la complejidad, pues confiar abate unos riesgos al tiempo que despierta otros, incluso mayores. Se trata de un ciclo que nos lleva paulatinamente a no confiar y deja a los sujetos insuficientemente preparados para la confianza, a merced de las sospechas sobre la deshonestidad de los acuerdos y la ansiedad.

Finalmente, de acuerdo a la teoría de sistemas autopoieticos clausurados, ningún sistema posee la capacidad suficiente para responder punto por punto a los estímulos del entorno, sino que requiere crear indiferencias para no ser abrumado por su inmensidad. Esto resulta aún más relevante en la observación de las sociedades hipercomplejas de la actualidad, caracterizadas por la diversidad, la tecnologización, la multiplicación de los acoplamientos estructurales y por la creciente exclusión y reentrada de millones de sujetos que integran su entorno.

Luhmann concluye que es sólo la complejidad la que puede reducir la complejidad, en tanto que es la categoría del observador de segundo orden lo que lleva a cabo una reducción de la complejidad, por el hecho de hacer de lado la totalidad del mundo, para concentrarse sólo en lo que el otro observa. Evasión, seducción de la libertad del otro, estandarización de los procesos... son mecanismos que la complejidad —el sistema— despliega para abatir la complejidad.

La racionalidad de este enfoque se presenta en la medida en que, mediante la observación de la observación, sólo ciertos aspectos del entorno son tomados en cuenta: justamente aquéllos que corresponden a su operación específica. De este modo, el sistema aumenta su funcionalidad, al abatir la complejidad y, al mismo tiempo, al aumentar su capacidad de irritabilidad y de resonancia, aumenta su propia complejidad y, por tanto, se refuerza como sistema.

Este dinamismo no responde necesariamente a las expectativas intuitivas de los sujetos. De hecho, por fuerza de la complejidad social y de la multitud de perspectivas que se aplican en la sociedad actual, las expectativas se han vuelto cada vez más maleables e inseguras; nos parece razonable que el futuro pueda ser radicalmente distinto al presente. En este panorama, ni la familiaridad, ni la confianza tienen relevancia en el sistema; mientras la planeación y la multiplicación de las contradicciones co-evolucionan en un proceso paradójico, sólo sistémicamente racional.

[III. Confianza y doble contingencia](#)

En *Vertrauen*, el sujeto de la confianza es una persona, que siente, percibe, experimenta y entiende; igualmente, la confianza se deposita en otras personas que tienen su propia y diversa manera de sentir, percibir, experimentar y entender. Ambas comparten un pasado tal que las hace familiares, o bien confían en estructuras sociales que imitan la familiaridad y las ponen en la senda de la confiabilidad.

En todo caso, la confianza nace al interno de una relación entre el yo y los demás que es doblemente contingente, porque es recíprocamente incierta. En realidad, los sujetos que pretenden otorgarse la confianza han anticipado una serie de expectativas sobre el otro, que se fundan sobre la base de un pasado común, y por tanto enmarcan los posibles desenlaces al interno de las relaciones de familiaridad establecidas entre ellos. Por tanto, el futuro anticipado por la confianza está numéricamente acotado y, sin embargo, cuál será el futuro que se realice sigue siendo incierto, y el riesgo implicado es justamente lo que justifica la necesidad de la confianza.

La ambigüedad es tal —la contingencia o falta de necesidad es tan incidente—, que tal

parecería que entre dos o más sujetos simplemente no es factible lograr ninguna coordinación y, por tanto, ninguna relación social. Esta condición se ve agravada por la lectura que Luhmann realiza de la sociedad actual, según la cual los valores comunes no existen o, en todo caso, incluso cuando se encuentren entre ciertos sujetos, no tienen un poder de convocatoria suficiente para establecer la confianza.

En *Familiaridad, confiabilidad y confianza*, la confianza está aún más caracterizada por atribuciones internas, de modo que si las situaciones que se presentan decepcionan las expectativas del sujeto o se incrementan las dificultades para encontrar situaciones o socios que garanticen la confianza, ésta tenderá a desaparecer. Sin embargo, en la sociedad actual que Luhmann observa, cada vez más los sujetos están convencidos de que los resultados inesperados o decepcionantes son consecuencia de sus propias decisiones. Se trataría por tanto de aprender a negociar, a decidir y a retirar la participación social cuando los demás dejen de ser dignos de confianza, con el consecuente aumento o reducción del interés público, la innovación y la capacidad de reproducción del sistema social.

De acuerdo a la teoría de sistemas autopoieticos clausurados, lo esencial no es la reinstalación de valores comunes, sino la reproducción en el tiempo del número suficiente de comunicaciones sucesivas como para que los sujetos en relación alcancen una historia común de solidaridad y cooperación. Por tanto, el asunto no son las normativas comunes, sino las capacidades de enlace de los sistemas. Se trata de integrar una secuencia suficientemente larga de comunicaciones como para que dos o más sujetos puedan comprobar que el otro se conforma a la propia expectativa: “yo hago lo que tú quieres si tú haces lo que yo quiero”.

En síntesis, no opera la confianza, sino la negociación. El principio de relación no es la familiaridad, sino la funcionalidad. En todo caso, cada selección de información, exposición y comprensión van posibilitando el siguiente y sumándose hasta condensarse en estructuras que permiten a los sujetos integrar sus intereses, y entrar y salir de los conflictos para alcanzar la coordinación necesaria, por vía del acuerdo o por vía del conflicto, pero en todo caso con la claridad suficiente como para convertirse en un fuerte integrador social.

IV. Confianza y comunicación

La confianza de *Vertrauen* es principio de relación entre sujetos; personas ligadas por lazos de familiaridad que les permiten anticipar con cierta razonabilidad, exigibilidad moral y calma, lo que el otro será capaz de hacer o dejar de hacer, es decir, experiencia que funge como referentes que nos permiten afirmar si una persona es o no digna de confianza. En el ámbito social más amplio, son los símbolos de confiabilidad los que se representan ante las personas con el fin de ganarse su confianza. Ambas expectativas: las generadas por la familiaridad y las representadas a través de los medios simbólicos de confiabilidad imitando las características propias de la familiaridad, conforman el sistema de conductas esperadas y por tanto aceptables.

A la luz del cambio de paradigma que se evidencia en *Familiaridad, confiabilidad y confianza*, la familiaridad se reduce a una condición inevitable, pero en el fondo incapaz de solucionar problemas específicos referentes al riesgo. La familiaridad es la reiteración de ciertas distinciones, una estructura asimétrica, que mete dentro de sí sólo ciertas expectativas y desatiende el resto. De ese modo, todo lo que queda dentro del mundo familiar está cobijado por un mito de confiabilidad y lo no-familiar queda caracterizado por el desconocimiento y el misterio.

Un cierto desprecio se cuela en el modo de enfrentar la familiaridad en este momento del pensamiento luhmanniano, mismo que se acentuará más adelante, en la medida en que el autor deja de considerar la familiaridad como factor propio de la racionalidad sistémica y encuentra una categoría más propia para reproducir la confiabilidad en el ámbito de la teoría de

sistemas autopoieticos clausurados: la comunicaci3n.

La comunicaci3n se lleva a cabo al interno de un contexto de expectativas; selecciona aquellas expectativas que son informativas, transmisibles y comprensibles, generando comunicaciones cada vez m1s informadas y refinadas al interior de la operaci3n del sistema. Toda comunicaci3n ofrecida va generando as1 una red de aceptaciones y negaciones, que multiplican las distinciones por medio de consensos y exclusiones.

Por tanto, la confianza no es el mecanismo id3neo para reducir la complejidad del sistema. Primero, porque la confianza opera entre las personas, es decir, en el entorno del sistema, y segundo, porque el ciclo de la confianza no culmina en la reducci3n de la complejidad y por tanto en la multiplicaci3n de la confianza, sino en el aumento de la suspicacia y por tanto en la crisis de la confianza. En cambio, las comunicaciones son las operaciones propias del sistema sociedad y conforme se estructuran son capaces de mejorar la capacidad del mismo sistema para hacer distinciones y, consecuentemente, para abatir la complejidad y, al mismo tiempo, obtener mayor irritabilidad y resonancia para el sistema mismo.

V. Porque la confianza dej3 de ser relevante

Por lo expuesto hasta ahora, uno tendr1a que preguntarse de nuevo: 1c3mo se integra el tema de la confianza con el andamiaje de la teor1a social de sistemas de Luhmann? La respuesta no es simple; por una parte parecer1a que la confianza lo abarca todo, pues partiendo de la *doble contingencia* se abre a la necesidad de *sentido*, busca la reducci3n de la *complejidad*, labora en el *tiempo*, enfatiza la posici3n del *observador* y facilita el *acoplamiento estructural*, distingue *sistemas ps1quicos* de *sistemas sociales*, enfrenta el *conflicto* y tiende a leerse como la otra cara de la *comunicaci3n*. Por otra parte, la respuesta se vuelve enigm1tica, pues de hecho los dos cambios de paradigma fundamentales operados por Luhmann para constituir su teor1a avanzada de sistemas coinciden con el desplazamiento paulatino del tema de la confianza o, en todo caso, con su sustituci3n por el concepto m1s amplio y definitivo de *comunicaci3n*.

La confianza aparece muy marginalmente en los escritos de Luhmann posteriores a 1988. En *Sociale System* se menciona con referencia a la doble contingencia, pero en todo caso esta intervenci3n no parece tener ninguna relevancia en el conjunto anal1tico de la producci3n luhmanniana posterior.

En ese sentido, quiz1 la pregunta m1s pertinente ser1a otra. Esa que Janne Jalava realiza luego de analizar detenidamente los problemas y funciones de la confianza al interno de la teor1a luhmanniana de sistemas, a saber: 1por qu3 la cuesti3n de la confianza desapareci3 en la teor1a de sistemas de Luhmann?⁹⁵

El asunto es todav1a m1s desconcertante si consideramos que los escritos de Luhmann sobre la confianza fueron retomados por muchos estudiosos y el tema alcanz3 una gran relevancia durante los a1os noventa⁹⁶, aunque la mayor1a de las referencias a nuestro autor fueron tomadas de *Vertrauen* y dejaron de lado —o incluso contravinieron— los enfoques de su teor1a avanzada. 1Por qu3 entonces —insiste Jalava— Luhmann guard3 silencio y no se ocup3 m1s del asunto luego de 1988?

Para Jalava hay cinco probables respuestas:

La primera es que Luhmann quiso apartarse lo m1s posible de la sociolog1a tradicional y no ocuparse m1s de un tema que simplemente no operar1a adecuadamente al interno de la teor1a

⁹⁵ “Trust as a Decision”, p. 205 ss.

⁹⁶ Son notorias las publicaciones sobre el tema desde muy variados enfoques: Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Piotr Sztompka, Robert Putnam, Francis Fukuyama, entre otros.

de sistemas autopoieticos.

La segunda razón sería la falta de espacio que existe en el sistema teórico luhmanniano para la confianza, cuyas funciones habrían sido asumidas por los medios simbólicos de comunicación, la doble contingencia y los acoplamientos estructurales.

La tercera respuesta mencionada por Jalava es que probablemente Luhmann consideró que lo más importante que podía decir sobre la confianza ya lo había dicho y que no deseaba enfatizar su importancia en una sociedad para la cual el riesgo se había convertido en una evidencia tal, que intentar abatirla resultaba irrelevante. En dicho ambiente, se hace clara la dependencia del sistema social de los medios simbólicos y su capacidad para generar confiabilidad.

Cuarto: quizá Luhmann se percató de que la confianza realmente no era capaz de reducir la complejidad y dejó la cuestión en paz. La confianza implica la toma de ciertos riesgos y, con ello, la reducción de ciertos tipos de complejidad; pero al mismo tiempo supone el desarrollo de nuevas y probablemente más inquietantes condiciones de riesgo. El círculo interminable de este dinamismo requeriría ser zanjado por una instancia diversa: la complejidad implica selecciones, las selecciones implican contingencia, la contingencia significa riesgo y el riesgo supone complejidad. “Sólo la complejidad puede reducir la complejidad”⁹⁷: la decisión de confiar en alguien significa simplemente la supresión de un tipo de complejidad y su sustitución por otra.

Quinto y último, pero quizá el argumento más fuerte, es que Luhmann se hizo cada vez más consciente de que en el ámbito de la confianza, la presencia del sujeto como persona resultaba imprescindible. La confianza resulta relevante sólo en la relación entre sujetos libres y responsables, mientras que en la teoría avanzada de sistemas resulta crítico separar a la *personas completas* de la sociedad: la sociedad no consiste en personas, sino en comunicación, y por tanto la confianza personal no juega ningún papel relevante e incluso su mención resulta contradictoria. La confianza personal nunca es suficiente en la *sociedad de la incertidumbre*; para subsistir en la complejidad sin enloquecer, la confidencialidad y los medios simbólicos que la configuran son indispensables.

Este último punto no deja de ser inquietante. “Evidentemente, uno no puede afirmar que el ser humano y la sociedad son dos «entidades» diferentes y pretender que todo el mundo se sume a dicha afirmación. Como mucho del trabajo llevado a cabo por Luhmann, esta afirmación es terriblemente contraintuitiva. Cuando se nos habla de la sociedad, tendemos a pensar en las personas que habitan y/o conforman dicha sociedad. (...) Lo que Luhmann afirma es que, visto desde la óptica de (...) la teoría de sistemas autopoieticos operativamente clausurados, el ser humano se encuentra en el *entorno* del sistema social. ¿Por qué? Porque para poder observar algo esta teoría busca operaciones que constituyan sistemas y el ser humano no puede ser concebido como una operación. De hecho, desde esta óptica el concepto mismo de ser humano se vuelve problemático porque, justamente, eso que la tradición ha concebido como unidad debe ser pensado como cúmulo de diferencias. En este sentido, el ser humano no es un sistema, sino que está constituido por diversos sistemas, uno de los cuales resulta de fundamental importancia para la teoría de Luhmann, a saber: el sistema psíquico. (...) las conciencias de los individuos operan en el médium del sentido. Compartir al sentido como médium ha posibilitado el desarrollo de acoplamientos estructurales, sumamente fructíferos desde el punto de vista evolutivo, entre conciencia y comunicación.”⁹⁸

Será este sesgo el que hará que los críticos de Luhmann definan su obra como una sociología antihumanista, sin embargo sus cultores se defenderán también de esta acusación:

⁹⁷ *Social System*, p. 26.

⁹⁸ Jorge Galindo Monteagudo. “La Teoría Sistémica de la Sociedad de Niklas Luhmann: Alcances y Límites” en *La sociedad de la sociedad*, pp. XXVII-XVIII.

“(…) colocar al ser humano en el entorno de la sociedad no es una maniobra que tenga por objeto desvalorar al ser humano, sino que procura reubicarlo —previa deconstrucción— en el espacio teórico, ya no como componente de la sociedad, sino como *condición de posibilidad* de la misma. (...) Todo aquel que siga considerando esta reubicación como un abandono del ser humano no ha entendido (...) el concepto de sistema. Para esta teoría, el sistema sólo puede ser concebido como la *diferencia* entre sí mismo y el entorno. Es decir que no hay sistema sin entorno.”⁹⁹

En todo caso, exposición y defensa permanecen en el ámbito de lo difícil de comprender, siendo razonables sólo al interior de este supersofisticado —y pretendidamente universal— marco de pensamiento, propio de la teoría social de sistemas autopoieticos clausurados.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. XXVIII-XXIX.

Capítulo 3

Confianza más acá y más allá del sistema

Este tercer y último capítulo tiene una triple intención: en primer lugar busca integrar los principales contenidos expuestos hasta el momento; en segundo, intenta realizar una serie de comentarios críticos; por último, aborda el tema de la confianza desde un enfoque propio, utilizando las herramientas conceptuales que el análisis previo nos ha facilitado.

I. De *Vertrauen* a la teoría autopoietica de sistemas

¿Cuáles son los principales conceptos que hemos logrado articular hasta este momento? A pesar del enorme detalle en el que podríamos detenernos y de las numerosas e interesantes intuiciones que el planteamiento luhmanniano podría sugerir, voy a ceñirme a cinco pasos esenciales:

a) En primer lugar, hemos conocido el itinerario que Luhmann recorrió, desde *Vertrauen* hasta *Familiaridad, confiabilidad y confianza* y de ahí a la *Introducción a la teoría de sistemas*. El camino está marcado por el acentuarse de ciertas preocupaciones, por la integración de contenidos provenientes de otras disciplinas y por el paulatino compromiso con un concepto formal de *sistema*, como herramienta que permite observar los fenómenos sociales, adscribiéndoles una función diferencial y un sentido, y con ello intenta reducirlos hasta el nivel de su comprensión. Se trata de hacer *sistémicamente racional* el fenómeno, es decir, importa ante todo adscribirlo a un esquema o modelo conceptual que nos permita observar y manipular la realidad como sistema, más que intentar describir al sistema *en su realidad*.

b) Segundo, hemos obtenido una definición de confianza que responde a las inquietudes del momento de *Vertrauen*, a saber, al deseo de Luhmann de mostrar que la racionalidad del *mundo vital* y todas sus implicaciones éticas son irrelevantes para describir a la sociedad contemporánea, es decir, a lo que él considera un sistema formado por sujetos supuestamente incapaces de integrarse por una comunidad de valores, de convicciones morales y de ideales religiosos.¹⁰⁰

Ante tal panorama, el sistema social debería sostenerse funcionalmente y las personas en su interior deberían encontrar para ello una herramienta capaz de mantener sus relaciones mutuas y sus relaciones con el sistema mismo. Surgirían así la confianza y los medios

¹⁰⁰ Esta incapacidad aparece cada día más manifiesta, los conflictos son cada vez más vivos, pero en el fondo, aún está por demostrarse que no haya entre todos los hombres uno o más aspectos universalmente válidos. Es más, la religiosidad que Luhmann daba por muerta en la modernidad, ha vuelto con nuevos matices; surgen nuevos planteamientos éticos y ante la problemática de los riesgos comunes (crisis financiera, calentamiento global, futuro energético, agua, terrorismo, pobreza...) vuelve la apelación a los valores y a una racionalidad también compartidos. No hay numerosos puntos de acuerdo, pero renace la necesidad urgente de que los haya.

simbólicos de comunicación, que más tarde cristalizarían como confiabilidad.

No obstante, la confianza quedó reducida a una actitud emocionalmente justificada, a una seguridad relativamente aceptable y una serenidad psicológica cuyo fundamento no logra asirse con precisión. Para Luhmann, la familiaridad le da a los sujetos la ilusión de que el futuro acontecerá de un modo relativamente previsible y los medios simbólicos lo proveen de suficientes pruebas como para hacer valer, en lo social, las mismas cualidades que la familiaridad integraba en la relación entre sujetos cercanos.

En resumen, la confianza luhmanniana no es más que un conjunto de expectativas o creencias, cuya racionalidad no viene ni de las personas, ni de la tradición, ni de su asimilación a la realidad, sino sólo de su funcionalidad, es decir, del modo en que permite *reducir complejidad* y abrir en la conciencia de las personas un espacio suficientemente amplio como para afrontar el futuro sin enloquecer en el intento.

c) En un tercer paso, descubrimos que *Vertrauen* dejaba abiertos varios flancos:

En particular no sabemos hasta dónde puede ser razonable la confianza, pues aunque ésta esté presente, puede resultar infundada y decepcionante.

Por otro lado, es bastante confuso definir si los sujetos de la confianza son las personas o los medios simbólicos de comunicación, dado que las personas son paulatinamente eliminadas del sistema y relegadas a su entorno.

Finalmente, si a veces es razonable confiar y a veces no, habría que descubrir cuál es el criterio de confiabilidad. Sin embargo, aunque la confianza personal se funda en la familiaridad y la confianza sistémica lo hace en medios que imitan las cualidades de la familiaridad, ciertamente la familiaridad no puede fungir como el criterio de racionalidad de la confianza, puesto que el propio autor devalúa esta instancia por su escasa incidencia en un mundo complejo en el que, en el fondo, nada nos es familiar.

d) Luego, en un cuarto momento, nos percatamos de que conforme se fue estructurando el *pensamiento autopoietico de sistemas funcionalmente clausurados*, Luhmann perdió interés en la confianza y trasladó sus funciones a otros conceptos.

Primero trató de resolver los conflictos de la complejidad por medio de la *confiabilidad sistémica* y, más tarde, con el concepto de *comunicación*.

La *confiabilidad* superaba a la *confianza* en cuanto que resultaba menos caprichosa y vulnerable, pero tampoco ella acababa de integrar la autopoiesis social, porque no constituía la función propia de la sociedad: la sociedad luhmanniana no está hecha de confiabilidad.

Por el contrario, la *comunicación* no sólo permitía abatir la complejidad con mayor eficacia, sino que en la medida en que se reiteraba y adquiría nuevas capacidades de articulación, iba constituyéndose como el mismo sujeto de la observación que describe a la sociedad, es decir, se convertía en el sistema observador. La confianza, en cambio, tendría a convertirse, en el largo plazo, en desconfianza, por fuerza del engaño que la traiciona y de sus continuos fracasos.

En este sentido, el nuevo enfoque le permitió a Luhmann prescindir del sujeto, ubicarlo en el entorno y centrarse en una función que es cumplida por el mismo sistema. Así, las intenciones, creencias, experiencias y temores de las personas, lo mismo que su ritmo cardíaco o el color de sus calcetines, no juegan ya ningún papel en el recomponerse del sistema, ni mucho menos en el marco conceptual de la teoría luhmanniana. Este *inhumanismo* que ha sido tan criticado por muchos de los detractores de Luhmann, es sin embargo el alcance de un nivel de pureza en su planteamiento, que denota la integración del pensamiento sistémico.

e) Como quinto y último paso, hemos concluido que para Luhmann la confianza no sólo resultó poco interesante, sino francamente peligrosa, pues conservarla en su marco de pensamiento le

otorgaba un lugar de honor a la persona, y con ella, a sus expectativas, anhelos y consistencia moral. Se trataba de una condición que el autor no podía darse el lujo de conservar sin tener que dismantlar las bases de su sistema de pensamiento.

En la medida en que la confianza se conservase, el sistema dejaría de ser independiente y adquirirían relevancia las personas, con toda su contingencia y libertad, irreductibles a la comprensión sistémica.

II. Confianza, ¿comunicación de la comunicación?

¿Es este itinerario plausible? La respuesta puede ser enormemente benévola o agresivamente descalificadora. Para los partidarios de Luhmann, más que un sabio, el autor es venerado como un profeta, como un iluminado. Para sus detractores más radicales, no está simplemente equivocado, sino que resulta irracional e ilógico.

Al llegar aquí, debo afirmar que durante el desarrollo del presente trabajo he oscilado continuamente entre uno y otro extremos. La construcción teórica es aparentemente frágil: da la impresión de que uno estuviese leyendo a alguien que nunca se acercó al estudio y comprensión de los conceptos filosóficos más básicos y, de repente, sorprende con un itinerario que los pone en la mesa y los integra ágilmente para justificar su propia arquitectura de pensamiento.

Por otro lado, se trata de un marco conceptual muy ingenioso, que aprovecha las piezas teóricas de cualquier disciplina para enriquecer su punto y, sin embargo, apenas le das un poco de vueltas o rascas en las críticas que los mismos postuladores de dichos conceptos expresan, descubres que Luhmann los aprovecha casi de un modo meramente metafórico, más como un creativo que como un pensador.

¿Qué concluir? En primer lugar eso depende del punto de partida y del lugar al cual pretende llegarse al recorrer el camino: para ello tenemos que volver a definir el concepto de “teoría de sistemas” y, con ello, a la teoría social de sistemas, incluso con independencia de su versión *autopoiética*.

Un sistema no alcanza ni pretende alcanzar en cuanto tal la realidad de las cosas: es un modelo de comprensión, un constructo, que simplemente se acerca a determinados factores de la realidad para explicar su dinamismo, los elementos que lo conforman y cómo se interrelacionan. En consecuencia, el modelo ciertamente es creado por el observador y cumple su función si, al aplicarlo, el *objeto sistematizado* responde adecuadamente a la *racionalidad* con la que se le observa. Cada sistema nace de una delimitación consciente; del no tener que considerarlo todo para poder describir *lo que se ve* del mejor modo posible. Por lo cual, por definición se deja fuera del modelo no sólo *lo que se escapa*, sino lo que se ha considerado irrelevante para la observación que pretende realizarse. Si el modelo falla, o mejor, en la medida en que el modelo falla, el observador es capaz de replantear y recomponer su esquema para acercarse mejor al fenómeno: los sistemas viven de ajustarse. Esto es verdad no sólo por la limitación del observador, sino también por la necesidad continua de mantenimiento que tienen los sistemas, ante el cambio sucesivo de los elementos dentro y alrededor de cada sistema.

Por tanto, una teoría de sistemas, por definición, debería ser una aproximación mutable: el modelo vive y revive por el deseo continuo de asimilar todos los elementos en juego y, aún cuando el autor del modelo sabe que eso no será posible, aspira continuamente a la confirmación o al reajuste, o mejor, a que a pesar de un cierto grado de confirmación, siempre sea posible el reajuste. Ese es, de hecho, el mismo principio de curiosidad y asombro, de progresivo perfeccionamiento, que caracteriza al conocimiento humano, desde la búsqueda infantil del saber hasta el quehacer científico.

¿Cuál es la debilidad del planteamiento luhmanniano? Que justamente usa la

aproximación de sistemas con la autosuficiencia que él acusa en lo que llama *ontología*, es decir, como si afirmase las cosas como son y no hubiera otro modo válido de acercarse al conocimiento. Luhmann termina haciendo de su teoría de sistemas una ontología.

La averiguación luhmanniana tiene diversos estados o momentos, pero curiosamente la radicalización de su pensamiento coincide con la validación de la crítica que hemos hecho antes; su *ontologización* se va haciendo más evidente conforme su pensamiento evoluciona.

a) En el primer momento, el que corresponde a *Vertrauen*, Luhmann concibe una sociedad contemporánea hipercompleja y diversa, en cuyo interior las relaciones entre las personas ni pueden ni deben ser sostenidas por factores morales. En ese escenario, donde las convicciones comunes del cristianismo primero y de la modernidad racionalista después, han entrado en crisis, la esfera del *mundo vital*¹⁰¹ está reducida al individuo, la verdad es un mito, los problemas del entorno son inconmensurables y las necesidades de coordinación y control sociales son factibles sólo por medio de la articulación social que la confianza y los medios simbólicos de comunicación hacen factibles. En otras palabras, el sistema social evade el enfrentamiento con la complejidad para poder operar a pesar de ella.

b) Esta evasión se acentúa en el segundo momento luhmanniano: el de *Familiaridad, confiabilidad y confianza*. En esta versión *recargada*, se ensaya el uso del instrumental de las *Leyes de la forma* con objeto de diferenciar *confianza* y *confiabilidad*. No es sólo que la confianza la otorgan las personas a otras personas y que la confiabilidad la sostienen los medios simbólicos dentro del sistema, sino que además han de buscarse sucesivas y más radicales diferencias entre ambos términos.

En este intento, *mundo vital* y *mundo familiar* se identifican, y en su interior las personas toman riesgos pretendidamente justificados por la *familiaridad* que los valores e historia comunes les imponen, pero en el fondo tomando elecciones que no tienen un sustento racional, sino que están controladas por las técnicas de simbolización del mundo *religioso*, las cuales ponen al sujeto en condiciones de supuesta seguridad frente a su *destino*, es decir, frente al *misterio*. Y aquí Luhmann opera un nuevo esquema: la pretendida oposición entre mundo *mítico* y mundo *moderno*, cuyos emblemas son el hombre sostenido por la *fortuna* (o la Providencia) y el hombre sostenido por sus propias *elecciones-negociaciones*. De acuerdo a esta interpretación, el hombre moderno habría superado una condición de irracionalidad por una de auto-control, asumiendo que lo bueno y lo malo que le acontecen tienen que ver con sus propias decisiones y no con instancias supramundanas que en la interpretación luhmanniana habrían liberado a las personas de su responsabilidad. Por tanto, una vez que el hombre moderno ha tomado sus elecciones, tendrá que negociar con el otro y con lo otro para poder llevar a cabo lo decidido. Sería en ese contexto que la complejidad y los instrumentos de reducción de la misma adquirirían relevancia.

El asunto es que, en realidad, el mundo antiguo no pudo prescindir ni de la confianza ni de la confiabilidad y tampoco el mundo contemporáneo puede hacerlo de la fortuna, la religiosidad o el misterio. Si en la antigüedad, la confianza no se tematizó con el mismo nerviosismo que hoy, es porque simplemente no había necesidad de problematizarla, pero evidentemente formaba parte del trasfondo de la vida cotidiana, de la actividad comercial, del discurso político, de la averiguación científica y de la discusión filosófica, lo mismo que de la experiencia religiosa. Y por desgracia para Luhmann, la *confiabilidad* es un término absolutamente integrado con el de *confianza*, pues la confiabilidad no es otra cosa que la

¹⁰¹ *Mundo vital (Lebenswelt)* es una expresión ya clásica de la filosofía fenomenológica, acuñada por Edmund Husserl para designar el mundo cotidiano de la vida, con todo su peso subjetivo.

cualidad de algo de merecer la confianza. En otras palabras, decimos que las personas y las instituciones sociales, sus recursos o símbolos para comunicar u ofrecer control cibernético, son confiables cuando son objeto de confianza; y lo son razonablemente cuando poseen un adecuado nivel de confiabilidad, es decir, cuando son capaces de realizar las funciones para las cuales fueron diseñados o, en general, cuando se comportan de acuerdo a las expectativas.

Desde mi punto de vista, es por ello que su insistencia en distinguir dichos términos culmina por exagerar conceptos y condiciones históricas, haciendo así un uso ideológico de ciertos acontecimientos, para tratar de justificar conclusiones que históricamente son insostenibles.

Resulta muy discutible afirmar que el hombre tribal sea —en sus condiciones propias— menos razonable por confiar en el chamán, que el hombre cristiano lo sea por confiar en la Providencia, el hombre moderno por confiar en la ciencia o el hombre posmoderno por confiar en Wikipedia. En todo caso, el balance apunta en contrario a las consideraciones luhmannianas, pues la religiosidad primitiva y, más aún, el cristianismo, se sostienen en la búsqueda de una trascendencia y universalidad que ni la ciencia ni la desilusión posmoderna aspiran a tener. ¿Poseen las redes sociales, el noticiero de las 10 o Wallstreet suficiente confiabilidad?, o ¿resultan los procesos de las neurociencias, la química subatómica o los recursos para combatir el calentamiento global más comprensibles o mejor preparados para predecir el futuro para el hombre de la calle de hoy, que los ritos chamánicos para los hombres de las antiguas aldeas?, y finalmente, ¿es más diverso el mundo en el que uniones *gays* le disputan a las familias un igual estatuto institucional o aquél en el que las naciones europeas conquistaban a los pueblos americanos recién descubiertos o ese en que las hordas de Atila saqueaban Roma o, finalmente, ese en el que los cristianos afirmaron frente al Imperio que un crucificado era Dios y el único Dios?

No hemos cambiado tanto como Luhmann presume: el mundo actual es tan complejo como el mundo de Carlomagno y no menos simple que el que vivieron los neardentales. Y, por desgracia para el *inhumanismo luhmanniano*, lo es no sólo porque exista un universo amplio e inabarcable, o una sociedad hipercompleja llena de incertidumbres y diversidad, sino fundamentalmente porque hay un ser que lo sabe. En el centro sigue y seguirá estando la persona; y lo que es peor (en términos luhmannianos), la persona está y seguirá estando en el núcleo de la creación, comprensión y despliegue de los sistemas y sus condiciones de confiabilidad.

c) Así arribamos al tercer momento luhmanniano, el que se expresa en *La introducción a la teoría de sistemas*. En este texto ya la confianza no tiene cabida, lo que Luhmann pretende es describir las capacidades de coordinación que el sistema social posee para reducir por él mismo la complejidad del entorno y así aumentar su propia complejidad y persistir en un entorno altamente complejo. El mundo queda fuera, lo ignoto es el supuesto; dentro sólo están los elementos que el observador selecciona y con los cuales pretende resolver el acertijo de su funcionalidad, un observador que se constituye como factor del mismo sistema y no como sujeto externo a él.

Pero aquí cabe preguntarse algo más: ¿es suficiente acceder a las claves que hacen funcional al sistema? Y en todo caso: ¿es la sociedad *un* sistema? No cabe ninguna duda de que comprender los elementos críticos de la funcionalidad de cualquier sistema es muy útil. Pero, ¿acaso existe la fórmula de la sociedad?, ¿puede razonablemente intentarse reducir la sociedad a sistema?, y por tanto, ¿hay *una* función de la sociedad?

El ejercicio de Luhmann es muy interesante y muy rico, pero si para ello debe sacrificar al mundo y a las personas, en cualquier caso sigue siendo un esfuerzo insuficiente: el reduccionismo en el que cae el *sistema sociedad* es manifiesto, aunque sea por motivos metodológicos que pudieran presumirse perfectamente válidos. A mi gusto, su valor es

programático, es decir, resuelve un cierto programa de estudio, pero anhela, pide, exige, volver en cuanto sea posible a la consideración del todo.

Luhmann se queda con un esquema de sociedad que funciona para resolver ciertas incógnitas, pero pierde a la sociedad en el intento. La pierde porque pierde a sus sujetos, con toda la fragilidad y contingencia que nos caracteriza. La pierde además porque pierde al mundo, con toda su inabarcabilidad y misterio.

Aquí me detengo para hacer una anotación. Ciertamente hay una falla en la consideración del hombre y de lo humano, sin embargo considero que ésta no debería definirse como una falta de piedad contra el hombre; el inhumanismo luhmanniano parece más bien paternalista, pues como el mismo autor repite: se trata de no colocar exigencias demasiado pesadas en las personas que otorgan su confianza¹⁰², la confrontación abrupta con la complejidad es más de lo que el ser humano puede soportar¹⁰³ y los instrumentos de reducción de la complejidad hacen a los sistemas más adecuados a las capacidades humanas de acción¹⁰⁴ y, simultáneamente, crean en los seres humanos una seguridad internamente garantizada¹⁰⁵. En síntesis, el inhumanismo luhmanniano, paradójicamente, es humanista, por fuerza de su espíritu proteccionista.

Así que el desacierto está en otro punto, justamente en ese afán de quitarle responsabilidad a la persona de lo que el sistema sociedad reproduce, supuestamente al margen de la conciencia y libertad de sus sujetos. Tanto es así, que la confianza que había sido un factor crucial de la construcción de las comunicaciones sociales, se traslada primero a la confiabilidad de los sistemas simbólicos y luego a la comunicación y, con ello, al *sistema observador*.

Jalava concluye al respecto que, de acuerdo al Luhmann maduro, en el mundo moderno la confianza personal tiene muy escasa importancia, pues en una *sociedad de la incertidumbre*, nunca será suficiente. Sin embargo —continúa la autora finlandesa—, enfatizar la importancia de la confiabilidad por encima de la confianza personal es ilógico desde el punto de vista de la teoría de sistemas, al menos por cuatro motivos:

Primero, porque la confianza es un elemento de la comunicación y, por tanto, un elemento del sistema social; mientras que la confiabilidad sería sólo un elemento del sistema psíquico.

Segundo, porque para poder reducir la complejidad necesitamos de la confianza, y eso resulta esencial en un entorno hipercomplejo.

Tercero, porque la confianza es observable, mientras que la confiabilidad es de por sí algo invisible, psicológico (aun cuando al ser socializada se haga visible).

Cuarto, porque Luhmann piensa que en la sociedad moderna no hay centro ni periferia; en otras palabras, todo subsistema tiene la misma importancia, y por tanto carece de sentido afirmar que la confiabilidad posee una más alta jerarquía.

La división de Luhmann entre confianza y confidencialidad es problemática por definición y, según constata Jalava, se vuelve más problemática cuando intenta priorizar ambos términos al interno de la teoría de sistemas. “Parece como si Luhmann se hubiese olvidado de uno de sus temas fundamentales: la sociedad consiste sólo de comunicación, y eso significa que en la sociedad sólo pueden haber confianza y confidencialidad socializada.”¹⁰⁶

La confianza luhmanniana está hecha sólo de comunicación. Y, por tanto, uno tendría

¹⁰² Cf. p. 8.

¹⁰³ Cf. p. 10.

¹⁰⁴ Cf. p. 25.

¹⁰⁵ Cf. p. 26.

¹⁰⁶ “Trust as a Decision”, p. 210.

que preguntarse: ¿qué le sucede a la confianza si no la comunicamos, si en ocasiones hay un silencio total al respecto? El silencio es en sí mismo una paradoja luhmanniana; a saber, siempre que exista un encuentro doblemente contingente, el silencio de una persona será interpretado por la otra. Eso significa que el silencio se convierte en una forma de comunicación. Por tanto, “podemos decir que con la paradoja del silencio, Luhmann «comunica» la paradoja de la confianza. Para decirlo *paradójicamente*: después de 1988 Luhmann no habla sobre la confianza, pero de cualquier modo él *comunica* algo sobre ella con su silencio.”¹⁰⁷

Por tanto, la confianza subyace al planteamiento maduro de la teoría de sistemas y no simplemente queda olvidada o entre paréntesis. ¿Cómo es que lo hace? Tal vez de un modo mucho más radical del que podríamos haber supuesto. Me explico: la sociedad tiene su operación autopoietica en la comunicación. Si usamos la expresión propia de la teoría de sistemas diríamos que la sociedad es *la comunicación de la comunicación*; eso significa que, al comunicarse, la comunicación va sumando posibilidades de comunicación y va generando un sujeto, que Luhmann denomina *sistema observador*. Pues bien, la condición de posibilidad de la comunicación no es sólo la correcta transmisión de la información, sino su comprensión, y tal cosa no acontece sin la *selección* en que para Luhmann consiste el entender; selección que empalma sucesivas comunicaciones en un aumento de complejidad y, simultáneamente, va reduciendo ambigüedades y malentendidos en una reducción de complejidad.

Cada problema de comunicación se resuelve al lograr ciertos consensos y al mismo tiempo producir ciertas exclusiones, que son las mismas funciones que puede realizar la confianza; dicho de otro modo, cada comunicación se realiza al acontecer lo que la confianza hace.

Por tanto, la condición de posibilidad de la comunicación es una instancia previa, capaz de aumentar/reducir complejidad. Así que podríamos afirmar que la comunicación es un sistema, cuya operación propia es algo que funciona igual que la confianza: sin importar que eso signifique una absoluta entrega entre los comunicantes —una familiaridad irrestricta— o una postura reticente de *prudente pragmatismo* —en la cual lo que se arriesga y lo que se acuerda sean asuntos poco profundos y en los que los negociantes puedan hacer múltiples concesiones en relación con lo que realmente piensan y desean—, una posible hipótesis acerca de dónde vino a parar la confianza en el trasfondo de la teoría de sistemas, es que la confianza se considere como la *comunicación de la comunicación*.

¿Por qué no arribar explícitamente hasta este extremo? Habría muchos modos de responderlo, pero una de las posibles respuestas es que simplemente era incómodo. Incómodo porque reintroducir la confianza habría roto la clausura de la sociedad como simple articulación de comunicaciones y, entonces, lo incomprendible se colaría en el sistema por arriba: en forma de entorno, de realidad y de misterio; incómodo, sobre todo, porque esta reinstalación de la confianza habría roto al sistema también desde abajo, instalando nuevamente en su núcleo la contingencia y el riesgo que significan los sujetos libres, irreductibles a la comprensión sistémica. La confianza es simplemente inaceptable, porque está más acá y más allá del sistema.

¿Se trata de un desastre? Yo diría que no.

A final de cuentas, reducir la complejidad, por vía de la confianza, de la construcción de sistemas o de cualquier otro equivalente funcional, es un *momentum* táctico de análisis y manipulación de la realidad, pero no un punto de llegada. Ni la ciencia ni la sociología se sienten satisfechos con dicho planteamiento, porque las personas, al conocer, no aspiramos sólo a integrar los acontecimientos a nuestros esquemas intelectuales; queremos que estos esquemas prueben su adecuación, se desplieguen en la realidad y se vean siempre retados y paulatinamente superados, para buscar alcanzar nuevos y más profundos niveles de

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 210-211.

comprensión. Si el reto desapareciera, si el esquema redujera la realidad al ámbito de su comprensión, ciencia e intelecto no sólo se empobrecerían, sino que acabarían por ser inútiles.

Veámoslo desde la óptica de la función misma: una sana teoría de los riesgos —que es lo que pretende controlarse al reducir la complejidad— no aspira a su mera eliminación. Cualquier administración eficaz de los riesgos, una vez que los identifica, procede a desarrollar un marco estratégico para determinar qué riesgos deben ser reducidos y cuáles deben ser asumidos, transferidos, evitados y hasta aprovechados.

Por tanto, reducir la complejidad es deseable, pero no es suficiente ni sostenible. La complejidad es connatural a la realidad y también a los sistemas, conforme estos se van sofisticando. Asumir la complejidad —y no sólo intentar reducirla— es condición necesaria del conocer, del hacer ciencia y del vivir, particularmente del vivir en sociedad.

La confianza en cierto sentido reduce y evita complejidad, al concedernos las pistas de lo que acontecerá, pero también nos permite asumir, transferir y aprovechar diversos riesgos, en vista de una lectura positiva de la realidad, que se funda en un criterio —y por tanto en un juicio que descansa en ciertos valores— previo al mismo acto de confianza.

III. Confianza, una revisión

Al llegar a este punto, quisiera suponer que el ejercicio analítico ha sido suficientemente amplio como para ilustrar los alcances y límites de la propuesta luhmanniana sobre la confianza. Ahora quisiera retomar el esquema general de *Vertrauen*, para realizar una propuesta paralela y personal del tema, que incluye los mismos elementos considerados en dicho texto: qué es la confianza, condiciones de satisfacción de la confianza, tipos de confianza y racionalidad de la confianza y la desconfianza; para retomar luego los puntos fundamentales de *Familiaridad*, *confiabilidad* y *confianza*, a saber: las funciones de la confianza y las relaciones entre confianza, familiaridad, tradición y sentido.

a) Qué es la confianza

Según la conclusión sintética del capítulo 1, afirmamos que la confianza que se analiza en *Vertrauen* puede definirse como “la actitud emocionalmente justificada, conformada por un conjunto de expectativas o creencias que las personas aprendemos a depositar en otras o en los medios simbólicos de un sistema social sofisticado, a fin de poder enfrentar y reducir la abrumadora complejidad del mundo y poder tomar así las decisiones que nos proyectan hacia el futuro con una seguridad relativamente aceptable y una serenidad psicológica fundada en una supuesta imposibilidad de que los riesgos se cumplan o de que, en caso de cumplirse, la gravedad del daño sea insoportable.”¹⁰⁸

Primero que nada, debemos cuestionarnos si la confianza es o no una actitud y si ésta se justifica emocionalmente. Definamos pues que la actitud es una disposición afectiva y mental, organizada en base a la experiencia y que orienta las acciones de los sujetos. Ciertamente, la confianza parece ajustarse bien a esta definición, pues las personas confiadas son aquellas que se disponen afectiva y mentalmente, y orientan sus acciones con esa serenidad que la caracteriza.

Sin embargo, por este mismo motivo, la confianza, como cualquier otra actitud, no puede tener sólo un fundamento emocional, sino que también requiere un fundamento afectivo y

¹⁰⁸ p. 20.

conductual, pero sobre todo cognoscitivo.

La confianza no se constituye con impulsos instintivos o mediante disposiciones meramente emocionales, carentes de crítica o de juicio. De hecho, la tradición, la educación y la familiaridad, y hasta la herencia biológica, constituyen una serie de factores que invitan a los sujetos a abrir una ventana específica y diferencial de seguridad frente a los demás y frente al mundo. Pero más allá de estos elementos iniciales, conforme el sujeto va enriqueciendo su experiencia, no sólo los éxitos y fracasos le obligan a sucesivas revisiones críticas, sino que el factor intelectual se va haciendo paulatinamente más determinante.

En el fondo, cada vez que un sujeto ejerce su libertad para confiar o no en alguien o algo, realiza un acto de confianza y pone a prueba los ideales en los que cree, juzgando las circunstancias que tiene frente a sí con respecto a ellos, y modelando de este modo un sujeto que no sólo confía, sino que *sabe* cuándo y en quién confiar. Por ello, podemos ver cómo la confianza —como otras actitudes— acaba por adquirir en algunos sujetos cierta estabilidad, sin que ello impida que continúe abierta a una continua revisión y a un proceso de perfectibilidad. Por ello, no sólo hay actos de confianza y desconfianza, sino también personas confiadas y personas desconfiadas. La confianza, entonces, no es sólo una actitud, sino que eventualmente se convierte también en una cualidad estable de ciertas personalidades, eso que suele denominarse *virtud*.

Por tanto, debemos distinguir entre actos de confianza, la confianza como actitud y la confianza como virtud, en este caso una virtud que le permite a quienes la poseen re-conocer consistentemente y con seguridad lo que es confiable y, por consecuencia, discernirlo de lo que no lo es. Las personas confiadas se caracterizan, entonces, por mantener de modo relativamente continuo una positividad frente a los demás y con relación al devenir: la confianza es una cualidad que proyecta a las personas hacia el futuro con seguridad, dotándolas de un carácter sereno y emocionalmente más relajado.

Cuál es el contenido del re-conocimiento del que brota la confianza es algo que analizaremos más adelante, en el apartado “e” de este mismo párrafo.

b) Condiciones de satisfacción de la confianza

Cada acto de confianza se ejecuta conforme con un juicio, y esto implica que en primer lugar nuestra inteligencia acepta o rechaza la confiabilidad de cierto sujeto o circunstancia. Por tanto, la confianza no está conformada sólo por un conjunto de expectativas o creencias, sino que aspira a convertirse en una certeza.

La certeza —ese estado mental que le permite a un sujeto afirmar cualquier cosa con seguridad— posee un factor subjetivo, pero no por ello es gratuita o irracional. Toda certeza persigue justificarse adecuadamente.

Es importante subrayar aquí un asunto de la mayor importancia para nuestro tema: dado que los objetos de la razón son polivalente, ricos, ágiles y móviles, también los métodos válidos para alcanzar certezas sobre ellos son diversos. Algunas certezas se justifican por medio de demostraciones matemáticas, otras por medio de silogismos y otras más a través de la experimentación; finalmente, con relación a los asuntos que tienen que ver con el comportamiento humano, con la moral y el destino, la persona requiere de un método diverso: las certezas morales. Por tanto, los actos de confianza —ya sea que deriven de una actitud impulsada por ciertas condiciones más o menos temporales o de una virtud que haya adquirido un nivel de estabilidad en el sujeto— se justifican cuando cumplen con las condiciones de satisfacción que les corresponden a dichas certezas.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Cf. Luigi Giussani. *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid, 1998, p. 37.

“El que tú puedas confiar o no en tal o cual hombre, hasta qué punto puedes darle crédito, qué es lo que puedes valorar de este otro, si tal persona es o no leal: el conocimiento seguro de estos valores no se puede alcanzar con los métodos de que hemos hablado [los métodos propios de las certezas matemática, filosófica o experimental]. Y, sin embargo, nadie puede negar que se pueda adquirir una certeza razonable al respecto.”¹¹⁰

Las certezas morales son necesarias no sólo para progresar, sino para subsistir, porque son indispensables para que los seres humanos establezcamos relaciones y, por lo mismo, se trata de un método que no requiere de recorrer uno a uno los peldaños de su ascensión, sino que “por el contrario, para permitirnos adquirir certeza en nuestras relaciones se nos ha dado un método velocísimo, casi una intuición más que un proceso. Este cuarto método se parece mucho más al gesto del artista que al procedimiento del técnico, el matemático o el filósofo, porque el hombre lo necesita a cada instante para poder vivir.”¹¹¹

Confiar, por tanto, no es algo que se sigue de modo mecánico a partir de condiciones controladas, premisas evidentes o datos y procedimientos matemáticos, sino que se intuye a partir de ciertos signos que sólo las personas somos capaces de captar y procesar. Por tanto, esta intuición de que se sigue la certeza moral —que es ese tipo de intuición en el que se funda la confianza—, es válida en la misma medida en que determinados signos apuntan hacia una conclusión; en la medida en que todos esos signos convergen en una interpretación específica. En dichos casos, los signos nos obligan a concluir razonablemente en un cierto sentido, de modo que concluir lo contrario resultaría irracional.

La confianza, por tanto, se ejerce razonablemente en la medida en que los signos que apuntan a la confiabilidad de alguien son convergentes e irrefutables. Se trata de un asunto de significación, de atención y de adecuada interpretación. Por tanto, es un asunto en el que confluyen aspectos objetivos (lo interpretado) y aspectos subjetivos (la capacidad de percepción y lectura de los signos que dependen de la atención que se les preste y de la adecuada lectura que se les da). “Dos observaciones importantes:

La primera: Yo seré capaz de tener seguridad de ti cuanto más atento esté a tu vida, es decir, cuanto más comparta tu vida. Pues en esa misma medida se multiplican los signos. [...]

La segunda. Inversamente, cuanto más potencia humana tiene uno, más capaz es de alcanzar seguridad sobre el otro partiendo de pocos indicios. En esto consiste el genio humano, esa genialidad capaz de leer la autenticidad del comportamiento, del modo de vivir de los hombres. Cuanto más potente es la humanidad de uno, más capacidad se tiene de percibir con certeza.”¹¹²

Por ello, para culminar este apartado, quisiera referirme justamente a los aspectos o indicios materia de interpretación por parte del sujeto que confía.

Stephen M. R. Covey, en *El factor confianza*,¹¹³ afirma que la confianza es un valor que se establece de adentro hacia afuera, en olas sucesivas que van de la confianza personal, a la confianza de las relaciones y de aquí a la confianza organizacional, la confianza del mercado y la confianza social. En realidad Covey habla más de la confiabilidad que de la confianza, pues se refiere a las condiciones que hacen a un sujeto digno de confianza frente a sí mismo o frente a los demás, lo que el autor llama *credibilidad*. Y aquí hay un elemento de su exposición que

¹¹⁰ Luigi Giussani. *El sentido religioso*, p. 37.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 38.

¹¹² *Ibid.*, pp. 39-40.

¹¹³ Stephen M. R. Covey. *El factor confianza. El valor que lo cambia todo*, Paidós Empresa, Barcelona, 2007. Título original: *The Speed of Trust*, Free Press, Nueva York, 2006.

nos resulta muy relevante: que la confianza se funda en factores *de carácter*, que podríamos denominar morales y factores *de competencia*, que podríamos llamar técnicos¹¹⁴. Los dos factores morales que Covey rescata son la integridad y las intenciones; los dos factores técnicos, las capacidades y los resultados.¹¹⁵ Todos ellos son importantes y no se puede prescindir de ninguno si se quiere crear confianza en cualquiera de los ámbitos a los que el autor se refiere.

Lo que quisiera resaltar es que estos cuatro *focos* pueden ser vistos también como los cuatro tipos de signos que los sujetos debemos aprender a observar e interpretar para descubrir la confiabilidad de los demás. “Una manera de visualizar la importancia de los cuatro focos de credibilidad es recurrir a la metáfora de un árbol. La *integridad* se encuentra, fundamentalmente, bajo la superficie. Es el sistema de raíces de donde crece todo lo demás. Las *intenciones* resultan un poco más visibles; son el tronco que surge bajo la superficie y se alza hacia el cielo. Las *capacidades* son las ramas; son las capacidades que nos permiten producir. Los *resultados* son los frutos: las consecuencias visibles, tangibles y mensurables que los demás perciben y evalúan con más facilidad.”¹¹⁶

En una sociedad como la nuestra, cuya cultura dominante podríamos llamar con McIntyre, “individualismo emotivista burocrático”¹¹⁷ dirigido al mercado, queda claro que las personas nos sentimos tentadas a aceptar las representaciones emotivas de las intenciones y las capacidades, con la pretensión de leer la confiabilidad por vía exclusiva de los resultados, todo ello con objeto de obtener el máximo éxito y optimizar nuestra capacidad de consumo. No obstante, eso tiende a reducir nuestra genialidad para saber cómo confiar, pues a pesar de que compartimos nuestro tiempo con infinidad de personas e instituciones, rara vez entramos en el mérito de su integridad, nos dejamos engañar en cuanto a sus intenciones y capacidades, y tendemos a considerar sólo los resultados que los medios simbólicos de confiabilidad ponen frente a nuestros ojos. Por tanto, un acierto del enfoque de Covey, estriba en su invitación a ampliar la visión y poner cada cosa en su justo lugar, es decir, a superar la superficialidad que hoy nos lleva a confiar en los sujetos e instituciones que cuentan con más recursos para mostrar su confiabilidad, aunque en el fondo no la merezcan tanto como otros cuyas habilidades histriónicas o mercadotécnicas sean menores, aunque acaso su integridad, intenciones, capacidades y resultados sean más dignos de merecer nuestra confianza.

Queda claro, entonces, que a menudo otorgamos nuestra confianza sin satisfacer las condiciones requeridas de confiabilidad; que es muy común confiar gratuitamente en vez de hacerlo razonablemente. Sin embargo, ya que normalmente logramos superar infinidad de circunstancias y de establecer innumerables relaciones adecuadamente, también se revela muy claramente la enorme capacidad con la que hemos sido dotados para confiar, haciéndolo de modo razonable a pesar de nuestra misma inconciencia. Por último, se evidencia el largo camino que debemos recorrer para recuperar y fortalecer esta capacidad, a contracorriente de una cultura que nos invita a la banalidad y la suspicacia.

[c\) Tipos de confianza](#)

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, “Los cuatro focos de la credibilidad”, pp. 77-188.

¹¹⁵ En un estudio reciente, que considera medio centenar de autores, aparte de la competencia y la honestidad, se integran factores como la predictibilidad, la benevolencia, la apertura mental, el sentido del cuidado, la capacidad de comprensión y el atractivo. Como quiera, todos ellos se reducen a cuestiones morales o técnicas. Cf. D. Harrison McKnight. *The Meanings of Trust*, Carlson School of Management, University of Minnesota en <http://misc.umn.edu/wpaper/wp96-04.htm>, enero 2010.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 94.

¹¹⁷ Cf. Alasdair McIntyre. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2001.

La confianza puede clasificarse de diversos modos, de acuerdo al factor de la misma que se considere: en ese sentido, con respecto a su naturaleza, podemos distinguir entre actos de confianza, actitud de confianza y virtud de la confianza (y, como veremos un poco más adelante, también puede hablarse de la cultura de la confianza y de la confianza como don); de acuerdo a su fundamento, podríamos hablar de confianza razonablemente fundada y confianza gratuita; en cuanto a su objeto, podríamos hablar de confianza en uno mismo y confianza en otro; y por su función, podríamos hablar de confianza que permite asumir, reducir, transferir, evitar o aprovechar los riesgos.

Nos centraremos ahora sólo en la distinción entre confianza en uno mismo y confianza en otro, pues los demás temas se hallan ya considerados en alguno de los demás apartados, e introduciremos con ello un breve análisis sobre la cultura de la confianza y sobre la confianza como don.

La confianza en uno mismo —la autoconfianza— consiste evidentemente en fiarse de la propia persona; y, por principio, eso resulta factible en la misma medida en que otros le han otorgado antes a uno su confianza. Como bien señala Luhmann, la confianza se aprende en la familia. Efectivamente, es fundamentalmente en el núcleo familiar, donde cada sujeto recibe el regalo único de la existencia y su apreciación por el mero hecho de existir. Con lo cual, el desempeño de cada miembro importa, pero pasa a segundo término.

Son esas relaciones de gratuidad —ya sea que se verifiquen en la familia, en el grupo de amigos o en cualquier otra comunidad— las que elevan la autoestima y, con ello, desarrollan una más sencilla capacidad para decir y mostrar lo que realmente se piensa y se siente, sin necesidad de dar falsas impresiones; con ello surge una más fácil identificación y seguimiento de los principios y valores; así como una invitación para adquirir compromisos, cumplir responsablemente las promesas y ser capaces de presentar adecuadamente los resultados alcanzados; y lo que parece aún más relevante en términos de nuestro tema: es ahí donde las personas aprendemos a clarificar nuestras expectativas y afrontar la realidad, es decir, es al interno de las relaciones de gratuidad que las personas aprendemos todas esas actitudes y conductas que nos ganan la confianza propia y de los demás.

Por tanto, una vez que alguien nos ha ofrecido su confianza, y de ese modo nos ha enseñado que podemos ser confiables, serlo cada vez más depende de nosotros mismos. Gracias a la conciencia, cada cual conoce qué tan íntegro es y qué tan limpias son sus intenciones, y paulatinamente aprendemos también a reconocer nuestras capacidades y la efectividad de nuestros resultados.

Las personas, pues, aprendemos de otros y con otros la confianza, particularmente cómo y cuándo confiar, y en ello la presencia de los demás juega un rol de la mayor importancia. Pero también —de manera inversa y tal como lo señala Luhmann—, los sujetos están “más dispuestos a la confianza si poseen seguridad interior, si tienen algún tipo de confianza en sí mismos, que los habilite para anticipar las posibles desilusiones de la confianza con serenidad”¹¹⁸.

Incluso podría afirmar con Moore que “cuanto mejor me conozco, más confiable soy. Y si confío en mí, será más fácil que le revele a los demás lo que puedo lograr y será también más sencillo determinar las promesas que puedo mantener. Así mismo, los demás me encuentran más abierto y confiable, y se sienten más dispuestos a revelarse hacia mí.”¹¹⁹

Entonces, fiarse de uno mismo es esencial, pero aún así no es la expresión más propia de

¹¹⁸ *Confianza*, p. 136.

¹¹⁹ John Moore. *El valor de la confianza* en <http://www.conceptototal.com.mx>, tomado de *The Value of Trust* en <http://www.knowledgeboard.com/item/262/2010/5/> 2008, julio 2009.

la confianza. La *con-fianza* se afirma con mayor propiedad del fiarse de otro y, aún más, del fiarse *con* otro: del co-fiarse, es decir, del otorgarse fe (*fides*) mutuamente.

El carácter de fe recíproca entre fiador y fiado que se expresa en el origen etimológico latino de nuestra palabra española, existe también en el inglés *con-fidence*, mientras que en el italiano es directamente una forma de fe: *fiducia*. Pero no así en el alemán. *Vertrauen* proviene del antiguo verbo germano *truwen* (al que la lengua inglesa hace relación en la expresión *trust*), que se refiere más a la esperanza que a la fe, y del prefijo *ver-*, que debe interpretarse aquí como “lo que prepara a” (equivalente al prefijo inglés *for*).¹²⁰ Por tanto, el concepto de la confianza en términos germanos originalmente sería algo así como “lo que nos lleva a tener esperanza”. Consecuentemente, no es de extrañar que Luhmann ligue el concepto de confianza más al futuro y a las expectativas, de lo que tenderíamos a hacer nosotros. Para los hispanoparlantes, la confianza tiene que ver más con el hacerse dependiente del otro de modo deliberado, por lo que el cumplimiento de las promesas y el realizarse de las expectativas equivalen a un segundo momento; son un asunto consecuente de ese estado de cosas que la confianza establece (y facilita) previamente entre los co-fiados. Por tanto, la confianza no es sólo un acto, una actitud o una virtud, sino también un estado, en tanto que se constituye eventualmente como un ámbito, como una cultura que caracteriza determinadas relaciones humanas.

Eso explica el porque los adultos crecemos generalizando en base a nuestra experiencia propia (recorriendo el camino normal de la generación de las certezas morales), o bien a través de la experiencia de otros, en el ámbito de lo que Luhmann denomina *medios simbólicos*, utilizando esta expresión para no admitir que ello implica una cierta condición moral. Nosotros en cambio, afirmamos con la tradición, que se trata de una serie de *recursos internos disponibles* —como él también los llama—, que tienen valor tanto funcional como moral.

La confianza, pues, es “*fidere se alicui*, confiarse a uno. La confianza es confiarse a alguien.”¹²¹ Por ello, confiar en *lo* otro, es en realidad un modo de decir: una metáfora. Se refiere a las expectativas que se tienen sobre el funcionamiento de algo o, bien, a esa expectativa generalizada sobre la positividad de la realidad que nace de la esperanza.

Decimos que confiar en el funcionamiento de algo (de una máquina, de un sistema institucional, de un modelo matemático, del modo de actuar o reaccionar de una sustancia, planta o animal...) es un modo metafórico de hablar de la confianza. En realidad se trata de conclusiones a las que el sujeto llega sobre la base de conocimientos provenientes de los métodos de las certezas matemática, filosófica o experimental, o bien, son predicciones más o menos gratuitas, que refieren más a la autoconfianza que a la confianza en *lo* otro.

Por contraste, lo que arriba describimos como *expectativa generalizada de positividad de la realidad*, de hecho es el resultado de la confianza en Otro; de una instancia absoluta que puede ser denominada con expresiones diversas, como destino, energía o Dios, pero que para justificar la confianza universal, última y definitiva a la que aspira, debe contener todas las características que las religiones le han concedido a la divinidad. Al margen de que se crea o no en la existencia de esa Alteridad, sería un caso específico y paradigmático de la confianza en *el* otro, un caso que en la tradición judeo-cristiana se llama confianza en la Providencia, y que es un fruto de la fe.

La cultura de moda nos invitaría a concluir que quienes se confían a la Providencia son irracionales, porque la fe ha sido catalogada desde hace mucho como un sentimiento subjetivo e infundado, pero esto resulta ostensiblemente falso. La fe es un tipo de conocimiento; un conocimiento mediado, resultado del testimonio de alguien: el testigo. Por tanto, no se trata sólo

¹²⁰ Cf. Ansgar Zerfass, Betteke van Ruler, Krishnamurthy Sriramesh (eds.). *Public Relations Research*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2008, en <http://books.google.com>, diciembre 2009.

¹²¹ Luigi Giussani. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*, Encuentro, Madrid, 1996, p. 205. ??

de un tipo de conocimiento aplicable a temas religiosos. Es más, si se pretendiese eliminar el conocimiento por fe, la cultura humana se desmoronaría por completo, pues toda la cultura se funda en lo que otros han descubierto.¹²²

Cuando el objeto sobre el que versa el testimonio es un hecho excepcional, tan excepcional que revela el destino, entonces se trata de algo que lleva dentro algo divino. Por ello, quienes han realizado un encuentro de este tipo, describen en su experiencia el presentimiento de algo sobrehumano, que genera gran estupor y la petición de que aquello que se ha encontrado permanezca y llegue a plenitud, pues se trata de un encuentro que no sólo es excepcional, sino que se revela totalmente correspondiente con las expectativas de la persona.

“¿Cuál fue el primer instante de la historia, el primer momento [...] en que se planteó este problema? Es un pasaje en el que se habla de los dos primeros hombres, en cuyo corazón entró una impresión nueva: le oyeron decir a alguien que hablaba delante de ellos cosas de otro mundo, [...] cosas que a ellos no les resultaban del todo extrañas, porque en la historia de su pueblo eran habituales [...]. No entendían nada de lo que decía, pero el modo en que lo decía era tan persuasivo, era tan evidente que aquel hombre decía la verdad, que casi ni siquiera podían retener sus palabras. Se fueron y a la primera persona que se encontraron le dijeron: «Hemos encontrado al Mesías»¹²³ .

El relato del encuentro de Juan y Andrés con Jesús es un relato entrañable¹²⁴, el cual muestra que la fe parte no sólo de un hecho excepcional, sino que además es indispensable el asentimiento de la libertad; es necesaria una correspondencia afectiva. De ambos datos es que se deriva la esperanza: «Para poder esperar hace falta haber recibido una gran gracia»¹²⁵, la gran gracia de la certeza en el presente que se llama fe; pues la fe es la certeza de la existencia de un significado presente y, por tanto, uno de sus resultados es la seguridad sobre el futuro, porque así como el hoy es don, nada impide que lo sea también su cumplimiento. Por el contrario, fuera de la fe, todos tienen certeza mientras no piensan: certeza en el dinero, en la carrera política, en el poder... pero carecen de un significado último en el vivir y están llenos de incertidumbre en los demás y en el mañana.¹²⁶

Es verdad, la incertidumbre es inevitable, porque nadie puede controlarlo todo, “pero la misericordia del Señor consiste precisamente en la paciencia con la que nos repite las cosas a lo largo del tiempo [...], finalmente, estas palabras penetran en nuestro cerebro, hasta que empiezan a entrar también en nuestro corazón [...] y entonces es cuando comienzan a querer decir algo. [...] No debe asombrarnos que no comprendamos, pero ¡ay de aquél que, al no comprender, se para y dice: «no entiendo»! Estaría acabado [...] ,”¹²⁷ pues el corazón de la vida es una promesa.

La confianza, como don, consiste precisamente en el dilatarse de esa promesa, sobre la base de una presencia firme —tan firme que puede soportar toda la vida— y firmemente reconocida; es lo contrario de colgar en el vacío: “por medio de la esperanza, la fe se traduce en

¹²² Cf. *Ibid.*, pp. 27ss.

¹²³ *Ibid.*, p. 42.

¹²⁴ Jn. 1, 35-41.

¹²⁵ Cf. Charles Péguy. *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, Encuentro, Madrid, 1991, p. 20.

¹²⁶ Cf. Luigi Giussani. *¿Se puede vivir así?*, p. 139.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 147.

confianza”.¹²⁸ Como afirma Ratzinger: “La fe, en su núcleo, no es un sistema de conocimientos, sino una confianza. La fe cristiana es encontrar un Tú que me sostiene y que, a pesar de la imperfección y del carácter intrínsecamente incompleto de todo encuentro humano, regala la promesa de un amor indestructible que no sólo aspira a la eternidad, sino que la otorga.”¹²⁹

d) Racionalidad de la confianza y la desconfianza

Confianza y desconfianza son —como afirma Luhmann— *equivalentes funcionales*, en tanto que hay ocasiones en las que para alcanzar una misma meta lo conveniente es confiar, mientras que en otras desconfiar es lo mejor.

Sin embargo, no son alternativas de igual calidad: la confianza constituye un factor positivo, mientras que la desconfianza lo es negativo. Confiar —a pesar de los diversos problemas y paradojas que implica— es indispensable en la vida. Por ello, los actos de confianza —como también reconoce el autor— tienen menos necesidad de sofisticadas estrategias de control; igualmente, la actitud de confianza y las comunidades que crean una cultura de confianza en su interior, promueven estructuras sociales más creativas y —de acuerdo al argumento central de Covey— ofrecen más velocidad para establecer relaciones adecuadas, mientras disminuyen el costo de sus esfuerzos de coordinación. En cuanto a la virtud y el don de la confianza, son precisamente ellas las cualidades que permiten a las personas establecer no sólo una actitud generalizada de confianza, sino también detectar con mayor facilidad los signos de cualquier evento que puede vulnerarla.

Hemos expuesto antes que la confianza requiere de ciertas condiciones para seguirse con plausibilidad. Éstas coinciden con el método para establecer certezas morales razonablemente, es decir: 1) compartir tiempo con el otro —prestándoles la atención necesaria— para provocar que se multipliquen los signos de su integridad, de su rectitud de intenciones, de sus capacidades y de los resultados que puede ofrecer (eso que Luhmann podría calificar como familiaridad); y 2) desarrollar la integridad, la rectitud de intenciones, las capacidades y los resultados propios, que nos lleven a conformar una personalidad, una humanidad, lo suficientemente rica para leer adecuadamente dichos signos y mantener una razonable actitud de confianza vital (eso que hemos considerado como la virtud de la confianza).

Por tanto, parecería que cuando estos signos no se manifiestan o cuando el genio humano no está lo suficientemente despierto como para percibirlos, lo razonable sería caer en desconfianza. Sin embargo, la conclusión no es del todo correcta. Para afirmar la desconfianza con todo su peso, es indispensable establecer con certeza la *desconfianza activa*. Por tanto, sigue siendo imprescindible un sujeto que juzgue razonablemente, así como la confluencia de signos que apunten a una conclusión irrenunciable, en este caso, a la no confiabilidad de cierto sujeto.

Además, la desconfianza que se establece es diversa dependiendo de si ésta se concluye en el ámbito de sus resultados o de sus capacidades, o si se establece en el ámbito de sus intenciones y su integridad. Es claro que llegar a la certeza de la no confiabilidad de alguien en relación con ciertas competencias no nos lleva a ejecutar las mismas defensas o a exigir las mismas garantías, ni afecta la reputación de alguien del mismo modo, que si juzgamos que esta persona no es confiable por su falta de integridad o buenas intenciones.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 187.

¹²⁹ Joseph Ratzinger. *Fe y futuro*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2007, p. 32.

En tercer lugar, la alternativa inmediata a la confianza no es la desconfianza. Estamos tan hechos para confiar, que es como si entre confianza y desconfianza debiera existir un estado intermedio, que nos permita funcionar en sociedad; un estado de prudente averiguación, que tiende a agudizar la búsqueda de los signos. Se trata de una situación que muchos llamamos desconfianza o que confundimos con ella, pero que no lo es. En realidad se trata de una situación de duda o alerta, que suspende el juicio y, por tanto, la entrega confiada, hasta no verificar los mínimos niveles de confiabilidad.

En inglés, además de *distrust* (desconfianza), existen las expresiones *mistrust* (confianza inadecuada) y *untrust* (falta de confianza). En español no sólo hablaríamos de desconfianza, sino de la simple *falta de confianza*, ya sea por duda o por confusión. La desconfianza no es el impulso natural de la conciencia y ni siquiera el estándar de las relaciones. Lo que sucede es que la desconfianza se ha cristalizado como una tendencia cultural, debido a un conjunto complejo de condiciones prácticas y de las posiciones teóricas en boga, que señalan la necesidad de contar con cada vez más datos antes de entregar la confianza y, por tanto, el sistema de relaciones que tiende a imponerse, parte de la exigencia de mayores garantías. Como consecuencia, cuando éstas no existen, se niega el acceso, se construyen más defensas, se buscan culpables y se elevan los costos de la coordinación.

Para evitar estos inconvenientes, las personas establecemos mecanismos de representación que sustituyen la confianza espontánea por la *confianza estratégica*. Se trata de una serie de instancias que acontecen al interior del sistema y pretenden articular alineadamente sus piezas, de cara a ciertos objetivos preestablecidos y que por ubicarse artificialmente en el flujo de confianza humana, pueden resultar contraproducentes. Como el mismo Luhmann subraya, la confianza se pone en peligro cuando quien busca generarla ofrece un exceso de datos o acentúa las posibles sanciones que se derivarían de su quebranto, generando así lo contrario de lo que se buscaba, es decir, provocando desconfianza en vez de confianza.

La multiplicación de estos fracasos, la experiencia de la falta de coherencia propia y de los demás, la escasez de personalidades virtuosas, la difusión de una cultura de la duda, el decaimiento general de las estructuras tradicionales de transmisión de valores, han provocado no sólo una creciente problematización del tema de la confianza, sino también un análisis funcional cada vez más profundo de la desconfianza.

Debemos reconocer que las hipótesis negativas son funcionales, pero también que con hipótesis negativas no se concluye nada: la melancolía del *todo es nada* y del *todos mienten*, mengua la vida y cierra sus posibilidades. Sin el contexto de medidas específicas que sostengan los flujos de confianza del sistema humano, éste entrará en un ciclo de destrucción de valor que lo llevará al fracaso.¹³⁰ En efecto, “Sin verdad, sin confianza y amor por lo verdadero, no hay conciencia y responsabilidad social, y la actuación social se deja a merced de intereses privados y de lógicas de poder, con efectos disgregadores sobre la sociedad, tanto más en una sociedad en vías de globalización, en momentos difíciles como los actuales.”¹³¹

Hoy, como el mismo Luhmann lo percibe, las personas tendemos a considerar siempre el engaño como una posibilidad y para evitarlo generamos estrategias muy complicadas de reducción de la complejidad, que nos exigen mucha energía. El ejercicio pretende aminorar las posibilidades de que los riesgos se cumplan. Sin embargo, igual que la confianza multiplica la confianza, la desconfianza promueve la desconfianza y, con ello, la llamada *profecía del autocumplimiento*: por ello, quien desconfía crea condiciones que hacen más probable que los motivos de su desconfianza se cumplan.

¹³⁰ Cf. Chris MacRae. *Comunidades de confianza, algunas historias a considerar* en <http://www.conceptototal.com.mx>, tomado de *Community of Trust - valuation stories* en <http://www.knowledgeboard.com/cgi-bin/item.cgi?id=518>, julio 2009.

¹³¹ Benedicto XVI. *Caritas in veritate*, Roma, 29 de junio de 2009, N. 5.

¿Qué hacer ante este panorama? Ciertamente no se trata de caer en equívocos; de generar posiciones confiadas a toda costa sobre la base de engaños o juicios ligeros: *mistrusting*. De la confianza inadecuada, inmerecida o inoportuna, no es sencillo proceder a la confianza razonable, porque para empezar el sujeto que juzga está ausente o distraído. En cambio, proceder de una situación razonable de desconfianza a una situación razonable de confianza es factible escalando ciertos niveles que, primero, sacan de la desconfianza y nos llevan a la simple insuficiencia de confianza (*untrust*) y, de ahí, a la confianza razonable.

Las estrategias para reconstruir la confianza pueden avanzar por diversos frentes: para empezar, la desconfianza se abate cuando decrece la percepción de riesgo o cuando, por otro lado, la importancia del riesgo se hace menor o, simplemente, se abate la utilidad de reducir el riesgo; además, es factible incrementar la percepción de competencia mediante ciertas acciones coherentes¹³² e, incluso —contando con un plazo y profundidad de relación mayores— dar muestras y recuperar la honorabilidad perdida.

Llegar a la certeza de la falta de confiabilidad de alguien no es, pues, el final del camino: la confianza se puede recuperar y, diversas experiencias demuestran que es factible alcanzar incluso una mayor disposición de cooperación y armonía luego de un episodio de ruptura entre dos o más sujetos.

Así, cuando diversos ordenamientos logran aminorar la posibilidad y hasta la percepción de los riesgos, la desconfianza deja de ser una actitud plausible, el umbral de la confianza se vuelve más accesible y los sistemas sociales cuentan con más tiempo para sobrevivir en caso de caer en situaciones críticas. Es más, “dos personas que han establecido entre ellas la confianza, pueden crear más valor que otras, aunque éstas tengan acceso a mayores recursos. Cada una de ellas compensa las debilidades de la otra y le permite enfocarse en lo que hace mejor. Dos personas que trabajan bien juntas, pueden conectarse más fácilmente con una tercera, y así sucesivamente. La confianza se contagia y puede crear fantásticas comunidades creativas.”¹³³

Por ello, la confianza no es un sólo un equivalente funcional de la desconfianza, sino un estado ideal en relación con ésta. La inteligencia humana está hecha para alcanzar certezas y el corazón humano lo está para creer. Se trata de mantener una insaciable apertura a los demás y al mundo, aunque eso exija mucho más del propio yo: “para fiarse adecuada y razonablemente de alguien es necesario poner en juego toda la lealtad de la propia persona, es necesario aplicar nuestra agudeza de observación, es necesaria una determinada dialéctica, es necesaria la sinceridad del corazón, es necesario que el amor a la verdad sea más fuerte.”¹³⁴

[e\) Funciones de la confianza](#)

Afirmar que la confianza es un mecanismo de reducción/incremento de la complejidad al interior del sistema social tiene dos grandes límites. Por una parte, reducir/incrementar la complejidad es una generalización, que adelante trataremos de especificar. Por otra, supone además que la sociedad es reductible a un sistema, calificado por una operación o función única,

¹³² Un análisis más detenido del tema puede encontrarse en Stephen Marsh y Mark R. Dibben. “Trust, Untrust, Distrust and Mistrust” en Peter Herrman, Valérie Issarny, Simon Shiu (eds.). *Trust Management. Third International Conference, iTrust 2005, Paris, France*, Springer, University of Dortmund, Department of Computer Science, Dortmund, 2005, pp. 17-33. Este tipo de estudio me ha resultado personalmente muy enriquecedor. Curiosamente, el enfoque de las personas de sistemas interesadas en la llamada *computación confiable* suele ser muy práctico y, por lo mismo, contiene reflexiones teóricas profundas y un nivel de ideologización menor.

¹³³ John Moore. *The Value of Trust*.

¹³⁴ Luigi Giussani. *¿Se puede vivir así?*, p. 39.

a saber, la comunicación.

¿Es realmente la sociedad un sistema?, ¿cuenta este sistema con un operador único que la define y la hace diversa de cualquier otro sistema?

Ciertamente la sociedad no constituye un sistema ideal, como podrían serlo las matemáticas o la notación musical, tampoco es un sistema natural, como la célula o la biósfera; en todo caso, la sociedad sería un sistema humano, en cuyo establecimiento y evolución participan tanto factores físicos, como biológicos, culturales y espirituales. El esfuerzo por encontrar las leyes de su comportamiento es extraordinariamente sofisticado y no puede evitar asumir la complejidad como factor crucial de su descripción.

Por fuerza, la sociedad es diversa y está conformada por múltiples elementos interconectados, pero además es adaptativa en el tiempo, porque continuamente cambia y aprende de la experiencia. Como indica John H. Holland¹³⁵: en un *sistema adaptativo complejo*, los agentes que actúan en su interior compiten y cooperan de modos tan variados, que sus mecanismos de control deben ser altamente dispersos y el futuro del mismo resulta altamente impredecible. Y, sin embargo, no constituye una opción negar que su articulación y evolución es el resultado de un enorme número de decisiones hechas en algún momento por muchos agentes individuales, aunque esto ocurra dentro de las condiciones que el sistema mismo propone, provocando la *emergencia* continua de nuevos órdenes en el sistema mismo.

Luhmann concluye *Familiarity, Confidence, Trust* afirmando que el incremento de la diversidad y la reducción de las familiaridades a ámbitos particulares, hará que en el actual sistema social, nuestros actos de confianza impliquen una toma creciente de riesgos. Y “si esto es verdad, parece que entraremos tarde o temprano en el círculo vicioso que nos llevará a no confiar, perdiendo la posibilidad de acción racional, perdiendo confiabilidad en el sistema y así sucesivamente, hasta resultar poco preparados para arriesgar nuestra confianza en absoluto. Entonces tendremos que continuar viviendo con un nuevo tipo de ansiedad sobre el futuro que sobrevendrá a nuestras decisiones presentes y con la sospecha generalizada de que los acuerdos puedan ser deshonestos.”¹³⁶

Se trata de la renuncia explícita a las capacidades de la confianza, de la persona y del mundo, para constituir y sostener la sociedad, y su sustitución por una instancia sistémica que sane las incapacidades de estas tres instancias (confianza, persona y mundo) para satisfacer la racionalidad sistémica. Pero el problema no es la racionalidad sistémica, sino la confianza, la persona y el mundo. Y, entonces, habría que renunciar a aquella antes que a estos. Como explican los expertos en sistemas: cuando el ruido tiende a reducir la confiabilidad de las señales, la primera alternativa consiste en ampliar el ancho de banda, a fin de detectar y posiblemente corregir los errores; la segunda, consiste en mejorar la calidad del decodificador. Luhmann y la mayor parte de los ejercicios de confianza estratégica se detienen en el primer nivel. Para él, como las personas siempre cometeremos y sufriremos traiciones a la confianza, lo mejor es dejar el tema de lado y concentrarse en una instancia que sea más capaz para satisfacer las necesidades funcionales del sistema: una función cuya *banda* sea lo suficientemente amplia como para, simultáneamente, evitar al sistema las disfunciones de las personas y evitar a las personas tener que lidiar con la complejidad del mundo.

El drama estriba en que aún así Luhmann no logra desembarazarse del problema. El asunto está en ir más al fondo, en comprender más al hombre y al mundo, aunque acaso la complejidad del tema de la confianza nos siga rebasando y nos obligue a romper con los paradigmas que nos hemos formado sobre ella.

¹³⁵ Cf. M. Mitchell Waldrop. *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Simon & Schuster, Nueva York, 1992.

¹³⁶ Cf. “Familiarity, Confidence, Trust”, p. 8.

Realizar actos de confianza, ciertamente, implica el riesgo de ser engañado y terminar decepcionado. Algunos han recurrido a la búsqueda de nuevos argumentos científicos y modelos matemáticos que nos ayuden a comprender y reducir sus riesgos¹³⁷; otros, a innovadoras articulaciones de recomendaciones éticas y tácticas de relacionamiento¹³⁸. Como resultado, hemos tendido a comprender mejor los sistemas y sus partes, y también hemos descubierto que es indispensable reflexionar más cuidadosamente sobre las conexiones entre dichas partes: sus interdependencias, sus comunicaciones, sus jerarquizaciones, sus mutaciones.

Sin embargo, al final, permanece el hecho de que la sociedad, pese a toda la planeación y al progresivo desarrollo de ciencias para describirla, no es un sistema diseñado por los hombres; la sociedad no se ajusta a nuestras previsiones como una máquina o un microchip, y por ello nadie puede ni podrá controlarla ni entenderla del todo. Conocer y controlar las máquinas y los sistemas diseñados por nosotros es ya una labor sumamente ardua, ¡más lo será tratar de concebir el operador único de la sociedad como pretendió Luhmann! La lógica de esta búsqueda, y no la complejidad de la sociedad, es la que ha conducido el camino de la confianza luhmanniana hasta el callejón sin salida de la *ansiedad* y la *sospecha generalizada*.

La confianza no cumple cabalmente la función pretendida por Luhmann: no logra enfrentar y reducir la abrumadora complejidad del mundo, pero —aparentemente a su pesar— sí nos permite “tomar las decisiones que nos proyectan hacia el futuro con una seguridad relativamente aceptable y una serenidad psicológica fundada en una supuesta imposibilidad de que los riesgos se cumplan o de que, en caso de cumplirse, la gravedad del daño sea insoportable”.¹³⁹ Y, curiosamente, ello depende más de los factores morales que de las articulaciones sistémicas: depende de qué tan confiados y confiables somos en el sentido de la virtud de la confianza, de qué tan abiertos estamos al don de la confianza y, por último, de qué tan comprometidos estamos con la creación de una cultura de la confianza en nuestras comunidades.

Resulta, entonces, que pese a todo, las personas sí podemos lidiar con la complejidad, aunque exista no sólo una imposibilidad cognoscitiva, sino hasta física, para controlarla. Y justamente “la confianza aumenta la *tolerancia a la incertidumbre*.”¹⁴⁰ Así pues, gracias a la confianza el sujeto adquiere una habilidad nueva frente al mundo y sus inmensas posibilidades. Una habilidad que nos ayuda —acaso parcialmente— a asumir, reducir, transferir, evitar o aprovechar los riesgos que son y pueden ser los demás.

Incluso en los ámbitos más caracterizados por el control jerárquico se ha tenido que comenzar a ceder. “El instituir una estructura de orden/control a fin de coordinar las actividades [...] es el modo en que la mayor parte de las organizaciones están enfrentando los retos actuales. Otro camino, que a menudo está resultando mejor para algunas organizaciones, consiste en animar a los mismos agentes (subsistemas, proyectos, etc.) para coordinarse por ellos mismos. La cuestión es cómo alcanzamos la coordinación mutua, y la confianza es la condición que la permite. Los agentes interdependientes que deseen coordinar sus comportamientos deben invertir en crear, desarrollar y mantener relaciones de confianza entre ellos.”¹⁴¹ Así, “la presencia de la confianza a través de todos los subsistemas implicados

¹³⁷ Yaneer Bar-Yam, profesor del New England Complex Systems Institute ha escrito dos libros sobre el tema: *Making Things Work*, NECSI Knowledge Press, Cambridge, MA, 2004 y *Dynamics of Complex Systems*, Westview Press, Nueva York, 2003.

¹³⁸ Como en el caso del texto ya referido de Stephen M. R. Covey.

¹³⁹ p. 20.

¹⁴⁰ *Confianza*, p. 26.

¹⁴¹ Ury Merry. “Building Trust as a Design Principle”, conferencia en línea, Knowledge Ecology Workgroup, 1999. Citado por Helen Baxter. *Trust, Where Business Meets its Karma* en <http://www.knowledgeboard.com/item/256/2010/5/2008>, julio 2009.

facilita la coordinación mutua hasta el grado de hacer factible que el gobierno de los subsistemas aparezca como una autoorganización de sistemas.”¹⁴²

Este es ya un ejemplo de lo mucho que la confianza nos ayuda a hacer, pues incluso introduce una sensación de abatimiento de la complejidad que hace las cosas más sencillas. Pero para considerar un espectro más completo, volvamos al esquema de Covey, considerando además el carácter reduplicativo que Luhmann le atribuye, es decir, que *la confianza genera confianza*.

Bajo esa óptica, las conductas que Covey recomienda para crear confianza, son también conductas que la confianza promueve. Por tanto, la confianza nos ayuda a hablar claro, a demostrar respeto, a crear transparencia, a corregir errores, a mostrar lealtad, a saber presentar resultados, a mejorar nuestro desempeño, a afrontar la realidad, a clarificar las expectativas, a hacernos responsables, a saber escuchar primero y mantener los compromisos.

Todo ello repercute obviamente en la construcción de las relaciones personales, de la operación de las organizaciones (incluidas las familias), incrementa la capacidad de los mercados para atraer y movilizar la inversión, y promueve la capacidad de colaboración en las sociedades.

El inicio, como quiera, es sencillo: “la confianza la producimos y la destruimos con nuestras acciones. La más simple e importante de estas acciones consiste en saber cumplir nuestras promesas. Otro proceso vital para la generación de confianza es el modo en que manejamos los conflictos, que inevitablemente acontecen en nuestras relaciones. Es necesario desarrollar la buena voluntad para reconocer el conflicto y enfrentarlo constructivamente, en vez de fingir que no existe,”¹⁴³ es decir, debemos aprender a vivir con la complejidad que son los otros y a no pretender controlarla.

f) Confianza, familiaridad, tradición y sentido

Hace algún tiempo, una pareja de amigos míos inscribió a sus pequeñas hijas en un prestigiado colegio privado de la ciudad de México. Ahí conocieron a una familia similar a la suya: gente *bonita*, trabajadora y exitosa, preocupada por la educación de sus hijos. Durante tres años fueron estableciendo un trato y familiaridad mayores, que los llevó a compartir fines de semana, fiestas, invitaciones a casa... Un día se despertaron con la novedad de que sus amigos se encontraban en la cárcel: estaban involucrados con el *narco* y ni siquiera se llamaban como decían llamarse.

¿Qué pasó? ¿El trato había devenido realmente conocimiento mutuo, fuente de expectativas confiables? ¿Acaso habrían pasado por alto algunos signos relevantes? La confianza requiere de la familiaridad, pero la familiaridad es insuficiente. No siempre los signos que se manifiestan son francos, no siempre queremos asumir signos que apuntan en sentido contrario a nuestros deseos y que podrían prevenirnos sobre un desenlace inesperado.

Lo cierto es que cada uno se sabe capaz de traiciones inauditas, ¿cómo no suponerlo de los demás? Todos los que están leyendo este trabajo tienen algo que ocultar: “todos mienten”, afirma la filosofía del Dr. House.¹⁴⁴ Pero contrariamente a lo que una mirada superficial pudiera suponer, esa filosofía no significa una apuesta por la desconfianza, sino por las inmensas

¹⁴² Helen Baxter. *Trust, Where Business Meets its Karma* en <http://www.knowledgeboard.com/item/256/2010/5/2008>, julio 2009.

¹⁴³ John Moore. *The Value of Trust*.

¹⁴⁴ Me declaro un entusiasta del personaje de la serie de televisión homónima, a la que da vida Hugh Laurie, aunque no suscribiría los contenidos de una lectura superficial del mismo. Una condensación de diversos autores al respecto, puede encontrarse en: William Irwin, Henry Jacoby. *La Filosofía de House*, Editorial Selector, México, 2009.

posibilidades que tiene la verdad para mostrarse al ojo atento. Si no vemos, normalmente no es por debilidad de la realidad; por falta de manifestación. ¡Lo que falta es el genio humano! Faltamos nosotros, con toda la capacidad de mirada —conmocionada y abierta— que la realidad nos invita a ejercer. Para continuar con el ejemplo, la habilidad del personaje no estriba —como algunos comentaristas afirman— en *cosificar* al enfermo para obtener las ventajas de una mirada objetiva; en realidad House suele estar apasionado por el mal y la salud de sus pacientes, es decir, por ellos. La enseñanza es clara y es el reflejo de condiciones que pueden comprobarse en la realidad, incluso en la vida cotidiana: conocemos bien a quienes despiertan no sólo la curiosidad de nuestras mentes, sino además arrebatan nuestros afectos. No basta, pues, con premiar nuestros propios prejuicios; para conocer al otro debemos ir al fondo de nuestras relaciones, con toda la entrega y capacidad de dolor que eso pueda significar.

El propio autor del concepto de autopoiesis, Humberto Maturana, nos dice que si queremos conocer la acción del otro, debemos mirar sus acciones y si queremos conocer sus acciones, debemos mirar sus emociones. Abrirse a la co-emoción, con-moverse, moverse con el otro, es un acto de sabiduría y de desapego, no de objetivación. “Mamá Rose”, una enfermera que atiende un orfanato y una casa de acogida para mujeres con SIDA en Uganda, lo explica así: “En este mundo se habla demasiado. Tendríamos que ver. No se trata ni siquiera de la necesidad de actuar, porque al final te cansas. En cambio ver es conmoverse: te mueve. Cuando inicias diciendo «voy a hacer», terminas hastiado, porque las cosas por hacer siempre son más de las que imaginabas. Por ejemplo, cuando quiero curar a un paciente, me encuentro con que mañana son dos, tres, cuatro, cinco o cien.”¹⁴⁵

Para estar y ser con el otro es necesario desapegarse, y eso es justamente lo que nos permite la amistad y no, como suponen los racionalistas, la neutralización emotiva: “en la amistad uno se encuentra con el otro sin apego. El otro es legítimo en sí, uno no lo elige, uno sólo está en el placer de su compañía. Todos tenemos práctica en la amistad. Lo que tenemos que hacer, si queremos vivir en el desapego, es ampliar esa práctica, no solamente a estos seres que hemos escogido como nuestros amigos, sino a todo otro.”¹⁴⁶

En la confianza, pues, el otro no necesita ser o hacer de un determinado modo —previsto por nosotros— para legitimarse: se reconoce legítimo por el mero hecho de existir, y al difundirse esta actitud entre las personas, al educarse las comunidades humanas en esta convicción, se establece una sociedad de la confianza. Por el contrario, “la sociedad de la suspicacia es una sociedad transida de frío, *ganador-perdedor*; una sociedad en que la vida común es un juego de suma cero, incluso de suma negativa («si tú ganas, yo pierdo»); sociedad proclive a la lucha de clases, al malvivir nacional e internacional, a la envidia social, al encierro, a la agresividad de la vigilancia recíproca.”¹⁴⁷ Se trata de una descripción muy triste, que por desgracia parece retratar con cada vez más precisión las consecuencias de lo que hoy es nuestra tradición: la tradición del racionalismo emotivista, del individualismo consumista y el agnosticismo sin esperanza. Se trata del retrato de una sociedad que ha elegido un estilo de vida y, en las urnas, ha optado por unos líderes, que proclaman en sus discursos y sus actos esta misma cultura de la derrota y la desesperación. Ciudadanos y líderes con una doble moral, que abren las puertas a la diversidad *políticamente correcta* y las cierra sistemática y dogmáticamente a cualquier oposición real.

Pese a todo, tendríamos que concluir que no es justo partir de que las personas son malas ni de que la educación (o el uso de la razón) es simplemente un proceso de control de la maldad. Al contrario, es una labor de acompañamiento, de comprensión y aceptación, que en

¹⁴⁵ Rose Musinye en Emmanuel Exitu. *Greater, defeating AIDS*, SOGEP, Kampala, Uganda, 2008. ??

¹⁴⁶ Humberto Maturana Romecín. *El sentido de lo humano*, Granica, Buenos Aires, 2008, p. 42.

¹⁴⁷ Alain Peyrefitte. *La sociedad de la confianza*, Andrés Bello, Barcelona, 1996, p. 16.

el educar es incluso más importante que el ejemplo y la coherencia: “El niño danza con el educador en el vivir.”¹⁴⁸

Con Maturana podemos afirmar que no es cierto que no somos confiables. Hay un modo de convivir que lleva a la destrucción, pero también vemos continuamente ejemplos de otro modo de convivir que lleva a la realización. Simplemente tomar el autobús o depositar en el banco es un acto de confianza maravilloso: confianza en el chofer, en su honestidad, en su pericia; confianza en mí; confianza en el cajero... la desconfianza es circunstancial, mientras que la vida acontece en la confianza: “Visto de más cerca se ve que la «confianza» es el fundamento del vivir mismo. (...) la sincronía es lo corriente, lo cotidiano, el fundamento de la coexistencia. ¡Qué sincronía más maravillosa la que tiene lugar con el nacimiento de un bebé! Nace el bebé y se encuentra con la mamá lista para amamantarlo, y qué sincronía más maravillosa que la madre se encuentre con un ser al que su leche alimenta y no envenena. Entonces toda esta maravillosa armonía del orden del vivir se funda esencialmente en que todo está en su sitio, es decir, en algo equivalente a la confianza. El bebé nace, por así decirlo, en la «confianza» de que va a haber una mamá, aunque no hay premonición ni reflexión acerca de esto.”¹⁴⁹

Entonces, “aunque vivimos de actos de confianza, no los vemos y sólo vemos la desconfianza, el desamor, la competencia, la lucha. Nuestros niños crecen en un espacio pequeñísimo de confianza [...] escuchando hablar de una continua lucha con los demás, contra la naturaleza, contra los elementos, contra las enfermedades. Luchamos todo el tiempo y esa continua lucha es una continua enajenación en la desconfianza que va creando fracturas en la trama de la convivencia social.”¹⁵⁰ Por ello vivimos en dualidad, pues nos falta realismo, capacidad de mirar, de concederle a las cosas ser lo que son y de actuar en consecuencia. Vivimos angustiados por las múltiples y contradictorias solicitudes de nuestras vidas, de las tareas que debemos cumplir, de los conflictos que despiertan la necesidad de aparentar y de consumir. Es una relación de dominio que niega la identidad.

Por otro lado, “siempre *hubo confianza* en toda sociedad, incluso en aquellas que hemos bautizado como desconfiadas o suspicaces; la cuestión es saber si es el principio imperante. [...] En la práctica, el *ethos* de una sociedad nunca es puro, así como no lo es el de las personas. Confianza y desconfianza se disputan los sentimientos y la inteligencia, los reflejos y la razón de cada uno de nosotros y de cada sociedad. Pero tanto la una como la otra poseen un principio dinámico; en la acción sólo se impone una.”¹⁵¹ Por tanto, más allá de las acciones, debemos apuntar a descubrir el principio de acción; la confianza como factor de juicio, como actitud, como virtud, como ambiente cultural... como apertura al don.

Al interno del sistema, es factible y razonable prever diversos escenarios, prepararse para aquél que se perfila más probable y atender a los cambios de tendencia. La lógica del sistema nos ayuda a realizar revisiones iterativas: fijar objetivos, funciones, recursos, procesos y estructuras adecuadas, reconsiderar continuamente y recomponerlos al comenzar el siguiente ciclo. Algunos nos descubrimos en este trabajo más hábiles para encontrar similitudes en lo aparentemente diferente, es decir, para describir los sistemas; otros (o nosotros mismos en otros momentos), nos descubrimos más hábiles para encontrar diferencias en lo aparentemente igual, y por tanto para descifrar las sutilezas y emprender los cambios. Ambas competencias nos ayudan complementariamente para distinguir los problemas complicados de los problemas

¹⁴⁸ Humberto Maturana Romicín. *El sentido de lo humano*, p. 44.

¹⁴⁹ *Idem.*, p. 50.

¹⁵⁰ *Idem.*, p. 53.

¹⁵¹ Alain Peyrefitte. *op. cit.*, p. 440.

perversos, para atender los factores humanos y distinguirlos de los factores mecánicos, para aceptar las ambigüedades e imprevisibilidad sociales, por cuanto las relaciones humanas implican intencionalidad, elección y capacidad de anticipación.¹⁵²

El enfoque sistémico¹⁵³ nos ofrece, pues, algunas ventajas: nos permite por ejemplo observar mejor las decisiones intercomunicadas y ser más eficientes; nos ayuda a comprender cómo las estructuras influyen sobre los comportamientos; nos facilita pensar globalmente y actuar localmente; nos permite anticipar que un sistema intervenido empeorará antes de mejorar y que los problemas de hoy no necesariamente provendrán de las soluciones de ayer. El enfoque sistémico nos recuerda que es necesaria la memoria de todo y la cooperación; y exige una disciplina de observación y una ética responsable. Pero no es suficiente.

Ciertamente hay una estructura social cuyo trasfondo se nos escapa, no obstante la libertad no resulta cancelada en su interior: el sujeto no queda simplemente en el entorno de dicho sistema, sino que lo conforma, lo altera y, cada tanto, lo vulnera y revoluciona con sus decisiones. Y el diseño humano, la capacidad de juzgar de la persona, no sólo aspira a desentrañar el misterio del sistema, sino de toda la vida, por lo cual a veces nos sorprendemos al observar personas y hechos que nos indican que es posible y razonable mantener una confianza generalizada, una esperanza, no obstante todas las iniquidades del mundo. Es ahí donde la confianza como don y donde los hombres que han trabajado en su persona para hacerse de la virtud de la confianza juegan un papel primordial; pues de ambas fuentes deriva la capacidad de las sociedades para restablecer una cultura de la confianza. “A quien «se tiene» más a sí mismo, a quien mejor se conoce, a quien más se posee, es decir, tiene su yo más orgánicamente unido, a quien es más uno, a la persona en la que todo está en su lugar, le cuesta mucho menos fiarse o no del otro. Quien, por el contrario, tiene una patología, no se fía jamás de nadie, no logra fiarse de nada, se separa de la vida.”¹⁵⁴

Peter Block ha descrito incluso una cierta metodología para transformar comunidades obstruidas, dominadas por el miedo y la culpa, en comunidades llenas de confianza.¹⁵⁵ Se trata de una metodología que pretende superar el clásico esquema racional del planteamiento de problemas y sus vías de solución. El factor clave se encuentra en la *pertenencia*; en el reconocimiento de pertenecer a un *lugar* pleno de dones, generosidad y abundancia; donde el tejido social parte del deseo de asumir cada cual el cumplimiento de sus responsabilidades y no en el dominio de la ley; en el que la vida asociativa es más relevante que la conservación corporativa; y donde el foco está puesto en las posibilidades y no en los problemas. Para Block, como para McIntyre, Giussani y san Benito, los grupos pequeños son el factor clave de la transformación y estos deben ocuparse más de formular las preguntas adecuadas y las conversaciones renovadoras, que de establecer las respuestas correctas. ¿Cuáles son los pasos del método que el autor propone?, es decir, ¿cuáles son las *conversaciones* que articulan su propuesta metodológica?

La primera conversación se llama *invitación*. En la invitación lo que domina es “la hospitalidad, la bienvenida a los extraños, que constituye la esencia de la restauración comunitaria.”¹⁵⁶ Quien invita debe trabajar para no convertir su invitación en mandato ni persuasión, debe evitar reducir su disposición con incentivos o recompensas y centrarse en

¹⁵² Cf. Enrique G. Herrsecher. *Pensamiento sistémico*, Granica, Buenos Aires, 2008.

¹⁵³ Cf. César Grinstein. “El pensamiento sistémico y la libertad”, en Enrique G. Herrsecher, op. cit., pp. 237-242.

¹⁵⁴ Luigi Giussani. *¿Se puede vivir así?*, p. 33.

¹⁵⁵ Peter Stock. *Community, the Structure of Belonging*, Berrett-Koehler, San Francisco, 2008.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 114.

provocar la libertad ajena, para que sea el otro quien elija cambiar. Por tanto, debemos invitar una y otra vez, y eso supone que la hospitalidad se convierta en una forma de ser, que prescinda de la necesidad de contar con los más decididos, con los más poderosos, con los más expertos o los mejor informados. Por último, invitar requiere claridad, pero todavía no es el momento de los compromisos; aún no hay nada que decidir, excepto la posibilidad de un futuro mejor que no devenga mecánicamente del pasado que nos antecede.

La segunda conversación es la *posibilidad*: una declaración de lo que podemos crear en conjunto, pero que no se constituye en forma de metas ni predicciones. Dicha declaración adquiere fuerza cuando se expresa comunitariamente, al grado de que su enunciación equivale prácticamente a una definición de la comunidad que responde a la pregunta: “¿qué podemos hacer juntos que no podríamos realizar por nuestra cuenta?”¹⁵⁷

La tercera conversación, la *apropiación*, se expresa primero con preguntas exploratorias del tipo: ¿qué tanto valoro el cambio que deseamos realizar?, y llega hasta la pregunta de ¿qué he hecho para hacerlo realidad?: “la apropiación es la decisión de convertirnos en autores de nuestra experiencia. Es optar por decidir nosotros mismos el valor y el sentido que tendrá lo que surja. Es aceptar que cada uno de nosotros está creando el mundo, aunque lo hayamos heredado.”¹⁵⁸

La cuarta conversación es el *disenso* y, contrariamente a lo que se piensa normalmente, no es una situación negativa de la que hay que defenderse. “El *no* es el comienzo del compromiso [...]. Decir *no*, no crea el disenso, sólo lo expresa”¹⁵⁹, y abre el espacio necesario para que cada cual pueda asumir como un adulto, su propia responsabilidad. Sólo hay que tener cuidado de no confundir las dudas y las reservas con la rebelión y de no sumirlas en la resignación.

La quinta conversación es el *compromiso* y éste no depende de la acción o la coherencia de los demás y, por tanto, supera la *doble contingencia* de la que Luhmann habla. Comprometerse es el contrario de “voy a intentarlo”, y responde a preguntas como: ¿qué promesas estoy dispuesto a realizar?, ¿qué asuntos tienen sentido para mí?, ¿qué estoy dispuesto a arriesgar?, y ¿qué promesas deseo posponer o dejar de asumir?

Finalmente, la sexta y última conversación se refiere a los *dones* de los que somos portadores y que intentamos capitalizar, evitando poner el foco en nuestras deficiencias y debilidades para asumir el misterio de nuestras fortalezas y perfecciones. “La función del liderazgo —y por tanto de cada ciudadano— consiste en llevar los dones que se encuentran en los márgenes [de la comunidad] hacia el centro.”¹⁶⁰ Sólo entonces comenzarán a perfilarse futuros más ricos y plenos que los que podrían haberse seguido por la vía de la recriminación o, incluso, del análisis y solución de problemas. Si las comunidades se preocupan más por hacer y decir lo correcto, que por crear un mejor futuro común, entonces nada de lo que hagamos tendrá un resultado verdaderamente innovador. Las conversaciones sobre los dones eliminarán las discusiones en torno a qué fue lo que hicimos mal o qué deberíamos cambiar la próxima vez para hacerlo mejor, y en su lugar se refieren a lo que los demás nos han brindado, a la fuerza única que vemos en cada uno y a lo que cada uno de nosotros ha realizado en los últimos diez minutos para hacer la diferencia.

Este es, pues, un método que hace de la hospitalidad un elemento esencial; un método

¹⁵⁷ Peter Stock. *Community*, p. 127.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 132.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 139.

que nos invita a hacernos cargo del *extraño* como si no lo fuera, o mejor, a partir de aquellos elementos que impiden que cualquiera resulte extraño. Y, por tanto, a abrazar en el ámbito de la confianza a todos, incluso si de entrada no existe la familiaridad suficiente como para asumírnos mutuamente confiables. ¿Qué habría sucedido con la comunidad cristiana si hubiese rechazado a Pablo? O, desde el ámbito de la literatura, ¿qué quiso decir Tolkien al invitarnos a encontrar en el Gollum —en el eternamente extraño— el factor clave que lleva a un desenlace feliz el largo camino de la humanidad hacia la liberación del mal y del miedo?

Intercesión, perdón y sobre todo el reconocimiento de que más allá de las condiciones éticas de cada sujeto, el corazón humano está constituido de los mismos anhelos... y en el ámbito de dichos anhelos comunes, la extrañeza desaparece.

¿Es esto posible o, en todo caso, plausible? La verdadera cuestión la ha intuido Luhmann al criticar las técnicas de simbolización del mundo religioso: el asunto está en si se puede y es razonable arribar a las condiciones que le otorgan al sujeto seguridad frente a su *destino*, es decir, frente al *misterio*; pues en tal caso, todo lo demás es lo de menos. Afirma Benedicto XVI: “Según la fe cristiana, la «redención», la salvación, no es simplemente un dato de hecho. Se nos ofrece la salvación en el sentido de que se nos ha dado la esperanza, una esperanza fiable, gracias a la cual podemos afrontar nuestro presente: el presente, aunque sea un presente fatigoso, se puede vivir y aceptar si lleva hacia una meta, si podemos estar seguros de esta meta y si esta meta es tan grande que justifique el esfuerzo del camino.”¹⁶¹

El encuentro con la fe no sólo nos informa sobre un destino bueno para la vida y después de la muerte, sino que tiene la capacidad de transformarnos, es *performativo*, en el sentido de que nos hace sentir redimidos. La novedad de lo ocurrido entre los primeros cristianos, se expresa estupendamente en el modo en que Pablo devuelve al esclavo Onésimo —luego de su respectiva conversión— de vuelta con su dueño Filemón, de quien había escapado: “Te recomiendo a Onésimo, mi hijo, a quien he engendrado en la prisión [...]. Te lo envío como algo de mis entrañas [...]. Quizás se apartó de ti para que le recobres ahora para siempre; y no como esclavo, sino mucho mejor: como hermano querido.”¹⁶² Se trata precisamente de la abolición de la extrañeza, de la instauración de un modo de relación diverso al del mundo ya en este mundo: “por la fe, de manera incipiente, podríamos decir «en germen» —por tanto según la «sustancia»— ya están presentes en nosotros las realidades que se esperan: el todo, la vida verdadera. Y precisamente porque la realidad misma ya está presente, esta presencia de lo que vendrá genera también certeza: esta «realidad» que ha de venir no es visible aún en el mundo externo (no «aparece»), pero debido a que, como realidad inicial y dinámica, la llevamos dentro de nosotros, nace ya ahora una cierta percepción de la misma. [...] La fe no es solamente un tender de la persona hacia lo que ha de venir, y que está todavía totalmente ausente; la fe nos da algo. Nos da ya ahora algo de la realidad esperada, y esta realidad presente constituye para nosotros una «prueba» de lo que aún no se ve. Ésta atrae al futuro dentro del presente, de modo que el futuro ya no es el puro «todavía-no». El hecho de que este futuro exista cambia el presente; el presente está marcado por la realidad futura, y así las realidades futuras repercuten en las presentes y las presentes en las futuras.”¹⁶³

La esperanza cristiana no coincide con la hipótesis de un futuro mejor o con la certeza subjetiva de un más allá de felicidad, sino con el encuentro con una presencia buena, que me ama

¹⁶¹ Benedicto XVI. *Spe Salvi*, Roma, 30 de noviembre de 2007, N. 1.

¹⁶² Flm. 10-16 en *Ibid.*, N. 4.

¹⁶³ *Ibid.*, N. 7.

suceda lo que suceda y que me otorgará plenamente “esta desconocida realidad conocida”¹⁶⁴ que afirmamos por la fe. “La fe es un acto del intelecto —dice el Catecismo—, es un acto de conocimiento que reconoce la presencia de algo que la razón no puede captar, pero que, sin embargo, debe afirmarse, pues de otro modo se eludiría, se eliminaría algo que está en la experiencia, que la experiencia indica, y que, por tanto, innegablemente, de alguna forma está dentro de la experiencia; es inexplicable, pero está dentro. Entonces por fuerza, hay en mí una capacidad de comprender, de conocer un nivel de la realidad que es mayor que el acostumbrado, y que la razón me obliga a admitir: [...] el núcleo de la inteligencia cristiana es esto, y es necesario comprenderlo. No hace falta comprender cómo Cristo está aquí, hace falta comprender que estamos obligados a afirmar que hay algo diferente aquí.”¹⁶⁵

El hombre persigue muchas esperanzas, pero cuando las alcanza se descubren insuficientes, el hombre sólo puede contentarse con algo infinito y por ello nunca lo podrá alcanzar. La época moderna fincó sus esperanzas en el mundo perfecto, reemplazó la esperanza bíblica por la esperanza en el reino del hombre y, con ello, se puso a merced de dos graves riesgos: posponer siempre la realización personal al futuro y someterse a la compulsión de controlar la libertad ajena. Ciertamente necesitamos en la vida de esperanzas pequeñas y grandes, pero sin la esperanza definitiva, sin Dios, sin el Dios que tiene un rostro humano, las otras esperanzas no avanzan.

“Un hombre culto, un europeo de nuestros días, ¿puede creer, realmente creer, en la divinidad del Hijo de Dios, Jesucristo?”¹⁶⁶ El desafío que lanza Dostoievski se dirige a cualquier hombre de nuestros días: con toda su capacidad de razón, con todo su deseo de libertad, con toda su capacidad de afecto. Un hombre o una mujer que, sin embargo, miran su humanidad con suspicacia y no con confianza. Y eso es verdad “hasta tal punto que nuestro malestar, nuestra insatisfacción, nuestra tristeza y nuestro aburrimiento son [...] un escándalo [...], hasta el punto de pensar que primero debemos poner en orden esta humanidad y tal vez, luego, podremos empezar la relación con Cristo. [...] Nos mostramos así como víctimas de la mentalidad dominante, y sucumbimos a la ilusión de que podemos poner en orden nuestra humanidad solos.”¹⁶⁷ Y entonces concebimos todos los signos: el malestar, la insatisfacción, la tristeza, el aburrimiento, justamente como lo contrario de lo que indican. Pues son “estos signos los que nos dicen cuál es la naturaleza de nuestro «yo», quiénes somos nosotros: relación con el Infinito”.¹⁶⁸ Es a esa relación a la que la fe responde, al afirmar que “Cristo llega [...] justamente aquí, a mi situación de hombre, de uno, por tanto, que espera algo porque siente que le falta todo [...]. Primero de todo tenemos que abrirnos a nosotros mismos, es decir, darnos cuenta vivamente de nuestras experiencias, mirar con simpatía lo humano que hay en nosotros. Debemos tomar en consideración lo que verdaderamente somos. Considerar significa tomar en serio lo que sentimos, todo; descubrir todos sus aspectos, buscar todo su significado.”¹⁶⁹

Se trata de una gracia que sucede: “El valor del hecho con el que nos topamos

¹⁶⁴ *Ibid.*, N. 14.

¹⁶⁵ Luigi Giussani. *¿Se puede vivir así?*, p. 199.

¹⁶⁶ Cf. Fiodor M. Dostoievski. *I demoni*; Taccuini per “I demoni”, a cargo de E. Lo Gatto, Sansoni, Florencia 1958, p. 1011 en Julián Carrón. “Un hombre culto, un europeo de nuestros días, ¿puede creer, realmente creer, en la divinidad del Hijo de Dios, Jesucristo?”, Ejercicios espirituales de los universitarios de Comunión y Liberación, Rímni, diciembre 2009, Asociación Cultural Huellas, Madrid, p. 9.

¹⁶⁷ Julián Carrón. “Un hombre culto, un europeo de nuestros días, ¿puede creer...?”, p. 10.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Luigi Giussani. *El camino a la verdad es una experiencia*, Encuentro, Madrid, 1997, p. 60.

trasciende la fuerza de penetración de la conciencia humana, y requiere por consiguiente un gesto de Dios para su comprensión adecuada. De hecho, el mismo gesto con el que Dios se hace presente al hombre en el acontecimiento cristiano exalta también la capacidad cognoscitiva de la conciencia, adecuando la agudeza de la mirada humana a la realidad excepcional que la provoca. Es lo que se llama la gracia de la fe.”¹⁷⁰

“La fe no sólo no teme a un hombre culto, sino que lo exige, requiere un hombre que use la razón de esta forma, hasta el fondo, es decir, un hombre que someta la razón a la experiencia, que sea verdaderamente crítico, por tanto que use el corazón, que valore todo a la luz de sus aspiraciones, de sus evidencias y exigencias últimas, originales. Sin nuestra humanidad no existiría la fe, porque todo parece estar en contra de ella, y nosotros no podemos contentarnos con ser llevados mecánicamente en la cinta transportadora.”¹⁷¹

El Papa ha dicho: “La esperanza marca el camino de la humanidad, pero para los cristianos está animada por una certeza: el Señor está presente a lo largo de nuestra vida, nos acompaña.”¹⁷² El verdadero triunfo del cristianismo en la historia (es decir, en la historia de cada hombre y de la humanidad) es que su esperanza se funda en la certeza de un presente. Es la abolición del *carpe diem* propio del paganismo de cualquier época, incluso poscristiana: “*carpe diem quam minimum credula postero*”¹⁷³ y la exaltación del tiempo, sea cual sea su condición: “Si el tiempo no está lleno de un presente cargado de sentido, la espera puede resultar insoportable; si se espera algo, pero en este momento no hay nada, es decir, si el presente está vacío, cada instante que pasa parece exageradamente largo, y la espera se transforma en un peso demasiado grande, porque el futuro es del todo incierto. En cambio, cuando el tiempo está cargado de sentido, y en cada instante percibimos algo específico y positivo, entonces la alegría de la espera hace más valioso el presente. [...] Y si Jesús está presente, ya no existe un tiempo sin sentido y vacío. Si Él está presente, podemos seguir esperando incluso cuando los demás ya no pueden asegurarnos ningún apoyo, incluso cuando el presente esté lleno de dificultades.”¹⁷⁴

Esa es precisamente la confianza que la fe nos invita a vivir: “Entonces Jesús, fijando la mirada en sus discípulos, dijo: «¡Felices ustedes, los pobres, porque el Reino de Dios les pertenece! ¡Felices ustedes, los que ahora tienen hambre, porque serán saciados! ¡Felices ustedes, los que ahora lloran, porque reirán! ¡Felices ustedes, cuando los hombres los odian, los excluyen, los insultan y los proscriben, considerándolos infames a causa del Hijo del hombre! ¡Alégrense y llénense de gozo en ese día, porque la recompensa de ustedes será grande en el cielo».”¹⁷⁵

“¿Por qué la fe sigue teniendo hoy día una oportunidad?”¹⁷⁶ [...] [Porque] En el hombre vive inextinguiblemente el anhelo de lo infinito. Ninguna de las respuestas que han intentado darse resulta suficiente. Tan sólo el Dios que se hizo —él mismo— finito, a fin de romper nuestra finitud y conducirnos a la amplitud de su propia infinitud, responde a la pregunta de

¹⁷⁰ Luigi Giussani. *¿Se puede vivir así?*, p. 199.

¹⁷¹ Julián Carrón. “*Un hombre culto, un europeo de nuestros días, ¿puede creer...?*”, p. 23.

¹⁷² Benedicto XVI. *Vísperas de Adviento*, 28 de noviembre de 2009 en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20091128-vespri-avvento_sp.html, febrero 2010.

¹⁷³ “Aprovecha el día, pues el futuro es poco digno de confianza” (Quinto Horacio Flaco).

¹⁷⁴ Benedicto XVI. *Vísperas de Adviento*, 28 de noviembre de 2009.

¹⁷⁵ Lc., 6, 20-25.

¹⁷⁶ ¿Por qué puede persistir en nuestra época una disposición a recibir el don de la confianza que se deriva de la fe?

nuestro ser. Por eso, también hoy día la fe volverá a encontrar al hombre.”¹⁷⁷

¹⁷⁷ Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 121. ??

Anexo A Notas biográficas de Niklas Luhmann

«Una biografía es una suma de casualidades que continuamente se anuda en la sensibilidad por las casualidades. De esta manera se puede decir también que mi biografía es una cadena de acontecimientos azarosos: el rompimiento político de 1945, que viví con los ojos abiertos; el estudio de derecho, en el que aprendí a desarrollar algunos trucos de organización y que me desarrolló una especie de *colmillo* que, de paso, me imposibilitó el trabajo administrativo en las universidades; y después, naturalmente mi dedicación a Parsons y Husserl, por tanto la interconexión entre el análisis del sentido y el concepto de función.»

Niklas Luhmann, *Introducción a la Teoría de Sistemas*¹⁷⁸

Niklas Luhmann nació el 8 de diciembre de 1927 en Lüneburg, Alemania y falleció hoy hace exactamente diez años, el 6 de noviembre de 1998 en Oerlinghausen, en su mismo país.¹⁷⁹

Durante la Segunda Guerra Mundial, teniendo 15 años, formó parte de la fuerza aérea alemana, la *Luftwaffe* (“Arma Aérea”), y como consecuencia de ello fue detenido por los aliados hasta 1945.

De este episodio el propio Luhmann recuerda: “Antes de que terminara la guerra se veía con esperanza que en cuanto se suprimiera el aparato coercitivo de los nacional socialistas todo volvería por sí mismo al orden. Pero lo primero que viví como prisionero de los americanos fue que me arrancaron un reloj del brazo y me golpearon. No había acontecido, entonces, lo que yo me imaginaba. Con esto ya se podía comprender rápidamente que la comparación de los regímenes políticos no podía hacerse según el esquema bueno/malo, sino que cada figura de los modelos políticos debería comprenderse desde la limitación de su realidad. Con esto no quiero decir que considere equivalentes la época nazi y el periodo ulterior, sino simplemente que después de 1945 quedé decepcionado.”¹⁸⁰

En la introducción a *Organización y decisión*, el profesor Darío Rodríguez Mansilla, miembro del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, realiza un análisis de la evolución del pensamiento de Luhmann tomando como eje los grandes acontecimientos mundiales,¹⁸¹ sin duda el mismo autor nos desvela con sus comentarios que todo el pensamiento luhmanniano está tocado por la experiencia de la guerra y el holocausto, condición que tanto han definido el itinerario del pensamiento alemán —y mundial— desde mediados del

¹⁷⁸ Niklas Luhmann. *Introducción a la Teoría de Sistemas*, p. 25.

¹⁷⁹ Las notas biográficas proceden básicamente de http://www.spacetime-publishing.de/observart/pages/on_luhmann.htm, agosto 2007 y http://es.wikipedia.org/wiki/Niklas_Luhmann, agosto de 2007. Los comentarios personales del propio Luhmann, en cambio, provienen de la misma *Introducción a la Teoría de Sistemas*, pp. 21-30, en que se reporta la entrevista publicada bajo el título *Archimedes und wir*, Merve, Berlín, 1998.

¹⁸⁰ *Introducción a la teoría de sistemas*, pp. 22-23.

¹⁸¹ Niklas Luhmann. *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, Universidad Iberoamericana-Anthropos, México, 2005, pp. XIV-XXII.

siglo XX. Eso supone ante todo la necesidad de una justificación, pues ante la “constatación de la arbitrariedad (...) del pequeño ser humano”¹⁸² ha nacido en toda una generación de pensadores el deseo de liberarse de la confusión y el sentido de culpa, a la vez que una desconfianza profunda por ese tipo de racionalidad que dio pie a tan atroces experiencias.

Una vez que Luhmann quedó libre, realizó estudios de derecho en Friburgo hasta 1949: “Estudié especialmente derecho romano (...). Lo que me interesaba era pensar a partir de casos y articularlos en un determinado orden. Además me interesaban especialmente las cuestiones de derecho comparado, lo que en cierto sentido preparó mi dedicación posterior a la sociología, pues al comparar el derecho hay que poder explicar sociológicamente las diversas circunstancias.”¹⁸³

Ejerció como abogado y funcionario público entre 1954 y 1960, desempeñándose como administrador de la corte en Lüneburg y formando parte del equipo del ministerio del consejero de la cultura en su estado natal: Niedersachsen (Baja Sajonia).

“Por supuesto que originalmente quería ser abogado. Pero cuando empecé a ganarme la vida como pasante en un bufete de una pequeña ciudad, advertí que eso no era para mí. Lo que me molestó especialmente fue el no tener uno, sino muchos jefes, que venían continuamente al despacho con sus peticiones imposibles y a los que no se podía rechazar. Por eso me marché a la administración pública, ya que ese trabajo, en contra de lo que puede parecer a primera vista, podía dejarme más libertad. (...) a la larga, este tipo de actividad me fue resultando cada vez más gravoso. En un principio podía dejar mi puesto de trabajo a las cinco de la tarde y cultivar en casa mis otros intereses. Pero esto ya no fue posible, conforme aumentaban mis tareas administrativas.”¹⁸⁴

En 1960 se casó con Ursula von Walter y viajó a Estados Unidos en 1961 para estudiar sociología como alumno de Talcott Parsons¹⁸⁵ en Boston, en la Universidad de Harvard.

La primera tarea que Luhmann acometió en Harvard fue la escritura y posterior publicación (1964) de un libro sobre teoría de la organización,¹⁸⁶ pero el verdadero acontecimiento de todo este periodo lo constituyó su familiarización con la “arquitectura de la teoría parsoniana” y diría yo, más propiamente, su relación con Parsons, que para muchos era la más influyente figura del pensamiento sociológico de Occidente en ese momento.

Pese a toda la influencia que Parsons ejerció sobre Luhmann, es factible conceder que antes de llegar a Harvard, Luhmann tuviera un concepto de función que chocaba directamente con el que proponía Parsons: “Yo tenía la idea de que una función no dependía de las estructuras, sino que consistía únicamente en un punto de vista cambiante (equivalencia funcional). Según mi modo de ver lo que era interesante eran las posibilidades múltiples que, aunque diferentes, son sin embargo iguales en cuanto a la función.”¹⁸⁷ Por tanto, para Luhmann no importa tanto el conocimiento de las estructuras como el de las funciones, que pueden mantenerse con diversas estructuras equivalentes funcionalmente.

Rodríguez Mansilla explica que a fines de los cincuenta, la sociología se encontraba en

¹⁸² *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 23.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 23-24.

¹⁸⁵ Sociólogo estadounidense nacido en Colorado Springs el 13 de diciembre de 1902 y muerto en Munich el 8 de mayo de 1979, entre cuyas obras sobresalen *La estructura social*, de 1937, y *El sistema social*, de 1951.

¹⁸⁶ Niklas Luhmann. *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Duncker & Humblot, Berlín, 3a. ed., 1976.

¹⁸⁷ *Introducción a la teoría de sistemas*, pp. 24-25.

una profunda crisis, los clásicos ya no conservaban el peso que habían tenido y las propias aportaciones funcionalistas se topaban con problemas para explicar los nuevos sucesos. Dentro de ese ambiente, Luhmann propone que más que abandonar el funcionalismo —como pedían sus detractores—, lo que había que hacer era radicalizarlo: “No se trata, por consiguiente, de que el método funcional sea inadecuado, sino de que no ha sido utilizado en su verdadera potencialidad. Para hacerlo, es necesario (...) [entender la] función en el sentido lógico-matemático del término (...) [para] que permita comparar entre sí, como equivalentes funcionales, sucesos que desde otra perspectiva serían absolutamente incomparables (...). A partir de esta crítica, Luhmann define su postura teórica como funcional-estructuralismo, (...) a diferencia del estructural-funcionalismo parsoniano.”¹⁸⁸ De ese modo, subraya la importancia de la función por encima de la estructura.

“Luhmann mantiene el concepto de sistema, pero lo dinamiza a partir de conceptos propios de la cibernética. En base al cálculo matemático de Georg Spencer-Brown el concepto de sistema pierde el carácter estático y constante en el tiempo, que le daba Parsons, y el sistema pasa a ser el lado indicado por un observador de una distinción en el medio.”¹⁸⁹ Esto significa que el sistema de Luhmann no se define fundamentalmente por una determinada estructura y ni siquiera por sus funciones, sino por su diferenciación con relación a un entorno; entorno, que por otro lado, está en constante cambio, lo mismo que el sistema.

Entre 1962 y 1965, Luhmann trabaja en el Instituto para la Investigación en la Universidad de Verwaltungswissenschaften en Speyer. Ese mismo año, recibirá la invitación de Helmut Schelsky para dirigir la Agencia para la Investigación Social (*Sozialforschungsstelle*) en Dortmund y al año siguiente disertará y obtendrá su habilitación en la Universidad de Münster con el libro “Ley y automatización”, donde concluirá sus estudios de sociología política en 1967.

“1968 está marcado por los movimientos estudiantiles... Los Beatles cantan *All you need is love* y el fenómeno hippie se extiende por las principales ciudades del mundo desarrollado.”¹⁹⁰

1968 será también para Luhmann un año de especial relevancia. En ese año no sólo se establece en Bielefeld, ciudad donde comienza su larga carrera como catedrático en la universidad, sino que además, con ocasión del XVI Congreso Alemán de Sociología, inicia un intenso debate teórico con Jürgen Habermas, que durará hasta su muerte treinta años después, y cuya primera parte fue recopilada en: “Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie”.¹⁹¹

La pregunta que resume esta confrontación teórica se refiere a las posibilidades que ofrece la moderna teoría de sistemas: “¿podrá elaborarse (...) una teoría de la sociedad capaz de interpretar convincentemente los nuevos fenómenos que exigen de la sociología una mayor capacidad explicativa? (...) El tema recurrente es el del sentido —que es visto como ausente—; el mundo, o mejor dicho, la sociedad parece no tener sentido. (...) [Para Luhmann] el sentido es intersubjetivo, pero no presupone al sujeto y, además, es una categoría innegable: el sinsentido no existe. La teoría de sistemas debe desarrollarse paralelamente a una teoría de la evolución, para que se haga posible llegar a la elaboración de una superteoría capacitada de explicar no sólo la sociedad moderna globalizada, sino también las sociedades arcaicas y los diferentes

¹⁸⁸ Darío Rodríguez Mansilla en Niklas Luhmann. *Organización y decisión*, pp. X-XII.

¹⁸⁹ http://es.wikipedia.org/wiki/Niklas_Luhmann, agosto de 2007.

¹⁹⁰ Darío Rodríguez Mansilla en Niklas Luhmann. *Organización y decisión*, p. XIV.

¹⁹¹ *Was leistet die Systemforschung?*, Surkamp, Frankfurt am Main, 2 volúmenes, 1971-1973.

momentos de su desarrollo.”¹⁹²

En 1971 muere su esposa Ursula y a partir de entonces empieza a vivir con sus tres hijos en Oerlinghausen.

A fines de esta misma década, Luhmann se topará con el concepto biológico de “autopoiesis”. La autopoiesis (del griego αυτο-, auto, “sí mismo”, y ποιησις, poiesis, “creación” o “producción”), es un neologismo propuesto en 1971 por el médico y sociólogo chileno Humberto Maturana y el biólogo Francisco Varela, para designar el tipo de organización característico de los sistemas vivos. Se define como la capacidad de los sistemas de producirse a sí mismos.¹⁹³ Este concepto jugará un papel fundamental en el pensamiento luhmanniano posterior.

“Los años ochenta aparecen marcados por una gran desesperanza en el mundo. Las utopías no logran ya aglutinar en torno suyo a las multitudes, ni tampoco a los grupos más reducidos de autores que piensan en torno a lo social. El fenómeno *hippie*, por ejemplo (...) ha pasado a ser absorbido por la sociedad de consumo (...) Se habla del fin de las ideologías y la palabra más recurrente... es crisis. (...) En esta época, que tan pocas oportunidades parece ofrecer, Luhmann pone una nota de optimismo, el que (...) sin embargo mantiene un toque de ironía escéptica. Incorpora (...) los conceptos de autopoiesis, acoplamiento estructural, determinismo estructural, etc., con los que su pensamiento puede expresarse de manera más precisa.”¹⁹⁴

A pesar de las críticas de los mismos Maturana y Varela, Luhmann propone la idea de que los sistemas sociales son sistemas clausurados que se producen autopoieticamente.

Luhmann reconoce además distintos tipos de sistemas que tocan al hombre: los sistemas sociales, que realizan su autopoiesis en base a la comunicación; los sistemas psíquicos, que realizan su autopoiesis en base a la conciencia; y los sistemas orgánicos, que la llevan a cabo químicamente.

Con todo este bagaje, en 1984 expone de forma extensa, y por primera vez, su pensamiento más acabado e integral. “En su libro *Sociale System* (1984, edición en inglés 1995), Luhmann nos entrega lo que él mismo llama el «capítulo introductorio» a la teoría general de sistemas de la sociedad. En este libro, presenta un intento de «reformulación de la teoría social de sistemas por medio del actual estado del arte de la teoría general de sistemas» (Luhmann 1984, 11). Luhmann pensaba que los intentos previos de usar la teoría de sistemas en las ciencias sociales habían aplicado demasiado directamente los conceptos cibernéticos y adolecían de las orientaciones normativas de Durkheim y Parsons, que él, al igual que los estructuralistas y postestructuralistas, denunciaron como ‘viejo humanismo europeo’. (...) A diferencia de los padres fundadores y las tendencias dominantes de la sociología, el propósito central de *Sociale System* es el de aplicar la idea de autopoiesis a los sistemas sociales.”¹⁹⁵

Luego de esta enorme presentación de la sociedad de más de 600 páginas, Luhmann escribió diversos volúmenes sobre varios subsistemas (economía, ciencia, arte, medios de comunicación, religión, política y educación).

En 1986 publica *Comunicación ecológica*¹⁹⁶, cuya principal aportación consiste en

¹⁹² *Ibid.*, pp. XIV-XV.

¹⁹³ Ver Francisco J. Varela y Humberto R. Maturana. *De máquinas y seres vivos: una teoría sobre la organización biológica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1973. Existe una edición revisada de 1995.

¹⁹⁴ Darío Rodríguez Mansilla. *op.cit.*, pp. XVI-XVII.

¹⁹⁵ Janne Jalava. “Trust as a Decision, The Problems and Functions of Trust in Luhmannian System Theory”, University of Helsinki, *Research Reports* 1/2006, 67.

¹⁹⁶ *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1986.

cambiar la forma de comprender a la sociedad, al dejar totalmente de lado la idea de una sociedad compuesta por hombres, para afirmar que la sociedad es sólo el nivel emergente en el cual se reproducen las comunicaciones sociales.

En 1988, como editor de la revista *Zeitschrift für Soziologie* (Stuttgart) obtiene el premio Hegel. Será esta época la que despertará el interés por el pensamiento luhmanniano más allá de Alemania y se comenzarán a multiplicar las traducciones de sus libros. No obstante, la incompreensión de su obra llevará a encasillarlo y a considerarlo poco ortodoxo en los círculos sociológicos.

Luhmann reacciona contra el intento de estos círculos de recuperar a Parsons como un clásico imprescindible y fortalece su crítica contra Habermas. Estima que ya no es sostenible una lectura de la sociedad como compuesta por acciones y que la “teoría de la acción” (Parsons) debe ser definitivamente sustituida por una “teoría de la comunicación” y no tímidamente complementada por una “teoría de la acción comunicativa” (Habermas). La sociedad estaría compuesta por comunicaciones, las cuales no se limitan sólo al lenguaje, sino a todas las posibles selecciones informativas que realiza la sociedad como sistema.

“Los años noventa ofrecen un mundo enteramente cambiado. (...) una serie de sucesos inesperados —tales como el derrumbe de los países de la Europa Oriental y la caída del muro de Berlín—, (...) deja sin referentes a parte importante de las elaboraciones teóricas más populares. Lo más admirable, sin embargo, es la incapacidad demostrada por la teoría sociológica para vislumbrar los fenómenos que estaban ocurriendo ante sus propios ojos: la autonomización de los subsistemas [se refiere a la economía y la política], la globalización de los procesos sociales (...) las comunicaciones trascienden todos los límites (...) [inicia el auge del Internet].

”[Pero luego de] una ola de entusiasmo (...) Resurgen, con una fuerza inusitada los regionalismos y reivindicaciones culturales largamente acalladas (...).”¹⁹⁷ Mientras tanto, poblaciones cada vez más amplias se ven privadas de los beneficios que los sistemas sociales ofrecen a unos cuantos, siendo excluidas de los sistemas de salud, educación y hasta legales, por no contar siquiera con una cédula de identidad que los acredite como ciudadanos. “Estos grupos pueden estar —y lo están— fuertemente integrados, pero resultan invisibles para los subsistemas funcionales (...).”¹⁹⁸

La fama de Luhmann sigue extendiéndose. En 1992 se publica en italiano la *Teoría de la sociedad* en la que Luhmann subraya que la comunicación no tiene porque buscar reproducirse de modo a-problemático, sino que ha de considerarse siempre la posibilidad de su reconducción al disenso. Al poco tiempo, en 1993, Luhmann es nombrado emérito en la universidad de Bielefeld, luego de 25 años de servicio, y finalmente abandona la cátedra.

La última etapa reflexiva de Luhmann se ocupará justamente a tratar de comprender los fenómenos de las favelas, el subdesarrollo y las crecientes diferencias económicas del mundo contemporáneo. Para Rodríguez Mansilla, estas preocupaciones forman parte de “una mirada que conoce a partir de la diferencia, que contempla las otras posibilidades, la contingencia de lo social y que descubre que siempre en lugar de estar en el mejor de los mundos posibles, nos encontramos en un mundo pleno de mejores posibilidades.”¹⁹⁹

“La presentación de Luhmann sobre la sociedad culminó con su obra culmen en dos volúmenes *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997, traducción al español 2007). Al acercarse el final de su impresionante carrera productiva en la que creó más de 400 artículos y 60 libros; este

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp XIX-XX.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. XXI.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. XXII.

libro levantó grandes expectativas por considerarse la obra magna de una de las mayores mentes de la sociología del siglo XX. Esta impresión sólo se vio acentuada por el trágico hecho de que Luhmann pasó a mejor vida casi inmediatamente después de su publicación.²⁰⁰

Niklas Luhmann murió a fines de 1998, sin haber presenciado fenómenos tan extraordinarios históricamente como la transición política mexicana, los atentados del 11 de septiembre o la muerte de Juan Pablo II, pero habiendo proporcionado a nuestro tiempo una de las teorías sociológicas considerada como una de las más importantes de toda la historia, que para algunos debería ser capaz de escudriñar en los fenómenos que caracterizan nuestros días.

Como ha sido el caso de otros sociólogos alemanes (Weber, Habermas y otros miembros de la Escuela de Frankfurt), su introducción a los lectores de habla española ocurrió de manera más temprana que en Estados Unidos y el mundo de habla inglesa. De hecho, con la excepción de algunos materiales publicados mientras vivía, especialmente los que tienen que ver como problemas de comunicación y el uso de la teoría de sistemas para analizarlos, mucha de la obra de Luhmann permanece inédita en inglés. El impulso original para la traducción y publicación de Luhmann al español se debe al trabajo desarrollado en la Universidad Iberoamericana, el Instituto de Estudios Superiores de Occidente de Guadalajara, la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, de la ciudad de México, y la Pontificia Universidad Católica de Chile.

²⁰⁰ “Trust as a Decision”, p. 68.

Anexo B

Qué es la teoría de sistemas

A partir de ahora y hasta finalizar el presente anexo, mi intención es familiarizar al lector con el pensamiento global de Luhmann; por tanto, lo que estoy buscando es exponer de modo sintético la visión de nuestro autor del modo más comprensible y corto que me ha sido posible.

Una visión sistemática de la obra de Luhmann podría recogerse de diversas maneras. Quizá el modo mejor y más ambicioso fuera seguir “La sociedad de la sociedad”²⁰¹, obra culmen de nuestro autor recientemente publicada en español. No obstante, la tarea me ha parecido excesiva por su extensión y complejidad. Por ello, para los fines de este documento y por su mayor disposición ilustrativa, seguiremos las lecciones del curso dictado por el propio autor durante el invierno de 1992, el cual fue grabado y reconstruido por Javier Torres Nafarrete, alumno de Luhmann y miembro del claustro académico de la Universidad Iberoamericana en la ciudad de México, luego publicado bajo el título “Introducción a la teoría de sistemas”.²⁰²

Como el editor mismo refiere, la intención pedagógica de estas lecciones magisteriales ayuda a la difusión de los contenidos, si bien para su publicación han tenido que ser “desmontados” y “recompuestos” bajo el cuidado del mismo Luhmann, “con el único objeto de alcanzar mejor la misma meta que se habían propuesto: llamar la atención sobre la arquitectura del método que es necesaria para abordar una teoría de la sociedad”.²⁰³

El libro está formado por catorce capítulos, trece lecciones y la traducción de un texto adicional. Enseguida resumiremos las lecciones de todo este curso, tratando de allanar el lenguaje luhmanniano lo más posible, aceptando por motivos explicativos el riesgo de las interpretaciones.

Lección 1. Funcionalismo estructural

Para Luhmann la sociología está en crisis, una crisis caracterizada por dos notas: la constante referencia a pensadores clásicos que él considera ya sin incidencia resolutive, como Marx, Weber, Simmel o Durkheim; y el desarrollo de las llamadas *middle range theories*, es decir, acercamientos sociológicos que por definición renuncian a explicar toda la sociedad y buscan aplicarse sólo a cuestiones concretas, como la descripción del individualismo o la creciente necesidad de las terapias psicológicas; asuntos que en términos luhmannianos se hallarían dentro de subsistemas como el derecho, la cultura o la riqueza.

El autor arranca su análisis haciendo referencia a los años cuarentas del siglo XX, en

²⁰¹ Niklas Luhmann. *La sociedad de la sociedad*, Herder-Universidad Iberoamericana, México, 2007.

²⁰² Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.

²⁰³ *Ibid*, p. 8.

que los sociólogos se propusieron comprender las funciones sociales básicas mediante el estudio de tribus que habían quedado aisladas del desarrollo universal. Estos estudios dieron origen al funcionalismo sociológico, pero el experimento no podía resultar satisfactorio, porque simplemente no distinguía entre el sistema social y ciertos fenómenos psicológicos o biológicos específicos. Ante esta tendencia, Talcott Parsons afirmó que el objeto sociológico no era equivalente al objeto de las ciencias naturales y las disciplinas estadísticas y que, por tanto, no era factible una teoría social global. Lo único que podía hacerse era tomar como hechos a determinadas estructuras sociales y preguntarse qué funciones serían necesarias para su preservación.

En consecuencia, Parsons denominó a su teoría “funcionalismo estructural” y bajo esa premisa ofreció un catálogo de funciones sociales. Luhmann critica esta posición de Parsons señalando que era un error suponer que la sociedad simplemente debería funcionar sin dar cuenta de los cambios sociales o detenerse a explicar sus disfunciones evidentes, como la criminalidad. En la sociedad conceptualizada por Parsons ni siquiera era fácil afirmar cuántos cambios eran necesarios para identificar que ciertas estructuras de una vieja sociedad ya no operaban en la nueva.

Una pregunta esencial en ese momento histórico era qué planeación era necesaria para que todos los países del mundo preservaran la paz y alcanzaran el desarrollo, pero a pesar de los esfuerzos de los teóricos, la pobreza iba en aumento y se llegó a pensar que las estructuras sociales de la modernidad eran incapaces de participar los bienes del desarrollo a la población mundial. En este ambiente, el *funcionalismo estructural* fue rechazado de tajo, acusado de querer mantener el *statu quo*, y así se perdió de pronto todo su arsenal de adelantos interdisciplinarios sin que se ofreciera nada a cambio.

Parsons respondió entonces con una serie de aportaciones ulteriores que pueden resumirse con la fórmula *action is system*: por un lado, extraía de Weber el componente de la acción y, por otro, sacaba de Durkheim el componente sistémico. La *acción* se entendía como esa propiedad social cuya dinámica depende de la distinción entre fines y medios y por tanto la pregunta fundamental era: ¿qué es lo que pretende hacer el actor cuando actúa? Por otro lado, la sociedad sólo se concebía posible bajo la forma de sistema, un sistema que era al mismo tiempo utilitario y moral. Eso significaba que las acciones y el libre arbitrio que las realizaba, estaban antecedidos por una serie de determinaciones sociales, que hacían que el actor fuera sólo un *accidente* dentro del entramado sistémico de la acción.

Partiendo pues de los conceptos de acción y de sistema, Parsons plantea que toda acción debe ser *instrumental* o *consumatoria*, según se emprenda por otro fin (futuro) o como término (presente); además, cada acción puede referirse al sistema, *interior*, o buscar incidir en su *exterior*. Se conforma así una matriz en la cual las acciones instrumentales referidas al exterior tienen una función adaptativa (*Adaptation*); las acciones consumatorias referidas al exterior equivalen a la obtención de fines (*Goal-attainment*); las acciones consumatorias hacia el interior tienen una función integrativa (*Integration*) y las acciones instrumentales referidas al interior buscan la estabilidad, es decir, mantener las estructuras latentes o no manifiestas (*Latent pattern-maintenance*). Todo ello puede verse gráficamente en el siguiente cuadro:²⁰⁴

Componentes de la acción (AGIL, por las siglas en inglés):

| | | |
|----------|--------------------------------------|---------------------------|
| | Instrumental | Consumatoria |
| Exterior | 1. <i>Adaptation</i> | 2. <i>Goal-attainment</i> |
| Interior | 4. <i>Latent-pattern-maintenance</i> | 3. <i>Integration</i> |

Parsons sostuvo que en el marco de estas cuatro combinaciones elementales podían

²⁰⁴ Los numerales son míos.

explicarse todas las acciones sociales, de modo que cuando una acción o complejo de acciones se concentrase con nitidez en alguno de los cuadrantes, podía hablarse de un *primado funcional* y, por ello, conforme esas primacías fueran diversas, también lo serían los sistemas sociales resultantes.

Parsons tradujo luego cada casilla básica con una denominación más precisa para explicar los sistemas sociales: la adaptación (A) fue denominada *conducta orgánica*, en cuanto que los organismos requieren adaptarse al entorno ecológico para sobrevivir; la obtención de fines (G) es el casillero de la *personalidad*, porque para Parsons el sistema psíquico es el único que se orienta hacia el entorno, realizando los valores; la casilla 3, integración (I), es la propia del *sistema social*, porque el sistema social existe en cuanto que alcanza un orden interno dirigido a la satisfacción de las necesidades del presente; finalmente, en el cuadrante del mantenimiento (L), Parsons coloca la *cultura*, debido a que él entiende la cultura como el reactivarse de los modelos de comportamiento en un determinado tiempo mediante la consolidación de roles concretos.

Funciones del sistema social:

| | | |
|----------|----------------------|-------------------|
| | Instrumental | Consumatoria |
| Exterior | A: Conducta orgánica | G: Personalidad |
| Interior | L: Cultura | I: Sistema social |

En un paso sucesivo, Parsons adscribe estas funciones generales a ciertos ámbitos sociológicos: en la casilla de adaptación (A) coloca la *economía*, en cuanto que considera que toda inversión de capital persigue una adaptación en el futuro; la casilla de la obtención de fines (G) corresponde a la *política*, pues el sistema político tiene que garantizar la satisfacción de necesidades en el presente mediante la confianza puesta en la autoridad; la función de integración la cubre el *sistema comunicativo*, lo cual aparece para Luhmann como una repetición, puesto que la comunicación no sólo integra a los sujetos en la sociedad, sino a la sociedad como sistema. Por último, en la casilla de mantenimiento (L) Parsons introduce a las *instituciones culturales*, encargadas de preservar los patrones de comportamiento.

Ámbitos sociológicos:

| | | |
|----------|-----------------------------|-------------------------|
| | Instrumental | Consumatorio |
| Exterior | A: Economía | G: Política |
| Interior | L: Instituciones culturales | I: Sistema comunicativo |

Relaciona luego las funciones sociales de modo inverso para mostrarnos una doble jerarquía: LIGA en vez de AGIL. En términos teóricos eso significa que la cultura es el componente que requiere menor uso de energía para determinar a los demás y por tanto ejerce sobre ellos un *control cibernético*.

La *cibernética* es entendida aquí en su sentido etimológico (arte de conducir una nave), como el “arte de la conducción de los sistemas técnicos, sobre todo de los sistemas sociales.”²⁰⁵

Control cibernético (LIGA):

| | | |
|----------|----------------------|-------------------|
| | Instrumental | Consumatorio |
| Interior | L: Cultura | I: Sistema social |
| Exterior | A: Conducta orgánica | G: Personalidad |

Enseguida, el autor también explicita los medios simbólicos para cada uno de estos ámbitos sociológicos.

²⁰⁵ *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 65.

Medios simbólicos:

| | Instrumental | Consumatorio |
|----------|---------------|-----------------|
| Interior | 1. L: Valores | 2. I: Autoridad |
| Exterior | 4. A: Dinero | 3. G: Poder |

Finalmente, la dependencia mutua llega hasta la “interpenetración”, cuando las funciones concretas integran aspectos de dos sistemas funcionales: cultura y comunidad dan por resultado *institucionalización*; cultura y personalidad dan por resultado *socialización*; y cultura y conducta orgánica dan por resultado *aprendizaje*.

Para Luhmann, conforme Parsons fue avanzando en estos análisis esquemáticos, se topó con una complejidad cada vez mayor en su pensamiento y se fue alejando del lenguaje ordinario y de la jerga sociológica, hasta el punto de caer en una teoría hermética y en un relativismo analítico, incapaz de tomar en cuenta que el conocimiento de las acciones es ya en sí mismo una acción. Por otro lado, le agradece a Parsons el haber hecho transparente su arquitectura teórica, pues de ese modo ha sido más sencillo juzgar lo que puede y no puede hacerse con ella.

Lección 2. Sistemas abiertos

Luhmann considera que ha sido imposible generar una teoría general de sistemas y que lo más que se ha logrado es una teoría de los sistemas que observan (*observing systems* o *second orders cybernetics*).

De acuerdo a ello, el primer ejercicio relevante para tratar de generar una teoría de sistemas de la sociedad fue la llamada *metáfora del equilibrio*, la cual presupone una distinción entre estabilidad y perturbación, establecida con el fin de explicar fenómenos de contrapesos como los generados por el armamentismo y la manipulación de los precios.

No obstante, cuando los teóricos comenzaron a observar que los sistemas adquieren su estabilidad en el desequilibrio, se añadió a la teoría sociológica el *modelo termodinámico*. Una de las fuentes de esta convicción fue la física, al concluir que la ley de la *entropía* (la tendencia al desorden) era inexorable en todos los sistemas. No obstante, esto que resultaba válido para el mundo físico, tenía que probarse en el ámbito de los sistemas biológicos y sociales, caracterizados por su apertura al entorno (*sistemas abiertos*) y, por tanto, capaces de generar *negentropía*: el paso de un estado de desorden aleatorio a otro de orden previsible.

Ante la falta de consenso, el concepto de equilibrio fue sustituido por el de *intercambio*: los sistemas orgánicos estarían así definidos por el intercambio de energía y los sistemas de sentido, por el intercambio de información. Aún así, no quedaba claro cómo una célula podía dar origen a formas orgánicas sofisticadas o cómo el habla deviene en socialización. La evolución de los sistemas quedaba todavía sin explicación.

Para ofrecer una solución a este problema, la *teoría general de los sistemas abiertos* dio origen a tres teorías subsidiarias, conocidas como *input/output*, *feedback* negativo y *feedback* positivo.

El esquema *input/output* presupone que el sistema define los factores del entorno que pueden serle relevantes y por tanto tiene una cierta autonomía en relación con él. El sistema es visto aquí como una máquina que transforma una serie de *inputs* seleccionados en *outputs* predecibles.

Al aislar al sistema de su entorno, esta teoría parecía ofrecer una gran herramienta para estudiar a la sociedad, sin embargo, cuando el modelo quiso aplicarse a las realidades psíquicas fracasó, como lo muestra, por ejemplo, el fracaso del esquema estímulo/respuesta aplicado a las personas, el cual terminó en simples generalizaciones.

Por ello, el *input/output* derivó en el concepto de *black box*, que subraya la incapacidad que tenemos los observadores para conocer la parte interior de la *máquina*, de modo que sólo somos capaces de reconocer sus estructuras mediante la observación de las regularidades que el sistema arroja al exterior. Este avance es esencial, porque admite que los sistemas sociales son impredecibles debido a condiciones empíricas cambiantes.

Como no se podían establecer las relaciones entre funciones y estructuras, se planteó una segunda teoría, llamada del *feedback* negativo. Este modelo, nacido de ciertas exigencias militares, como la necesidad de automatizar un proceso de bombardeo con independencia de la capacidad visual del aviador, resultó generalizable porque permitía resolver el tema crucial de qué condiciones son necesarias para que ante la variabilidad del entorno, el sistema siga operando correctamente.

En esta misma línea se añadió durante los años sesentas la teoría del *feedback* positivo. El *feedback* positivo miró el mismo problema desde un punto de vista contrario, para tratar de encontrar qué tantos cambios son posibles en el entorno antes de poner en riesgo la integridad del sistema mismo. Con esa lógica se atendían otros problemas, como hasta qué grado aumentar las compensaciones del Estado benefactor o qué tantos años deben estudiar los jóvenes para prepararse a la vida laboral.

Con el deseo de explicar los cambios evolutivos, se introdujo además el concepto de *atractores*, con el cual se designan las inclinaciones que llevan a un determinado sistema a transformarse.

Al final, los diversos enfoques de la teoría de sistemas abiertos se encontraron con límites y las críticas ideológicas detuvieron su avance, acusándolos de tecnocráticos y conservadores. “Sin embargo, la crítica nunca fue acertada. (...) en el sentido de no haber sido nunca una crítica con fundamento teórico suficiente”.²⁰⁶ Luhmann propone por ello que toda teoría sistémica dirigida a superar los límites de los modelos de sistemas abiertos, debe tratar de responder algunas de las preguntas que ésta dejó pendientes: qué es un sistema, cómo se establece la diferencia sistema/entorno y cómo puede mantenerse esta diferencia a través del tiempo y de los cambios.

El intento de respuesta a estas preguntas ha venido de la *teoría de los sistemas cerrados o clausurados*. Esto parece un paso hacia atrás, pero no lo es en la medida en que ésta parte de la recursividad de los sistemas. Por tanto, se considera que hay sistemas que desde su interior logran hacer distinciones para aumentar su capacidad de respuesta ante el entorno —como el sistema inmunológico— debido a que tienen instancias de *reflexión*.

Es hasta este momento que Luhmann deja ver qué entiende por *observing systems* o *second orders cybernetics*. Con este enfoque, no sólo afirma la presencia de un *observador* que estudia un sistema, sino que además señala su límite, porque “desde el momento en que se observa a los sistemas físicos, químicos, orgánicos, psíquicos o sociales el observador está ya de antemano condicionado por ellos. El mismo observador forma parte del mundo que observa.”²⁰⁷

Luhmann afirma que la teoría de los sistemas cerrados encontró su fuente de enriquecimiento en ámbitos disciplinarios muy diversos al de la sociología: la teoría de la representación y la observación del vienés Heinz von Foerster, fundador del Biological Computer Laboratory; la pregunta de su colaborador, el alemán Gotthard Günther, sobre la observación de la observación; el concepto de *autopoiesis* del biólogo chileno y colaborador de Günther, Humberto Maturana²⁰⁸; y, por último, la teoría de la *ley de la forma* del matemático inglés George Spencer-

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 68.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 72.

²⁰⁸ Información sobre esta teoría puede consultarse en Humberto Maturana Romecín. *De máquinas y seres vivos*, Chile, Universitaria, 1973; *El Árbol del Conocimiento*, Chile, Universitaria, 1984.

Brown. Son estas aproximaciones no sociológicas las que nuestro autor incorpora a su propia teoría y las que según él han permitido a la teoría de sistemas constituirse ella misma como un sistema de autoobservación, “dotado de una dinámica intelectual propia y fascinante capaz de estar a la altura de los planteamientos problemáticos que hoy se enuncian bajo la noción de posmodernismo.”²⁰⁹

Lección 3. El sistema como diferencia

La lección 3 no es ya una exposición introductoria, sino la primera sesión propiamente luhmanniana.

El autor comienza indicando que el punto imprescindible de arranque de la teoría de sistemas será aquel que la capacite para diferenciar entre sistema y entorno. Y entonces define *sistema* de un modo que parece inútil, poco claro o cuando menos paradójico: “el sistema es la *diferencia* que resulta de la *diferencia* entre sistema y entorno”.²¹⁰

La inclusión de la *diferencia* como factor esencial de las teorías sociales se remonta a Ferdinand de Saussure, para quien el lenguaje es factible justamente en la medida en que establece distinciones. En la comunicación, la realidad es puesta de lado porque, según esta aproximación, el problema esencial es el del uso de los signos, al margen de su referencia a lo significado.

Enseguida, Luhmann incluye la aportación del sociólogo Gabriel Tarde, quien explicó que la socialización se realiza por medio de la *imitación*, una acción que tiene como punto de partida justamente la diferencia, pues esencialmente la imitación es imitación de otro. En esta misma línea, René Girard subrayará más tarde que la imitación supone un conflicto, especialmente cuando el mundo que se imita está lleno de limitaciones.

Luhmann concluye que estos tres pensadores han hecho evidente que la diferencia puede constituirse como explicación del orden social, y enseguida se refuerza con la referencia a Gregory Bateson, quien afirmó que *la información es una diferencia que hace la diferencia*. Esto significa que todo acto informativo cambia el estado del sistema, pues quien se informa, incluso cuando no crea en la información que recibe, fija una nueva posición con respecto a la información de la que es receptor. Según Bateson, la diferencia generada por la primera información echa a andar la información siguiente, avanzando así de diferencia en diferencia.

Pero para Luhmann el enfrentamiento más radical a este asunto es el que ofrece el matemático Spencer-Brown. De acuerdo a él, el cálculo inicia cuando al trazar un primer signo (una línea horizontal, por ejemplo), se realiza una distinción *de facto*. El signo es una sola operación, pero produce automáticamente una diferencia (*draw a distinction*): ambos lados de la línea. El signo hace una referencia que distingue, pero que al mismo tiempo es una autorreferencia y todas las operaciones ulteriores parten de la diferencia inicial. De acuerdo a Luhmann, Nicolás de Cusa habría hablado de modo similar al señalar la creación como una distinción de Dios.

Luego acentúa el hecho de que al diferenciar se indica y al indicar se distingue: “Cada parte de la forma, por tanto, es la otra parte de la otra. Ninguna parte es algo en sí misma. Se actualiza sólo por el hecho de que se indica esa parte y no la otra. En este sentido la forma es autorreferencia desarrollada (...) en el tiempo.”²¹¹

²⁰⁹ *Introducción a la teoría de sistema*, p. 75.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 78.

²¹¹ *Ibid.*, p. 83.

Para Luhmann hay distinciones que exigen indicar lo distinto (hombre/mujer) y distinciones que sólo exigen indicar lo indicado en un *espacio no marcado* (“eso es un micrófono”). En sociología, este tipo de aproximaciones al binomio *sistema/entorno* son sencillas y fecundas —concluye—, porque el acento (*pointer*) está del lado del sistema, mientras que el entorno se define justamente como lo que está afuera. Es la misma operación que efectuaba Charles Peirce en la semiología, cuando afirmaba que el *signo* es la diferencia entre *significante* y *significado*. El signo, de hecho, es una forma que tiene los dos lados, y cuando se usa el signo en la parte interna de la forma (como referente), es posible usar el lenguaje aunque no se sepa qué describen las palabras.

La forma de la teoría de sistemas también tiene los dos lados: sistema/entorno. Un sistema es siempre una forma de dos lados, uno de los cuales (el del sistema) se puede definir mediante un único tipo de operador (como Spencer-Brown lo intenta en el cálculo matemático).

Ahora Luhmann llega a la propuesta central de la lección: la mayoría de las teorías sociológicas se contentan con hablar de la relación entre estructura y proceso, con lo cual el sistema resulta *in-definible*, pero en el fondo es este *in* lo sustancial. Lo que hay que buscar, afirma el autor, es la operación que define al sistema, esa operación que lo hace ser un sistema y no sólo un acontecimiento. El sistema se caracteriza por la *recursividad* de esa operación y, en esa medida, depende del factor tiempo. Así, al concatenarse operaciones del mismo tipo, el sistema se despliega y evoluciona.

La fertilidad de este tipo de aproximación se refuerza a partir de sus equivalentes biológicos, pues según toma de Maturana, lo vivo es un tipo de operación único: una estructura *autopoiética* (que se produce a sí misma). Entonces, *la operación social* debe ser una y eslabonarse subsecuentemente para evolucionar, y el único fenómeno que cumple con estos requisitos es *la comunicación*.

La comunicación está puesta en el sistema, aunque la pregunta por ella acontezca cuando ya existe suficiente complejidad en el sistema como para preguntarse por el principio. La comunicación es la única esperanza de encontrar un equivalente a la operación bioquímica que aconteció con las proteínas en la biología: “Todo lo que existe y que se pueda designar como social consta de (...) comunicación.”²¹²

Para la teoría de sistemas, la comunicación no es nunca un evento aislado, ni siquiera se confunde con la mera utilización del lenguaje, que todavía podría imaginarse como un acto solitario. La comunicación es, en cambio, una operación social porque supone el concurso de un gran número de sistemas de conciencia, y a pesar de que no se pueda llegar al consenso total, la comunicación funciona. Por tanto, la sociedad es esa diferencia que se produce constantemente en la medida en que *produce comunicación mediante comunicación*.

Hasta aquí el núcleo sobre el que se sostiene la definición luhmanniana de sociedad, y enseguida una consecuencia: el concepto de *re-entry* o *reentrada*: una reentrada es una operación mediante la cual es posible hacer una distinción dentro de lo que ya se había distinguido, pues, como explicaba Spencer-Brown, cada distinción lleva incubada una cadena de distinciones progresivas. En matemáticas, se trata de un procedimiento complejo de explicar, pero en la sociedad, en el comunicar, esto es claro: cada vez que se enlaza una comunicación con otra, se tiene la capacidad de observar lo que embona y lo que no, y se puede integrar una subsecuente distinción.

Al llevar estas conclusiones al ámbito de los sistemas psíquicos, Luhmann recurre a Edmund Husserl, según el cual la conciencia, siendo capaz de volver sobre sí misma con la reflexión (*noesis*), se distingue del entorno (*noema* o fenómeno). La estructura de la

²¹² *Ibid.*, p. 88.

subjetividad está asegurada así mediante el acoplamiento entre *reflexión* y *fenómeno*. Esto llevó a Husserl a una ulterior comprensión del tiempo: la conciencia retiene lo acontecido y anticipa el devenir; la conciencia es sobre todo conciencia de temporalidad.

A partir de ambos conceptos —autoreferencia/heterorreferencia y reflexión/fenómeno—, Luhmann introduce otro tema central de su pensamiento: “La operación que describe la maniobra operativa de la autorreferencia y la heterorreferencia devela la existencia de una esfera específica de la realidad: el *sentido*. Tanto la representación fenoménica del mundo, como la información referida a procesos de sentido contenida en las estructuras de la comunicación, ponen de manifiesto la existencia de estructuras de *sentido*”.²¹³

Tanto los sistemas de conciencia como los sistemas sociales, se caracterizan como estructuras de sentido, por eso, para distinguirlos es necesario acceder a un nivel de observación superior. Se trata de un observador que debería describir al sistema desde dentro y desde fuera, lo cual sólo es posible cuando se puede observar más tarde y desde otra posición. Esto es lo que indica la expresión *reingreso* o *distinción en lo distinguido*. Los sociólogos deben tener esto en mente, haciéndose observadores externos de la sociedad; aunque esto quedaría sin consecuencias si no se comunicara, es decir, si no se realizara *en* la sociedad.

Lección 4. Clausura operativa / autopoiesis

a) Clausura operativa

Luhmann comienza la cuarta lección retomando algunos elementos de la tercera: “El sistema logra producir su propia unidad en la medida en que lleva a efecto una diferencia”,²¹⁴ ¿cuál es esta diferencia? La diferencia respecto del entorno. Esto es factible en la medida en que el sistema reproduce un tipo de operación recurrente y exclusivo: “por ejemplo, un ser vivo que reproduce la vida que lo mantiene vivo, mientras puede permanecer con vida; o un sistema social que produce la diferencia entre comunicación y entorno en el momento en que lleva a efecto procesos de comunicación”.²¹⁵ De ello deduce Luhmann dos consecuencias: que un sistema no puede operar en el entorno (pues desaparecería la diferencia) y que para entrar en contacto con el entorno un sistema no puede emplear sus propias operaciones.

Esto es justamente lo que el autor designa con la expresión *clausura operativa*, y que no se confunde con el concepto de sistema cerrado. Los sistemas cerrados lo eran en tanto que estaban *causalmente* clausurados, la clausura operativa significa que las operaciones del sistema no trascienden hacia el entorno. En efecto, “la noción de causalidad no es apropiada para explicar la manera en que las operaciones de un sistema se reproducen”.²¹⁶ Para la teoría de sistemas la causalidad es una mera relación selectiva establecida por un observador, el cual juzga que existe una dependencia de ciertos efectos respecto de ciertas causas, en virtud de sus preferencias e intereses. Se trata de una abstracción que permite al observador imprimir un orden. Por ello, para Luhmann, el problema central no es la ontología de la causalidad, sino quién establece un orden causal y por qué. En consecuencia, cuando un observador determina interrelaciones causales entre operaciones de un sistema, debe ser consciente de que no por ello existe un determinado encadenamiento entre ellas.

²¹³ *Ibid.*, p. 94.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 99.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 100.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

Consecuentemente, se hace necesario el enfoque de sistemas operacionalmente cerrados para distinguir entre *sistemas técnicos* (casualmente cerrados) y *sistemas abiertos al sentido*. Una máquina es un sistema técnico, cuyas averías pueden detectarse con facilidad por su clausura causal y, por lo mismo, se pueden planificar fácilmente. No obstante, los actuales sistemas de alta tecnología llaman la atención, en cuanto que en los límites de esa técnica, parece que se reproducen perturbaciones incontrolables.

Ahora bien, más allá del crecimiento de la complejidad de los sistemas técnicos, los sistemas psíquicos y sociales —los sistemas abiertos al sentido— están caracterizados precisamente por su imposibilidad de someterse al cálculo. La diferencia entre sistemas técnicos y sistemas de sentido puede abordarse también según la terminología de Heinz von Foerster. Para él, las *máquinas triviales* (entre las cuales las propias fórmulas matemáticas) son aquellas que arrojan *outputs* determinados, altamente confiables y predecibles. Mientras que en las *máquinas no triviales* todos los *inputs* se sujetan a desviaciones, siendo máquinas recursivas que cada vez que operan, cambian sus reglas de transformación. Es importante subrayar este hecho, porque normalmente tendemos a trivializar los sistemas no triviales, con el deseo de hacerlos funcionar con regularidad, ya sea en el ámbito de la justicia, la educación y muchos otros aspectos de la vida cotidiana.

Por ello, Luhmann afirma que el concepto de clausura operativa es esencial para iluminar una gran cantidad de problemas sociales que tradicionalmente no han podido ser enfrentados: “La *clausura operativa* hace que el sistema se vuelva altamente compatible con el desorden en el entorno o, más precisamente, con entornos ordenados fragmentariamente (...). Se puede decir que la evolución lleva necesariamente a la clausura de los sistemas, la cual a su vez contribuye para que se instaure un tipo de orden general respecto al cual se confirma la eficacia de la *clausura operativa*.”²¹⁷

Es el axioma de la clausura operativa el que conduce al punto más discutido de la teoría de Luhmann: la *autopoiesis*.

Para comenzar, aclara que autopoiesis y autoorganización no deben confundirse. La *autoorganización* es la producción de estructuras propias que realiza el sistema mediante sus operaciones, pues al estar clausurados, los sistemas no pueden importar estructuras y por tanto se ven obligados a construirlas ellos mismos. “*Autopoiesis*, en cambio, significa determinación del estado siguiente del sistema a partir de la limitación anterior a la que llegó la operación.”²¹⁸ Así, mientras que la autopoiesis es condición de cambio, la autoorganización sólo tiene el tiempo presente.

En el ámbito social, las estructuras deben definirse como expectativas de la capacidad de enlace de las operaciones. Por ejemplo, “la nueva teoría de la comunicación postula que el lenguaje se aprende en la medida en la que el adulto enseña al niño como si este entendiera, sabiendo de antemano que no entiende. El aprendizaje del habla se realiza, entonces, en la medida de la capacidad de crear estructuras por parte del niño, al seleccionar determinados ruidos y adjudicarles sentido.”²¹⁹

Las estructuras simulan un proceso de repetición, que incluye rasgos distintivos y generalizaciones, incluso ante situaciones de desviación. El juego entre *especificación* y *generalización* es el que nos permite reconocer, por ejemplo, el rostro de una misma persona luego de varios años o aprender un nuevo idioma. Se trata de una paradoja que se desarrolla al interior del sistema: las estructuras permiten ciertas operaciones, pero a su vez, las

²¹⁷ *Ibid.*, p. 109.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 111.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 115.

operaciones son las que forman las estructuras. En caso contrario, el repertorio de estructuras sería fijo y limitado, mientras que la vida —la bioquímica de la célula o el lenguaje— operan mediante procesos circulares y ampliamente enriquecedores.

b) Autopoiesis

Para Maturana, “*autopoiesis* significa que un sistema sólo puede producir operaciones en la red de sus propias operaciones.”²²⁰

Luhmann tomará del mundo científico de Maturana este concepto, pero realizándole ajustes, pues, según él, los biólogos le conceden demasiada importancia a la diferenciación entre operaciones y estructuras, y por ello se aferran a la categoría de sustancia, mientras que estos asuntos resultan irrelevantes para los sistemas de conciencia y de comunicación.

La *autopoiesis* es un producirse del sistema a sí mismo; no se trata de una *creación*, sino de la producción de un contexto cuyas condiciones ya estaban puestas previamente.

Los críticos afirman que Luhmann realiza una mala analogía del concepto de Maturana y Maturana mismo se opone al uso luhmanniano de *autopoiesis*, pues eso supondría que la comunicación es producida por la comunicación, mientras que para el biólogo chileno, la comunicación requiere del ser humano. Pero Luhmann argumenta que para el sistema de comunicación el ser humano es tan necesario como la temperatura de la sangre o las ondas electromagnéticas, es decir, un supuesto que no tiene relevancia en el ámbito propio del sistema.

Luhmann insiste: hay quienes infravaloran el concepto de *autopoiesis*, al no darse cuenta de que se trata de un rompimiento total con la teoría del conocimiento como representación, hay quienes lo sobrevaloran al suponer que la adopción de este concepto agrega una ganancia de información para describir las sociedades. En realidad, la *autopoiesis* debe considerarse sólo como una especie de metateoría, como una orientación general.

Hay que subrayar que la *autopoiesis* es un concepto duro: ningún sistema puede ser “un poco” autopoietico. No se trata de una especie de gradación sobre qué tanto un sistema depende de su entorno. De hecho, para Luhmann, considerar que un determinado sistema es más o menos dependiente de su entorno —como normalmente se afirma de los sistemas políticos, económicos o legales— es una cuestión atribuible exclusivamente a la posición del observador.

Lección 5. Acoplamiento estructural

¿Cómo se relacionan sistema y entorno?, ¿cómo evolucionan los sistemas dentro de determinados entornos? Para responder estas preguntas tradicionalmente se ha recurrido al concepto de causalidad. En la teoría de la selección natural, se atribuye el cambio sobre todo a los estímulos del entorno.

Para Maturana, la relación entre sistema y entorno depende del concepto de *acoplamiento estructural*. Según esta aproximación, el entorno no cuenta con nada que pueda mantener el patrimonio de autopoiesis de un sistema, si su influjo llegara a ser lo suficientemente fuerte como para afectarlo, lo destruiría.

Maturana se refiere a ello denominándolo *organización* autopoietica, pero en sociología esta expresión es inadecuada, pues con la palabra organización se designa una realidad muy diversa. Por ello Luhmann prefiere usar la expresión *reproducción autopoietica*. Es la reproducción autopoietica de los sistemas vivos, la que soporta que haya estructuras biológicas tan diversas, como aves, gusanos o bacterias. Ciertamente todos estos sistemas deben estar adaptados a su entorno o no existirían, pero tienen la posibilidad de un cierto grado de

²²⁰ *Ibid.*, p. 118.

desadaptación, como los problemas ecológicos han mostrado. Por otro lado, hay posibilidades del entorno que el sistema puede transformar mediante el *acoplamiento estructural*, lo cual le da al sistema un terreno de indiferencia respecto del entorno y al mismo tiempo la posibilidad de aprovecharlo a su favor. En ese sentido, *autopoiesis* y *acoplamiento estructural* son dos conceptos complementarios, pues el entorno cuenta con la posibilidad de influir sobre el sistema en tanto no atente contra su *autopoiesis*. Ese angosto nivel de influencia en realidad es factible gracias a patrones altamente selectivos propios del sistema; así, a final de cuentas, el cambio del sistema se debe a la *autoirritación* del sistema mismo y no a irritaciones o *transfers* del entorno sobre el sistema.

Lo esencial en el ámbito de la sociología es resolver cómo se acoplan estructuralmente comunicación y conciencia (y a final de cuentas, sociedad e individuo), pues no pueden existir la una sin la otra. “Toda la comunicación está estructuralmente acoplada a la conciencia. Sin la conciencia la comunicación es imposible. Pero la conciencia no es el sujeto de la comunicación ni, en cualquier otro sentido, el sustrato de la comunicación.”²²¹ Este acoplamiento estructural entre comunicación y conciencia se realiza por medio del lenguaje. Éste se ha hecho cada vez más sofisticado, pero excluye una multitud de posibilidades de percepción; muchos ruidos no son lingüísticos.

Con el concepto de *irritación* o *molestia*, se subraya la capacidad de las estructuras del sistema para condicionar su espectro de posibilidades; este cambio sólo puede llevarse a cabo dentro del sistema al introducirse una nueva *información*. La *información* se refiere a lo que todavía no ha sido procesado en el sistema; presupone una estructura, pero no es en sí misma una estructura. La *información* no rebasa ni destruye al sistema, actúa transformando desde dentro sus posibilidades. Por eso la *información* sólo es posible en el sistema, pues por medio de la información que cada sistema produce, él mismo construye sus expectativas y esquemas de ordenamiento.

Por lo tanto, el concepto de *acoplamiento estructural* es el que explica el cambio y la evolución de los sistemas.

En el caso de los fenómenos sociales, éstos evolucionan según la disposición recursiva de los enlaces que la comunicación les proporciona, pues la comunicación no se reduce a una sintonización esporádica entre los seres humanos. El sistema da pie a muy diversas formas comunicacionales a través del lenguaje, ya sea que se logren o no los consensos. “El lenguaje siempre será entendido, lo mismo sea que afirme o niegue, y con ello surge el problema del error, de la ilusión, del abuso intencional y no intencional de los símbolos.”²²² Así, conciencia y comunicación *co-evolucionan*, continúan su marcha y aumentan su complejidad, ya sea que un observador pueda juzgarlo como un proceso de perfeccionamiento o como lo contrario.

La conciencia es también un sistema autopoietico, lo que le permite distinguirse del objeto y desarrollarse en un orden distinto de la operación social.

Tradicionalmente se afirma que la relación entre sistema social y sistema de conciencia se realiza mediante transferencias de sentido: así las sociedades transmitirían la cultura a las nuevas generaciones. Pero si se parte de la *autopoiesis*, la socialización es más bien *autosocialización*, pues cada sistema de conciencia desarrolla sus propias estructuras, orientándose de acuerdo a sus irritaciones y no según las irritaciones prefiguradas en el ofrecimiento de la cultura. Con la consideración del *acoplamiento estructural*, se explica cómo los sistemas producen diversidad, de manera casi imperceptible.

Todo lo que se ha expuesto hasta ahora, tiende siempre a entenderse desde la usanza

²²¹ *Ibid.*, p. 132.

²²² *Ibid.*, p. 146.

ontológica. Por ello, el autor recuerda que “no hay una observación pura del mundo, sino sólo la que se hace dependiente del sistema que lo dice. En este contexto aun la ontología es un esquema de observación: una teoría, un modo de pensar, una hipótesis, y no una afirmación de la realidad.”²²³ Por tanto, la ontología parte de la distinción ser/no ser, y se equivoca cuando afirma la realidad como si no hubiera otra manera válida de observarla. Al final, en la sociedad moderna no se busca tanto saber cómo es el mundo, sino observarlo, sabiendo que esta observación se orienta observándola.

Lección 6. El observador

Para la teoría social de sistemas, el concepto mismo de *observador* se encuentra en un nivel extremadamente formal y debe contar con el haz de disposiciones teóricas de las que hemos venido hablando. Para Luhmann el *observador* no es nunca un sujeto, una conciencia, un cerebro o un sistema psicológico, sino un objeto más, que para observar las operaciones tiene que ser él mismo una operación. “El observador es un sistema, que utiliza las operaciones de observación de manera recursiva como secuencias para lograr una diferenciación con respecto al entorno.”²²⁴

Todas las distinciones que permiten observar (conocer/objeto, significante/significado, observar/actuar, etc.), son operaciones de un observador y, por tanto, la observación adquiere fundamento a partir de sí misma. “La primera diferenciación es la observación misma, diferenciada por otra observación que es, a su vez, la primera diferenciación para otra observación.”²²⁵ Así, cualquier observación está posibilitada por la operación de observar, sin que esto suponga un observador último, externo e ideal, pues observar algo y la operación de observar están supuestas siempre en el sistema.

Cada diferenciación se opera sin ser observada, pues al observarla se realizaría una diferenciación ulterior. Así, las observaciones se orientan a partir de una diferenciación entre antes/después, es decir, requieren del tiempo. El *observador* surge justamente en la medida en que la operación de observar se va desarrollando recursivamente y hace surgir el *sistema observador*. Se manifiesta así una asimetría: aquélla que se verifica al observar consistentemente un lado de la forma, mientras que el otro se ve de reojo.

El mundo queda así abierto a la observación, experimentable bajo la forma de la distinción. No existe un orden natural o cosmos, aunque se puedan seguir haciendo descripciones jerárquicas del mundo. En cambio, la sociología requeriría del sistema de comunicación para distinguir *esto/y no lo otro*, por qué, ¿qué hay del otro otro lado de la forma *sujeto*? El mismo Luhmann reconoce que se trata de una encrucijada cuya solución no es óptima, y aunque se puede optar por la continuidad con la tradición de pensamiento que afirma al sujeto como observador, considera preferible optar por la discontinuidad.

En Aristóteles, por ejemplo, la autorreferencia (la reflexión) se reserva justamente para la conciencia de los sujetos y por tanto la información es un factor de diferencia entre sujeto y objeto. No obstante, es justamente en el ámbito de lo social que se evidencia que las relaciones de sentido no se reducen a la adición de contenidos de conciencias y, por tanto, que la sociedad es autorreferente, aunque eso no signifique que la sociedad tenga algo así como una conciencia colectiva.

²²³ *Ibid.*, p. 149.

²²⁴ *Ibid.*, p. 153

²²⁵ *Ibid.*, p. 154

Para la *teoría del sujeto*, el sujeto debe estar colocado por encima del mundo observado; para la *teoría de sistemas*, el sistema se observa a sí mismo: cuando la sociología observa a la sociedad, lo hace desde dentro de la sociedad, debido a que forma parte de la comunicación que tiene lugar en la sociedad. La distinción autoobservación/heteroobservación permite a la sociología pendular y hacer observación de la sociedad o hacer sociología de temas específicos, como la sociología de la teología o la sociología de la pedagogía. Además, hay que tener en cuenta que la noción de sujeto identificado con el individuo tomó pie en Fichte y que aunque hoy nos sea prácticamente imposible imaginar un sujeto distinto, no siempre ha sido ésta la única categoría teórica de sujeto. Con el concepto de individuo, es difícil considerar a un observador que pueda estar en los dos lados de una distinción.

Según Luhmann, fue la llegada de la constitucionalidad, la democracia y el libre mercado, la que introdujo la sobrevaloración del sujeto que condujo a esta situación. Se trataba de un anhelo tan grande, que descuidó la intersubjetividad y la relegó del ámbito sociológico. La interacción de los sujetos se daría mediante la empatía y la simpatía; lo social no podía verse más que como una suma de sujetos y por ello los problemas ecológicos y de la tecnología del riesgo empezaron a buscar su solución en el consenso entre los sujetos. En cambio, si queremos una teoría de la intersubjetividad satisfactoria, “la solución debería consistir en un desacoplamiento radical entre el concepto de sujeto y el de individuo.”²²⁶

Pasemos ahora a considerar la *observación de segundo orden*: la observación que observa al observador. Un ejemplo histórico de este fenómeno se verificó, según Luhmann, cuando los pedagogos del siglo XVIII se percataron de que el niño no es un adulto en germen, sino un individuo con una estructura propia, de forma que los expertos ya no se centraron en los niños como objetos, sino en la perspectiva de observación con la que debían educarlos, es decir, *observar como los niños* sería la tarea fundamental de su profesión. De igual modo, los políticos tendrían que aprender luego a observar según la opinión pública, aunque eso no signifique que la opinión pública sea el verdadero poder.

La observación de segundo orden es también una observación de primer orden, pues no es otra cosa que “el esfuerzo por observar aquello que el observador no puede ver, por razones de posición.”²²⁷ El observador de segundo orden lo que se pregunta es por el esquema de diferenciación que utiliza el observador al que observa. Así, “lo verdaderamente sobresaliente en este tipo de operación es que allí se lleva a cabo una reducción de complejidad enorme, por el hecho de que se pueda hacer a un lado la totalidad del mundo, para concentrarse en lo que el otro observa...”²²⁸ Y luego, al recuperar sus esquemas de diferenciación, se gana un aumento enorme de complejidad y se resuelve esa necesidad moderna de observar lo que el otro no puede observar.

La observación ve y al mismo tiempo construye al mundo, pues el observador produce efectos con su instrumental técnico y teórico. Así, se han generado aforismos como el del *self fulfilling prophecy*, según el cual la anticipación genera sus propias condiciones de cumplimiento. Por eso Merton se preguntaba cómo podrían lograrse conocimientos objetivos de la realidad social, si al dar a conocer los resultados de una investigación social, se está ya haciendo cambiar a la sociedad.

[Lección 7. Complejidad](#)

²²⁶ *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 167.

²²⁷ *Ibid.*, p. 168.

²²⁸ *Ibidem*.

En los años cincuenta, los teóricos trataban de explicar cómo un sistema puede relacionarse con un entorno complejo. Se trata de una cuestión relevante para la planeación, pues ningún sistema cuenta con una variedad de elementos suficiente como para responder punto por punto a los estímulos de su entorno. Por tanto, era necesario considerar algún tipo de mecanismo de indiferencia que el sistema aplicara para reducir todos aquellos elementos que no era capaz de considerar, la llamada *reducción de complejidad*. De hecho, ningún organismo, máquina o formación social, ofrece suficientes posibilidades como para acoger, procesar y legitimar todos los impulsos de su entorno.

Los teóricos buscaban una instancia intermedia entre el sistema y su entorno, algo que les permitiese a los sistemas realizar *generalizaciones* o *gradaciones* para no sucumbir a las influencias de su entorno. Ashby²²⁹ desarrolló así el concepto de los *niveles de gradación*, para explicar cómo ciertos sistemas son ultraestables, por no tener que afrontar los trastornos de su entorno como un todo. Eso explica, por ejemplo, que un dolor de estómago no sea un dolor total de cuerpo o que las dificultades económicas no destruyan a una empresa.

Según esta aproximación, los sistemas que tienen un acoplamiento amplio (*loose coupling*) con el entorno, cuentan con una mayor versatilidad que los que tienen con él un acoplamiento estricto (*tight coupling*), pues cuanto más estricto es el acoplamiento, más expuesto se encuentra a sus cambios.

Así surgió más tarde la teoría de la *racionalidad limitada*, según la cual es necesario renunciar a considerar todas las condiciones de un cambio, pues eso supondría calcular absolutamente todas sus variables.

Luhmann concluye que todo sistema evoluciona seleccionando un cierto orden de los elementos en juego y así la complejidad coincidiría con el aumento cuantitativo de los *elementos* y con la proporción geométrica del número de sus posibles *relaciones*. *Complejo* se define por ello como esa suma de elementos que ya no es posible vincular, en razón de las limitaciones de capacidad de enlace del sistema.²³⁰

Por ello, en el *análisis de redes* se describe cómo las comunicaciones se establecen recurriendo a una gran selectividad y cómo los comunicantes se verían rebasados justamente cuando los procesos de selectividad fueran insuficientes para mantener la comprensión.

Todos los sistemas constan de elementos y relaciones, y por tanto para la teoría de sistemas todo es complejo y nada es simple. Para conocer la sociedad no sirve la distinción *simple/complejo* propia de la Edad Media (en la que Dios y el alma serían realidades simples, no compuestas, y por tanto incorruptibles), sino la de *complejidad selectiva/complejidad no selectiva*.

¿Qué sucede cuando dos sistemas complejos pretenden interactuar?²³¹ Surge la *libertad*. Lo que en teoría de sistemas significa que dos máquinas interactuantes que deseen cooperar, deberán *endulzar la información* que se proporcionan mutuamente, a fin de invitar al otro a actuar de manera coordinada.

No se trata sólo del manejo de las variables y de su cálculo mediante cálculos estadísticos: “un sistema (...) está constituido por una cantidad tal de variables que no hay teoría que pueda dar cuenta de ello.”²³² En consecuencia, ni la *generalización* ni la *gradación*

²²⁹ W. Ross Ashby, *Design for a Brain*, John Wiley & Sons, Nueva York, 1954.

²³⁰ Cf. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 185.

²³¹ Donald M. McKay. *Freedom of Action in a Mechanistic Universe*, Cambridge, 1967.

²³² *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 190.

permiten resolver la situación y el autor se cuestiona si no se hace necesario un cambio de paradigma.

La *estandarización* no resuelve la confusión que surge de la hipercomplejidad, por ejemplo, ¿es válido establecer el presupuesto de una nación sobre la base de los resultados del año anterior? En todo caso, la estandarización es una estrategia de decisión que implica sus peligros: por ejemplo, los diputados pueden hacer que los demás se rijan por la estandarización, mientras ellos usan ese juego de decisión para otros fines. A final de cuentas, “no existe una terminología que establezca el puente que conduzca de la complejidad a la racionalidad.”²³³

Aquí Luhmann inicia una nueva panorámica histórica, esta vez en torno al concepto de *razón*. Refiere cómo en el siglo XVII se rompió con la razón vista como *passio*, así como con el concepto de una inteligencia impresionada por la realidad en forma de objeto de conocimiento. Así se habría enterrado el concepto de *analogía* en todos los órdenes de la existencia y la necesidad de un fundamento del *cosmos*, del orden del mundo.

Para Luhmann, esta lectura de la realidad no podía sostenerse más allá del siglo XVI, en que la lucha entre las religiones habría hecho evidente que nadie tiene la verdad y, por tanto, que la verdad no puede ser una. Las dudas se experimentaron entonces de manera regular, y tanto escépticos como pragmáticos trataron de asir las consecuencias de esta experiencia. Para Toulmin,²³⁴ será esta inseguridad la que promoverá el cultivo de la tolerancia, así como la necesidad de una nueva racionalidad que sustituyese a la incertidumbre.

Sin aceptar del todo esta postura, Luhmann afirma que en todo caso el cartesianismo innovará al introducir la distinción racional/no racional mediante la *res extensa*, en contraste con la visión previa, en la que lo racional estaba de los dos lados de la forma. El intento, sin embargo, fracasaría y dejaría su lugar a la Ilustración, haciendo surgir tanto a los Newtons como a los Münchausens, es decir, a los cultores de la ciencia y a los de la paradoja.

Ante estas contradicciones, la cultura posterior optaría por el gusto (*plaisir*) y con ello la racionalidad quedó relegada a segundo término. Junto con el gusto, se encumbraron los derechos humanos y las morales alternativas: el orden antiguo quedó así disuelto bajo los términos de *libertad e igualdad*.

Luhmann continúa su recorrido histórico hasta el siglo XIX, en que la unidad de la sociedad —afirma— se ve sustituida por la distinción Estado/sociedad, la cual provocará más tarde la opción entre más economía o más Estado.

El siglo XX, en cambio, se definiría por la distinción entre razón y vida. La racionalidad sería llevada adelante por los sistemas funcionales y por tanto se escindiría en muchas racionalidades, sobresaliendo la racionalidad económica —con su ánimo de mayores rendimientos— y la racionalidad científica. Weber trata de superar esta condición mediante la racionalidad de los valores y Habermas, mediante la racionalidad del actuar estratégico y del actuar comunicativo.

Mientras la unidad de la racionalidad se desmoronaba (con excepción de Hegel), se distinguía entre racional y consecuencias no previstas, y el debate se llevaba al ámbito del *riesgo calculado*. Lo único que había quedado claro era que, aunque se intentasen calcular todos los costos, el tiempo se encargaría de reintroducir lo inesperado, y con ello se manifestaría siempre el *resquebrajamiento de la racionalidad*: tal como el desastre ecológico lo hizo ver más tarde.

Ya no se puede ir hacia adelante con una racionalidad ontológica; lo único relevante es la racionalidad sistémica. Para Luhmann, los sistemas son racionales en la medida en que

²³³ *Ibid.*, p. 194.

²³⁴ Stephen Toulmin. *Cosmopolis, el trasfondo de la modernidad*, Península, Barcelona, 2001.

son persistentes y estables: utiliza indicaciones, condensa referencias, recuerda y olvida, se irrita... aunque eso no suponga que se acerque a un ideal, que logre la justicia o que realice al espíritu objetivo. Lo que los sistemas sí logran es elevar su capacidad de irritación y esto, en la sociedad, se muestra en los sistemas específicos de funciones, aunque no en su totalidad. Esto elimina cualquier esperanza de una solución total y definitiva, y supone aceptar que los problemas sean tratados como un programa paulatino de modificaciones.

Lección 8. Tiempo

A partir de este capítulo, Luhmann añadirá algunos conceptos que completan el instrumental propio de la teoría de sistemas, comenzando por la noción de tiempo.

La exposición inicia con un nuevo recorrido histórico, que tiene por fin tomar distancia respecto del pensamiento ontológico. Según Luhmann, el tiempo fue visto por la metafísica bajo la categoría de ser, como algo subsistente formulado con las distinciones móvil/inmóvil, variable/invariable y *tempus/aeternitas*. El tiempo sería eso estable sobre lo cual se desliza el cambio y que proviene y desemboca en el misterio. La historia sería la *ocasión* en la que sucede siempre algo inesperado.

Por contraste, de acuerdo a la teoría de sistemas, “el tiempo es un mero constructo del observador”²³⁵, que depende de la estructura del lenguaje, de la semántica, de la cultura, de los diversos niveles de abstracción y radicalidad de cada sujeto. El tiempo es una operación, la cual se subordina a la distinción simultaneidad/no simultaneidad.

Todas las semánticas temporales parten de la paradoja del tiempo para hacer distinciones diversas: la irreversible visión antes/después, las visiones antiguas línea/círculo de los pueblos hebreo (historia lineal) y griego (historia circular), la lectura burguesa de duración/caducidad (propia de la crisis de legitimidad), etc.

En la teoría de sistemas, en cambio, todo se realiza simultáneamente. “Con la tesis de que todo lo que acontece sucede simultáneamente, lo que se afirma es que todo acontecimiento sucede por primera y última vez. (...) no es posible retener lo que hacemos y, por eso mismo, (...) tenemos que ver con un futuro del que no podemos disponer ni planear. (...) Nadie se puede situar, para verlo mejor, en nuestro futuro, para después instruirnos sobre él. Como tampoco nadie puede quedarse atascado en el pasado...”²³⁶

No hay entonces algo así como una causa que actualmente acontece *antes* de un efecto, aunque eso no descarta que el observador pueda usar esquemas causales. De acuerdo al planteamiento luhmanniano, nos imaginamos un mundo causal, pero los sucesos no se pueden controlar, porque una multiplicidad de operaciones no consideradas están aconteciendo simultáneamente. Por eso, todas las teorías de la conducción de los sistemas —la cibernética—, se sitúan en un orden superior de entendimiento, intentando disminuir las diferencias entre planeación y realidad. El observador lo que hace es tratar de reconocer las similitudes y repeticiones que le son asequibles sobre la base de las diferenciaciones que utiliza.

En la simultaneidad no hay efectos causales, sólo sincronizaciones, porque no hay posibilidad de definir la influenciabilidad; el sistema no es influido por el entorno, pero tampoco el entorno afecta al sistema.

Ahora bien, en la medida en que las estabildades de la sociedad actual se han aminorado, también el futuro se ha concebido como lo inestable: el futuro podría traernos el

²³⁵ *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 213.

²³⁶ *Ibid.*, pp. 218-219.

suicidio, el exterminio o el drama genético. En el futuro podría pasar cualquier cosa o no pasar ya nada. La experiencia vital es hoy tan cambiante, que para los individuos resulta perfectamente razonable el que su futuro pueda ser radicalmente distinto a su presente.

El *presente* resulta ser el punto ciego de la distinción pasado/futuro; un fragmento tan corto de tiempo que lo único que hace es evitar que *pasado* y *futuro* queden fundidos

De acuerdo a esta visión del tiempo, más que la planeación, lo que procede es la toma de decisiones dentro de un espectro de posibilidades. El pasado tiene que aceptarse, mientras que sobre el futuro intentamos encontrar las alternativas que nos conduzcan hacia un cierto objetivo.

Así, el pasado se reconstruye con la discriminación entre olvidar y recordar. “La función más importante de la memoria es la de reprimir los eventos pasados, esto es, olvidarse de lo que no es relevante y de este modo liberar capacidad del sistema para lograr nuevas operaciones. Pero este reprimir en sí mismo tiene la finalidad de condensar y generalizar identidad que puede ser útil para conectar el pasado con el futuro.”²³⁷

El futuro es el otro lado de la distinción, y aunque sea indeterminable, la incertidumbre sobre él es fijada sobre la base de lo que el presente permite prever. Luhmann describe esta capacidad como un *oscilador funcional* que, sin pretender un mundo ideal, se contenta con selecciones que pueden ser buenas/malas, adecuadas/inadecuadas o seguras/riesgosas. Se trata de códigos binarios que se introducen “en un mundo incalculable que nunca permanece el mismo”.²³⁸

El *presente* es el único tiempo para actuar la libertad, pero toda decisión tomada queda en el pasado. Derrida²³⁹ caminará en esta misma dirección, al criticar el antiguo pensamiento ontológico, para el cual todo se sustenta en la presencia: una presencia que está detrás, como una cualidad del ser que permanece en relación a la duración del tiempo. Mientras que para Derrida, lo esencial es la conciencia de la diferencia, de lo desconocido y lo ausente, una condición que él expresa con el juego de palabras *diferancia/diferencia*.

Luhmann hace notar que esta postura “muy avanzada” presente en la filosofía, está ausente en la reflexión sociológica, y que sería muy conveniente una investigación sobre el modo en que hoy contemplamos los estados de inquietud derivados de la falta de tiempo. El *stress*, la crisis ecológica y las dificultades derivadas de la tecnología, tienen su origen en el modo en que la sociedad actual tematiza el tiempo: hay que actuar con escasez de tiempo, hay muy poco tiempo para planear y en las grandes planeaciones se interrelacionan multiplicidad de perspectivas temporales: económicas, técnicas, ecológicas, etc.

La planeación —el momento de los *presentes-futuros*— se manifiesta así como un multiplicador de las contradicciones, pues no logra realmente asir todos los elementos en juego, pero al mismo tiempo es un ejercicio capaz de disolver las contradicciones o por lo menos mitigarlas. Industrias como la petrolera, están engarzadas en esfuerzos de planeación a largo plazo, mientras que otras, como la moda, dependen de qué tanto pueda hacerse efímero el presente. Hay que subrayar que la condición es diversa si el observador es una persona, una organización o la sociedad.

La noción temporal de las organizaciones, por ejemplo, depende de su rigidización, es decir de su capacidad para hacer posibles enlaces que se extiendan en el tiempo (*telesincronización*), aunque permanezcan expuestas a perturbaciones, a *sorpresas* que surgen de su simultaneidad con el tiempo de la sociedad.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 224.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 225.

²³⁹ Jacques Derrida. *Marges de la Philosophie*, Editions Minuit, París, 1972. Versión en español: *Márgenes de la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998.

El tiempo de la organización y la sociedad es diverso, porque su dimensión de sentido es también desigual. Sin embargo, todas las instancias sociales se ven presionadas por el tiempo, debido a la exigencia de cambio que implica el sentido, cuyo dinamismo ha conducido a una disolución de muchos de los ideales de perfección del orden social.

Lección 9. Sentido

El *sentido* es un elemento fundamental de la teoría de sistemas, porque simplemente “no es posible imaginar una observación que no lleve ya, implicado, el sentido.”²⁴⁰

Luhmann introduce el tema con dos aclaraciones: la sociedad actual se pregunta por el *sentido* en la misma medida en que experimenta una falta de él, y por ello recurre a la religión para darle una respuesta, lo cual resulta extraño —afirma— en la medida en que la religión da por sentada la creación de un mundo *de facto*, sin que se pregunte por el sentido con el que Dios lo creó; enseguida va al campo de la filosofía, e indica que en este ámbito la pregunta se ha reducido a la esfera del sujeto, pues el sentido se entiende aquí justamente como lo que satisface la necesidad de orientación del individuo y, por tanto, en cada momento es él quien evalúa si algo tiene o no tiene sentido. En todo caso, para el planteamiento luhmanniano, en ambas versiones queda sin atenderse el campo de la intersubjetividad.

La solución requiere de que la noción de sentido se aplique tanto a los sistemas de conciencia, que experimentan el sentido (sistemas psíquicos), como a los sistemas de comunicación, que reproducen sentido (sistemas sociales).²⁴¹

El acceso al sentido en la teoría de sistemas no se realiza por medio del sujeto, sino por medio de la distinción medio/forma. De acuerdo a Fritz Heider,²⁴² esta distinción ofrece una respuesta al problema de la percepción, al permitirnos identificar los objetos perceptibles por contraste con el ruido que los rodea. El *medio* estaría constituido por elementos acoplados de un modo amplio, mientras que la *forma* lo estaría por elementos acoplados de un modo estricto.

En el lenguaje, por ejemplo, el vocabulario funge como el *medio* de la *forma* que son las oraciones. Ahora bien, lo que en una percepción opera como medio, puede operar como forma de una construcción formal superior: “en el *medio* acústico las palabras son *formas*; en el *medio* de las palabras, las proposiciones son *formas*; en el *medio* del lenguaje, lo oral y escrito, *formas*.”²⁴³

“Se podría imaginar el sentido como una especie de *exigencia* de construcción específica de las formas, que sólo se vuelven relevantes en el momento en que se expresan en el *medio* del sentido.”²⁴⁴ El medio del sentido sería la *unidad de distinción*. Lo que en términos de Spencer-Brown se expresaría así: la parte interna de la forma muestra el sentido y la parte externa está formada por sus posibilidad de utilización. O bien, de acuerdo a la terminología de Husserl: el foco de la conciencia está en los fenómenos y sólo considera marginalmente su horizonte vivencial.

Para Luhmann, tanto la terminología como las disposiciones teóricas husserlianas son tan aptas para la teoría de sistemas, que se las puede integrar textualmente, y así, el sentido quedaría definido justamente como el espacio de las potencialidades. No es que el sentido ordene las cosas,

²⁴⁰ Introducción a la teoría de sistemas, p. 231.

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 234.

²⁴² Cf. Fritz Heider. *Ding und Medium*, Kadmos Kulturverlag, Berlin, 2005.

²⁴³ Introducción a la teoría de sistemas, p. 237.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 239.

sino que distingue lo actual de sus posibilidades. De este modo, el sentido sería también definible como el medio en el que opera la distinción *actualidad/potencialidad*. Todo lo actual está dotado de sentido, puesto que contiene siempre perspectivas de posibilidad. Por ello, no es pertinente la división clásica entre el sentido de las humanidades y la disposición técnica de las ciencias. Esta distinción evade la universalidad del sentido, que se desprende de que éste sea indispensable para afrontar la complejidad. No hay posibilidad de conducción sobre ningún sistema, si no se recurre a la reducción de complejidad que se realiza a través del sentido, es decir, sin la simplificación, abstracción, tecnificación y construcción de modelos que el sentido provee.²⁴⁵ En otras palabras, el sentido puede igualarse a la necesidad de selecciones que realiza el sistema frente al excedente de sus posibilidades. Estas selecciones se realizan en el tiempo, mediante una sucesión de operaciones. Por ello, el sentido es universal y no hay tal cosa como el sinsentido.

Luhmann considera al menos tres dimensiones del sentido: la dimensión temporal, la objetiva y la social.

La dimensión temporal se describe con la distinción pasado/futuro. En el pasado o en el futuro se puede hurgar indeterminadamente hasta que se pierda el sentido de la búsqueda, es decir, hasta que el propio sistema dé avisos de que la indagación ya no es útil operativamente.

La dimensión objetiva se maneja en el horizonte adentro/afuera, entendiendo por ello la indagación de los elementos que componen las cosas en su interior o la indagación de las relaciones externas en que éstas se ubican.

La dimensión social parte de que el observador es observador de observadores que observan lo que uno observa, y en esta reduplicación la distinción apropiada es la de *alter/ego*, donde la posibilidad de sentido de ego se logra mediante la comparación permanente de lo que otros experimentan.

Lección 10. Sistemas psíquicos y sociales

En esta lección, una de las más confusas del curso, Luhmann vuelve a distanciarse de la tradición filosófica y sociológica, según la cual el tema central de la sociología sería la relación entre *individuo* y *sociedad*, fundamentalmente enfocada en dos problemas: la alienación del individuo por parte de la sociedad y la exigencia del individuo de emanciparse del señorío social.

La vía de solución a esta relación fue la *teoría de la acción*, en la cual parecía imposible prescindir del ser humano como sujeto de la acción, pues toda acción supone un proceso de imputación, es decir, se puede adjudicar la responsabilidad del actuar a alguien.

Pero la intención del actuar no es asunto exclusivo del individuo, se vuelve relevante desde el momento en que se entiende que la acción individual es producto de un desenvolvimiento cultural.

En la teoría de sistemas, la acción cumple la función de amortiguador entre individuo y sociedad, pues puede referirse tanto al estado mental del sujeto como a la autopoiesis del sistema social. Los conceptos de autorreferencia y recursividad que antes se pensaban exclusivos del individuo, se aplican también a los sistemas sociales. Tanto los sistemas psíquicos como los sociales, operan en el medio del sentido. Pero, sobre todo, al ser el sistema una diferencia y no un objeto, los factores psicológicos y biológicos quedan situados en el entorno. Por tanto, el hombre forma parte del entorno social, lo que le da al ser humano más libertades, particularmente ciertas libertades de comportamiento irracional e inmoral. En cambio, la idea de que la sociedad debiera ser el lugar de realización del sujeto, ha resultado cuestionable.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 245.

La separación entre sistemas psíquicos y sociales puede abordarse también desde la perspectiva de la noción de *emergencia*, es decir, desde “la diferencia constitutiva por la que un sistema se deslinda mediante su operación respectiva de otros niveles de realidad.”²⁴⁶ Tal diferencia, en el caso de los sistemas sociales, no es el individuo, ni la irrigación sanguínea de su cerebro, sino la comunicación.

Esto es así, a pesar de que los sistemas psíquicos y los sociales compartan los mismos elementos, pues en cada uno de ellos dichos elementos tienen un significado diverso. Estamos ante una situación de *interpenetración*: ambos sistemas pertenecen recíprocamente uno al entorno del otro. Lo que significa que ambos sistemas ponen recíprocamente su complejidad a disposición de la construcción del otro sistema.

Lección 11. Acoplamiento estructural / lenguaje

a) Acoplamiento estructural

La comunicación presupone la conciencia, *penetra* en el sistema psíquico, pero no irrumpe en su operación. “Conciencia y comunicación se presuponen y se posibilitan con sus respectivas complejidades sin que puedan transformar los detalles mismos de la operación. El concepto de *interpenetración* está referido precisamente a la complejidad de esta manifestación.”²⁴⁷

Cuando un observador se pregunta cómo entran en relación dos sistemas autopoieticos interpenetrados, surge la noción de *acoplamiento estructural*. El *acoplamiento estructural* selecciona todo lo que produce efectos en el sistema y filtra lo que no debe producirlos; es una *forma* que incluye y al mismo tiempo elimina.

En este caso, los sistemas de comunicación están adaptados a los sistemas de conciencia. De hecho, la conciencia funge como intermediaria de todo lo demás que acontece en el mundo —como los átomos o el viento—, que no juega un papel directamente relevante para el sistema de comunicación. La conciencia percibe al mundo, mientras la comunicación transcurre en la oscuridad y el silencio. Por tanto, “la comunicación es totalmente dependiente de la conciencia y, al mismo tiempo, algo que la excluye totalmente, ya que la conciencia nunca es comunicación.”²⁴⁸

Es impensable que la comunicación incluya todo lo físico, lo químico y lo biológico y, por otro, dejar de considerarlo necesario para la reproducción de la comunicación. Para el proceso de *información*, para el *acto de comunicar* y para el de *entender*, queda casi todo presupuesto. Todo esto no *emerge*.

b) Lenguaje

De acuerdo a la metodología de la teoría de sistemas, se hace alusión constante a una presunta realidad, aunque ésta no sea empíricamente verificable, y por el mismo motivo, todo lo que actúa sobre la sociedad debe haber pasado el filtro de la conciencia y la posibilidad de la comunicación: un proceso muy selectivo y por lo mismo muy improbable.

Ahora bien, la conciencia está acoplada estructuralmente al lenguaje a través del lenguaje. El lenguaje es el vehículo de la conciencia, el que fija el sentido.

Aún en la comunicación sin lenguaje —afirma Luhmann—, como la que se ejerce con

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 268.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 279.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 283.

gestos, el sentido que se realiza no se realiza con la misma fuerza que cuando se usa el lenguaje. O mejor dicho, mientras los gestos no se fijen en el lenguaje, no podrán transportar el sentido. Esto es a tal grado verdad, que el lenguaje debería concebirse como una condición indispensable de la comunicación.

En conclusión, sistema psíquico y sistema social no se confunden, pero han coevolucionado, lo que supone que “las personas no pueden permanecer ni existir sin los sistemas sociales, y viceversa.”²⁴⁹ “La *comunicación* es la única operación genuinamente social, ya que es la única que presupone el que estén presentes cuando menos dos sistemas de conciencia.”²⁵⁰

Lección 12. Comunicación

La teoría de sistemas autopoieticos exige que cada sistema cuente con una operación propia, que en el caso de los sistemas sociales es la comunicación. Los sistemas sociales constan de comunicaciones y no de sistemas psíquicos o seres humanos.

La comunicación no es una transferencia de información como a veces se piensa, sino una supercoordinación de la coordinación de sus elementos, pues la comunicación es un suceso de efectos multiplicadores. La comunicación exige la intención de emitir una información y la emisión, pero sólo se verifica cuando el estímulo se ha procesado. Por tanto, “a la comunicación se llega mediante una síntesis de tres diferentes selecciones: a) la selección de la *información*, b) la selección del *acto de comunicar* y c) la selección que se realiza en el *acto de entender (o no entender) la información y el acto de comunicar.*”²⁵¹

La comunicación, sin embargo, no debe confundirse con la percepción. De acuerdo a Luhmann la percepción es un fenómeno físico, clausurado al interno de la conciencia e invisible para el sistema y para la conciencia de los demás. En este mismo sentido, la comunicación no es ni siquiera el duplicarse de una conciencia en otra, sino el entendimiento que el propio sistema realiza para reproducirse. Más que una transmisión, la comunicación es una redundancia: información que se lleva a cabo al interno de un contexto de expectativas, para luego seleccionar las aceptables dentro de una determinada banda de posibilidades.

Cada acto de comunicación permite, pues, aclarar el proceso y, aunque existan malentendidos e incomprendiones, la comunicación continuará mientras realice su autopoiesis. No se busca simplemente el consenso, como afirma Habermas, sino sólo la continuidad. Incluso debe afirmarse que la comunicación sirve para bifurcar la realidad, pues a cada propuesta informativa se crean dos versiones de respuesta: el sí y el no, y la toma de decisión subsecuente. Así, dependiendo de la alternativa que se tome, se definirá la posición de enlace para la siguiente comunicación. Lo único importante es el empalmar comunicaciones sucesivas mediante actos de entender cada vez más refinados.

En la comunicación, una vez que la información se ha procesado, las decisiones se orientan diversamente y nadie tiene necesidad de volver hasta los orígenes para aceptar o rechazar la última comunicación. Así, las elaboraciones razonables sobre las cuales se construye la cadena de comunicaciones, alcanzan un sentido de autoridad y una relativa automaticidad.

Es por ello que al observar la comunicación, descubrimos que “todo aquel que participa alguna información tiene un sentido de anticipación en la medida en que prevé si su

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 289.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 299.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 306.

comunicación será aceptada o no.”²⁵² Y para que la comunicación siga ofreciendo posibilidades, no puede ocurrir que toda información resulte rechazada. A esto se debe que tanto la retórica como los *medios simbólicos generalizados* —que son símbolos de comunicación articulados para buscar la aceptación— utilicen la comunicación para reducir las probabilidades del *no* y alcanzar más fácilmente el acuerdo. “Pero, al mismo tiempo, también son diabólicos en cuanto que, mientras realizan este objetivo, producen nuevas diferencias.”²⁵³ Así, cada problema de comunicación se resuelve al lograr ciertos consensos y al mismo tiempo producir ciertas exclusiones.

La sociedad actual, consciente de esta condición, aspira sólo a acuerdos pasajeros, de carácter pragmático, con negociaciones muy puntuales que no defienden lo que realmente se piensa o se desea. Por otra parte, con la escritura y luego con los medios, y aún más con la computadora, el concepto de comunicación se ve alterado, pues el acto de comunicar y el acto de entender son separados históricamente. Así, por ejemplo, hay una distancia entre lo que todos entienden en el ámbito en que fue escrito un texto medieval y lo que nosotros comprendemos de él. Luhmann concluye con una pregunta: ¿Cuánto más habremos de experimentar en el desacoplamiento temporal y de sentido que la computadora puede significar?, hasta el grado de que en esta nueva etapa podría incluso aventurarse la hipótesis de que la comunicación llegue a dejar de ser el proceso propio de la sociedad.

Lección 13. Doble contingencia / estructura / conflicto

a) Doble contingencia

La *doble contingencia* es el concepto con que se pretende responder a la grave pregunta: ¿cómo es posible que exista el sistema social?, sobre todo luego de que la sociología hiciese suya la duda acerca de la naturaleza social de la persona, junto con todas las consecuencias éticas y religiosas que esta tendencia implicaba, pues la naturaleza se deriva directamente del querer de Dios.

La idea del contrato social no resolvió la cuestión, pues las personas nos resistimos a la idea de que el Estado se convierta en el garante y vigilante de la conducta y relación entre las personas.

Con el concepto de *doble contingencia*, Parsons quiso indicar que hay en la relación entre las personas algo que precede a todo intento contractual, y esto es la co-dependencia; y es que la contingencia debe entenderse aquí como *dependencia de*, es decir, como aquello que no es ni necesario ni imposible, y por tanto para ser, *depende*.

“La contingencia entendida de este modo (*dependencia*) sirve de modelo para explicar la relación entre un *ego* y un *alter* que se encuentran enfrentados con sus respectivas necesidades y sus respectivas posibilidades: *alter* depende de lo que active *ego* y viceversa. *Alter* y *ego* pueden ser aquí personas o grupos: ¿cómo es posible lograr la complementariedad de las expectativas y de servicio de *ego* y *alter* y no simplemente que, por no coincidir punto por punto en sus expectativas, no puedan coordinar ningún tipo de relación social?”²⁵⁴ Para responderlo, Luhmann se distancia nuevamente de su maestro, quien supone que la solución es la orientación hacia valores comunes. En cambio, en la teoría autopoietica de sistemas, lenguaje, cultura y valores son sólo reguladores de la doble contingencia, de modo que incluso

²⁵² *Ibid.*, p. 318.

²⁵³ *Ibid.*, p. 320.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 328.

compartiendo los valores se puede caer en conflicto y, en cambio, lo esencial es que las comunicaciones cuenten con el suficiente tiempo, es decir, cuenten con las secuencias suficientes de comunicación necesarias para que los sujetos en relación entren y salgan del conflicto y alcancen una historia común de solidaridad y cooperación. El asunto no son las normativas comunes, sino las capacidades de enlace de los sistemas.

“El modelo de la *doble contingencia* está construido sobre la base de una autorreferencia circular: yo hago lo que tú quieras, cuando tú hagas lo que yo quiero. ¿Quién romperá el círculo puro de esta referencia? La respuesta es el tiempo, o aquel que, en primer lugar, actúe; el más rápido. De esta manera, lo temporal desencadena una secuencia que determinará la historia de *síes y noes* en el sistema.”²⁵⁵

b) Estructura

Los sistemas reaccionan a las irritaciones provenientes del entorno mediante una estructura, que les permite contar con la capacidad de *generalización* necesaria para no tener que responder directa y universalmente a las provocaciones del mismo entorno.

Luhmann critica a Parsons el que estas generalizaciones sean vistas sólo como una serie de acontecimientos pasados que se han convertido en rendimientos específicos de generalización para el futuro: expectativas. Encuentra atractiva la idea de Marx de que las relaciones de producción funjan con independencia del reconocimiento de los sujetos. Sin embargo, acepta que él no tiene una respuesta satisfactoria que ofrecer.

¿Qué avances supone haber realizado? En primer lugar el haber distinguido entre *operación/observación*, es decir, la operación que un sistema realiza y la observación que puede llevar a cabo el mismo sistema u otro sistema observador.

Luego, la distinción *estructura/proceso*, donde las estructuras cambian al someterse a un proceso evolutivo —el reforzamiento de una selección— y los procesos cuentan con estructuras para llevarse a cabo.

Finalmente, la distinción *estabilidad/cambio*, según la cual los sistemas pueden cambiar de estructuras en tiempos amplios o cortos en un esquema antes/después, sin necesidad de un proceso. La durabilidad no es el problema, sino la disponibilidad.

“La realidad de la estructura entonces se puede definir como la representación del entramado recursivo de la operación. La operación aferra el pasado y lo proyecta hacia el futuro, sirviéndose de una memoria que es selectiva. De esta manera, la recursividad es un momento constitutivo de la identidad de la propia operación.”²⁵⁶

Las estructuras, por tanto, son algo totalmente fluido, que le permite al sistema posibilidades de recordación y olvido, dependiendo de su necesidad operativa. En cada caso extrae algo relevante del pasado para entrever la posibilidad del futuro, pues los contenidos de sentido quedan *condensados* en las estructuras, desprendiéndose poco a poco del contexto en el que se verificaron.

c) Conflicto

Dahrendorf denuncia que en la teoría de Parsons hay una sobrevaloración del consenso, y Luhmann subraya que la distinción consenso/conflicto no es la que nos permitirá comprender y enfrentar los conflictos.

Para la teoría de sistemas, los conflictos también son sistemas, es decir, situaciones en las que los enemigos se hacen evidentes, en las que se verifica un rechazo sistemático de las

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 330.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 338.

ofertas del otro y en las que se organizan las posibilidades de enlace subsecuente bajo la dinámica de que todo lo que daña al otro me produce un beneficio. Se trata de “una versión negativa de la doble contingencia: no hago lo que quieres si tú no haces lo que quiero.”²⁵⁷

El conflicto puede ser motivado o inmotivado, pero siempre puede convertirse en un fuerte integrador, es decir, posee la capacidad para reducir las posibilidades de libertad de los sistemas relacionados, al subordinar toda acción al contexto de la rivalidad.

Los conflictos pueden subsumirse en la falta de comunicaciones, pueden ser controlados al reducir sus consecuencias destructivas o remitirse al orden al apelar al derecho. Como quiera, es claro que las sociedades complejas requieren un *acoplamiento amplio* al conflicto, para no sucumbir a sus posibilidades de desintegración.

Luhmann concluye su curso aceptando el alto nivel formal de los conceptos constitutivos de la teoría de sistemas, pero afirmando también que “una vez que uno se ha introducido en la fortificación de la teoría de sistemas no es tan fácil salir de ella”²⁵⁸. Culmina subrayando que la intención de estas lecciones ha sido la de enfrentar el pensamiento humanista y oponerse a sus tradiciones.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 344-345.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 349.

Bibliografía

Obras de Niklas Luhmann:

- Niklas Luhmann. *Confianza*, Anthropos-Universidad Iberoamericana, México, 1996.
- Niklas Luhmann. "Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives", en Diego Gambetta (ed.). *Trust: Making and Breaking of Cooperative Relations*, Blackwell, Oxford, 1988 en www.cogsci.ed.ac.uk/~rnp/papers/jcscw/trust/luhmann94-107.pdf, mayo 2009.
- Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.
- Niklas Luhmann. *La sociedad de la sociedad*, Herder-Universidad Iberoamericana, México, 2007.
- Niklas Luhmann. *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, Universidad Iberoamericana-Anthropos, México, 2005.
- Niklas Luhman, Jürgen Habermas. *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Libri, Milano, 1973.

Referencias en alemán:

- Niklas Luhmann. *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Duncker & Humblot, Berlín, 3a. ed., 1976.
- Niklas Luhmann. *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1986.
- Niklas Luhmann. *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. Ferdinand Enke, Stuttgart, 1968.
- Niklas Luhman, Jürgen Habermas. *Was leistet die Systemforschung?*, Surkamp, Frankfurt am Main, 2 volúmenes, 1971-1973.

Otros autores:

- Alain Peyrefitte. *La sociedad de la confianza*, Andrés Bello, Barcelona, 1996.
- Alasdair McIntyre. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2001.
- Ansgar Zerfass, Betteke van Ruler, Krishnamurthy Sriramesh (eds.). *Public Relations Research*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2008, en <http://books.google.com>, diciembre 2009.
- Benedicto XVI. *Caritas in veritate*, Roma, 29 de junio de 2009 en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html
- Benedicto XVI. *Spe Salvi*, Roma, 30 de noviembre de 2007 en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_sp.html
- Benedicto XVI. *Vísperas de Adviento*, 28 de noviembre de 2009 en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20091128_vespri-avvento_sp.html, febrero 2010.
- Bernard Barber. *The Logic and Limits of Trust*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1983.
- César Grinstein. "El pensamiento sistémico y la libertad", en Enrique G. Herrsecher, *Pensamiento sistémico*, Granica, Buenos Aires, 2008, pp. 237-242.
- Charles Péguy. *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, Encuentro, Madrid, 1991.
- Chris MacRae. *Comuidades de confianza, algunas historias a considerar* en

<http://www.conceptototal.com.mx>, tomado de *Community of Trust - valuation stories* en <http://www.knowledgeboard.com/cgi-bin/item.cgi?id=518>.

D. Harrison McKnight. *The Meanings of Trust*, Carlson School of Management, University of Minnesota en <http://misc.umn.edu/wpaper/wp96-04.htm>, enero 2010.

Darío Rodríguez Mansilla. “La sociología y la teoría de la sociedad” en Niklas Luhmann. *La sociedad de la sociedad*, Herder-Universidad Iberoamericana, México, 2007.

Darío Rodríguez y Javier Torres. “Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana” en *Sociologías*, año 5, No. 9, enero-junio 2003, pp. 122, en www.scielo.br/pdf/soc/n9/n9a05.pdf, julio 2009.

Donald M. McKay. *Freedom of Action in a Mechanistic Universe*, Cambridge, 1967.

Enrique G. Herrsecher. *Pensamiento sistémico*, Granica, Buenos Aires, 2008.

Fiodor M. Dostoievski. *I demoni*; Tacuini per “I demoni”, a cargo de E. Lo Gatto, Sansoni, Florencia, 1958. Versión en español: *Demonios*, Porrúa, México, 2001.

Francisco J. Varela y Humberto Maturana Romecín. *De máquinas y seres vivos*, Chile, Ed. Universitaria, 1973.

Fritz Heider. *Ding und Medium*, Kadmos Kulturverlag, Berlin, 2005.

George Spencer-Brown, *The Laws of Form*, George Allen and Unwin, Londres, 1969.

Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi. *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, Anthropos, 1996.

Helen Baxter. *Trust, Where Business Meets its Karma* en <http://www.knowledgeboard.com/item/256/2010/5/2008>, julio 2009.

Humberto Maturana Romecín. *El árbol del conocimiento*, Chile, Editorial Universitaria, 1984.

Humberto Maturana Romecín. *El sentido de lo humano*, Granica, Buenos Aires, 2008.

Jacques Derrida. *Marges de la Philosophie*, Editions Minuit, París, 1972. Versión en español: *Márgenes de la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998.

Janne Jalava en “Trust as a Decision, The Problems and Functions of Trust in Luhmannian System Theory”, University of Helsinki, *Research Reports* 1/2006.

Jerome S. Bruner et al., *Study of Thinking*, Nueva York, 1956.

John Moore. *El valor de la confianza* en <http://www.conceptototal.com.mx>, tomado de *The Value of Trust* en <http://www.knowledgeboard.com/item/262/2010/5/2008>, julio 2009.

Jorge Galindo Monteagudo. “La Teoría Sistémica de la Sociedad de Niklas Luhmann: Alcances y Límites” en Niklas Luhmann. *La sociedad de la sociedad*, Herder-Universidad Iberoamericana, México, 2007.

Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005.

Joseph Ratzinger. *Fe y futuro*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2007.

Julián Carrón. “Un hombre culto, un europeo de nuestros días, ¿puede creer, realmente creer, en la divinidad del Hijo de Dios, Jesucristo?”, Ejercicios espirituales de los universitarios de Comunión y Liberación, Rímni, diciembre 2009, Asociación Cultural Huellas, Madrid.

Luigi Giussani. *El camino a la verdad es una experiencia*, Encuentro, Madrid, 1997.

Luigi Giussani. *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid, 1998.

Luigi Giussani. “La energía de la esperanza” en *Huellas*, marzo 2009, pp. I-VIII.

Luigi Giussani. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*, Encuentro, Madrid, 1996.

Luis J. González Oquendo, “La presencia de Talcott Parsons en el trabajo teórico de Niklas Luhmann” en *Reflexión Política*, año 5, No. 10, diciembre 2003, Universidad Autónoma de Bucaramanga, Colombia en http://editorial.unab.edu.co/revistas/reflexion/pdfs/pan_510_3_c.pdf, julio 2009.

- M. Mitchell Waldrop. *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Simon & Schuster, Nueva York, 1992.
- Peter Stock. *Community, the Structure of Belonging*, Berrett-Koehler, San Francisco, 2008.
- Salvador Más Torres. “Teoría crítica y teoría de sistemas. Observaciones sobre la polémica Habermas-Luhmann”, UNED, *Anales del Seminario de Metafísica*, No. 30-1996, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid.
- Stephen M. R. Covey. *El factor confianza. El valor que lo cambia todo*, Paidós Empresa, Barcelona, 2007.
- Stephen Marsh y Mark R. Dibben. “Trust, Untrust, Distrust and Mistrust” en Peter Herrman, Valérie Issarny, Simon Shiu (eds.). *Trust Management. Third International Conference, iTrust 2005, Paris, France*, Springer, University of Dortmund, Department of Computer Science, Dortmund, 2005.
- Steven O. Kimbrough. “Foraging for Trust: Exploring Rationality and the Stag Hung Game”, *iTrust Workshop*, 25 de mayo de 2005, en <http://opim.wharton.upenn.edu/~sok/sokpapers/2005/itrust/trust-foils.pdf>, diciembre 2009.
- Stephen Toulmin. *Cosmopolis, el trasfondo de la modernidad*, Península, Barcelona, 2001.
- Ury Merry. “Building Trust as a Design Principle”, conferencia en línea, Knowledge Ecology Workgroup, 1999. Citado por Helen Baxter. *Trust, Where Business Meets its Karma* en <http://www.knowledgeboard.com/item/256/2010/5/2008>, julio 2009.
- W. Ross Ashby, *Design for a Brain*, John Wiley & Sons, Nueva York, 1954 en <http://www.archive.org/stream/designforbrain00ashb#page/n13/mode/2up>
- William Irwin, Henry Jacoby. *La Filosofía de House*, Editorial Selector, México, 2009.
- Yaneer Bar-Yam. *Dynamics of Complex Systems*, Westview Press, Nueva York, 2003.
- Yaneer Bar-Yam. *Making Things Work*, NECSI Knowledge Press, Cambridge, MA, 2004.
- Sitios Internet:
- http://www.spacetime-publishing.de/observart/pages/on_luhmann.htm, agosto 2007.
- http://es.wikipedia.org/wiki/Niklas_Luhmann, agosto 2007. ??
- Películas:
- Emmanuel Exitu. *Greater, defeating AIDS*, SOGEP, Kampala, Uganda, 2008.