

## AUTOPOIESIS EN LA TEORÍA DE SISTEMAS DE NIKLAS LUHMANN: REFLEXIONES PARA UNA REONTOLOGIZACIÓN COMUNICATIVA

*AUTOPOIESIS IN THE NIKLAS LUHMANN'S SYSTEM THEORY: REFLECTIONS FOR A  
COMMUNICATIVE REONTOLOGIZATION*

**Josep Pont Vidal**

**Universidade Federal do Pará (UFPA); josevidal@ufpa.br**

### Historia editorial

Recibido: 13-05-2016

Primera revisión: 08-09-2017

Aceptado: 08-03-2018

Publicado: 30-07-2018

### Palabras clave

Teoría sistemas  
autorreferenciales  
Autopoiesis  
Autorreferencialidad

### Resumen

La teoría de sistemas autorreferenciales de Niklas Luhmann es una teoría en constante transformación. Realizamos una reconceptualización y análisis del concepto original de autopoiesis y su adaptación, con el objetivo de analizar las posibilidades para superar sus limitaciones biológicas y que contemple posibilidades comunicativas con la existencia de una conciencia. Ello nos permitirá, en un plano explicativo del orden social, equiparar el concepto con el binomio ego/alter luhmanniano que permita presentar el equivalente funcional del concepto de la doble contingencia, como opción operacional para una ontologización de la teoría sistémica.

### Abstract

Niklas Luhmann's theory of self-referential systems is a constantly changing theory. A reconceptualization and analysis of the original concept of autopoiesis and its adaptation were considered in this study, with the objective to analyze the possibilities to overcome its biological limitations and exploring communicative possibilities with the existence of a conscience. This procedure will allow to equate the concept with the binomial Luhmannian ego/alter in an explanatory plane of the social order, and present the functional equivalent of the double contingency concept as an operational option for a systemic theory ontologization.

### Keywords

Self-referential systems  
theory  
Autopoiesis  
Self-referentiality

Pont Vidal, Josep (2018). Autopoiesis en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann: reflexiones para una reontologización comunicativa. *Athenea Digital*, 18(3), e1905. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1905>

## Introducción

El título de este trabajo nos conduce a la pregunta: ¿por qué iniciar una reflexión teórica sobre las posibilidades de una reontologización de la teoría luhmanniana? Dos respuestas adquieren relevancia para el análisis sociológico. La primera surge de la posibilidad de ampliar una reflexión a la cuestión formulada por Durkheim, Parsons y otros sociólogos: “¿Cómo es posible el orden social?” (v. Luhmann, 1980). La segunda, vinculada con la posibilidad de redescubrir “lo humano” en las ciencias sociales, después de un periodo de equipararlo en el mismo plano de “cosas y objetos” en los debates dominados por el pos-estructuralismo y el auge de los postulados creativos de la “*Network theory*”.

La teoría de sistemas autorreferenciales de Niklas Luhmann, descrita por él mismo como una teoría sociológica funcional-estructuralista, intenta responder a ambas pre-

guntas, aunque a nuestro entender de forma limitada. En sus posibilidades autorreferenciales puede ser también considerada como constructivista-sistémica, o incluso — como se ha afirmado por sus raíces conceptuales y de diálogo con la filosofía de Edmund Husserl— como “teoría fenomenológica” (Nassehi, 2008; Pignuoli, 2013). En consecuencia, es una teoría en constante reformulación, tal como el mismo Luhmann ha indicado en diversos escritos. Al proponer una lógica diferente de las teorías clásicas en torno a la observación de la realidad y la adquisición del conocimiento heurístico, posee la capacidad de desarrollar nuevas nociones que contribuyen a iniciar procesos y operaciones de autorreflexión, a partir de semánticas de los conceptos y aportaciones teóricas que operan en el plano de la autorreferencialidad. Asumir este supuesto significa aceptar con todas sus consecuencias que posee la capacidad de una reconceptualización de la comunicación luhmanniana.

La tesis de que la sociedad se basa en comunicaciones es aceptada para la mayoría de sociólogos y filósofos (Habermas, Bourdieu, Willke, Watzlawick, Sloterdijk). El hecho innovador de colocar al ser humano en la periferia de lo social ha creado resistencias y problemas metodológicos y operativos en la comunidad científica, tanto en los planos teórico como empírico. Esto se manifiesta con especial claridad en las observaciones de las organizaciones en las que es posible reconocer su propia funcionalidad sistémica y comunicativa en sus operaciones autorreferenciales, pero que, al mismo tiempo, aparecen limitaciones y problemas a la hora de focalizar los componentes esenciales que las componen y la interacción de los seres humanos. Para la obtención de una imagen clara de los problemas y comunicaciones internas, la observación de las organizaciones requiere de disciplinas auxiliares como la psicología y la gestión de los recursos humanos, auxiliadas por los supuestos de las teorías feministas. Este caso puede extenderse a las observaciones en torno a los conflictos ambientales, en el campo de la salud o de la educación, por citar tan solo algunos.

La desontologización de la sociedad, apoyada por la formulación de la idea de autopoiesis y autorreferencialidad aparece, a nuestro entender, como uno de los problemas centrales en la teoría luhmanniana<sup>1</sup>. Es evidente que el problema planteado no depende tan solo de estos conceptos, al estar todos ellos interrelacionados en su teoría. El título de este trabajo nos indica su objetivo: analizar la posibilidad de realizar una reconceptualización del concepto luhmanniano de autopoiesis, con tal de reintroducir la semántica del concepto original. Esta reconceptualización plantea la pregunta: ¿es posible asumir esta posibilidad en la teoría de sistemas de Luhmann? Su perspectiva sistémica se caracteriza también por su carácter hermético, lo cual dificulta una única

---

<sup>1</sup> Otros estudiosos indican otros problemas como en la pérdida de sentido en la descripción luhmanniana de “sentido” (Lohmann, 1987); la posibilidad de un diálogo con la fenomenología (Brejidak, Esterbauer y Rinofner-Kreidl, 2006; Schmidt, 2000); o la relación sujeto-estructuras sociales (Dockendorff, 2013),

puerta de entrada y, lo más importante, una posibilidad de aportaciones posteriores. La teoría luhmanniana se asemeja a una compleja red de metro urbana en la que todas las líneas están interrelacionadas, y en la que el usuario debe previamente definir donde entra, donde piensa llegar y en qué puntos deberá realizar el transbordo de línea para llegar a un destino (Farías y Ossandón, 2010), y en caso contrario, puede perderse indefinidamente.

Entre los estudiosos de la obra de Luhmann, son conocidas las propuestas que abogan por “despojar” su teoría de cualquier intención antropológica u ontológica. ¿Se trata de un axioma inmutable? Esta premisa no significa que esta teoría no pueda ser analizada con ópticas diferentes en sus aspectos difusos (“puntos ciegos”) y que uno de los conceptos centrales, la idea de autopoiesis, no pueda ser objeto de otra semántica, o de una nueva perspectiva de diálogo<sup>2</sup>. Luhmann tomó prestado el concepto de autopoiesis de los neurobiólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Valera, adaptándolo a la teoría funcional sistémica<sup>3</sup>. Esta operación sirvió para que se ampliara la especificidad de los aspectos de las operaciones autorreferenciales de los sistemas. Entre sus seguidores (heretorodoxos y no) sigue siendo un tema en constante debate la posibilidad de su reconceptualización, con el objetivo de profundizar en algunos aspectos y de recomponer otros. Estudiosos ya apuntan que esta teoría puede “ser sometida a un proceso de ‘desmonte y recombinación’ (*Auflösung und Rekombination*) que lleve a una reformulación de la teoría de la sociedad” (Dutra y Bachur, 2013, p. 9) y que no existe una única teoría sistémica “sino deferentes implicaciones y desarrollos” (Pont, 2016, 2015; Tröndle, 2010).

La hipótesis que guía este trabajo se resume en que el concepto original de autopoiesis —elaborado por los neurobiólogos Humberto Maturana y Francisco Valera (1980)—, al ser adoptado e introducido en la teoría de sistemas autorreferenciales de Luhmann, fue desligado de su semántica biológica, pero también de la cognitiva, y con ello, su capacidad de contemplar una posible ontologización. Así, se transformó en una operación técnica del sistema. Proponemos una reconceptualización sobre el concepto con el *self*, que permita atribuirle una similitud con el plano del binomio de *ego/alter* luhmanniano. La idea de proponer una reflexión sobre la posibilidad de ontologizar el concepto de autopoiesis en la teoría luhmanniana requiere, a nuestro entender, necesariamente unos pasos. Primero, del concepto original de Maturana y Valera; segundo, del análisis de la transformación y adaptación del concepto en la teoría de sistemas de Luhmann.

<sup>2</sup> Son muchas las publicaciones que se refieren a la autopoiesis. Por citar tan solo algunas recientes: (Hermes y Bakken, 2003; Kron, 2014; Pont, 2016; Rodríguez y Nafarrate, 2003; Stüwe, 2010; Urrestarazu, 2014; Wollnik, 1994).

<sup>3</sup> Esta decisión no estuvo libre de polémica con Humberto Maturana, el cual descalificó dicha operación.

## Metodología

---

Iniciar un proceso de lectura desde la perspectiva que proponemos requiere, en primer lugar, exponer la forma en que se realizará, puesto que en la visión de la arquitectura conceptual luhmanniana no es posible introducir ningún otro concepto sin una descripción de la autorreferencialidad conceptual y comunicativa. A ello hay que añadir la dificultad sobre la imposibilidad de realizar ninguna observación en la teoría de sistemas de Luhmann sin una autorreferencia previa. Los límites de un artículo de este tipo no permiten entrar en un debate sistemático de su *frame* teórico, por lo que lo hemos restringido a dos ideas que consideramos vinculadas a la contrastación sustantiva de la hipótesis que presentamos: la transformación de la autopoiesis en la teoría luhmanniana y el nexa con la paradoja de la doble contingencia.

En base a las premisas y la hipótesis central de este escrito, nos proponemos explorar las cuestiones siguientes: Primero, analizar las aportaciones del concepto original de autopoiesis formulado por los neuro-científicos Humberto Maturana y Francisco Valera en la dirección de su propuesta de una conciencia cognitiva. Segundo, seguir el paso de alejamiento del proceso bioquímico de este concepto y su transformación y adaptación en la teoría de sistemas sociales de Luhmann. Tercero, indagar las posibilidades que la autopoiesis y de interconexión con la idea del *self* y el esquema *ego/alter* luhmanniano. Este proceso nos permitirá identificar y analizar las posibilidades de la idea de doble contingencia que posibilite una comunicación operativa entre el sistema conciencia y el sistema psíquico.

El escrito se organiza en dos partes. En la primera parte, describimos en forma sintetizada el concepto de autopoiesis, básicamente, según la descripción de Maturana. En la segunda, focalizamos la recepción del concepto en la construcción de la teoría de Luhmann, limitando el diálogo con su teoría de la doble contingencia.

## La autopoiesis biológica: Maturana y Valera

---

La teoría autopoietica surge del neurobiólogo chileno Humberto Maturana y del biólogo y neurocientífico Francisco Valera. Propuesta en 1971 con la denominación “biología de la cognición”, fue elaborada para designar la organización de los sistemas vivos. Se trata de un método de observación social y significa la capacidad de producirse a sí mismo, o también es la condición de existencia de los seres vivos en la continua autoproducción de sí mismos (Maturana y Valera, 1998; 1980; 1984). Con las publicaciones de ambos, se produjo un distanciamiento entre ambos científicos, al mantener Valera (2000; 1999) el contenido del concepto biológico original, mientras que Maturana (1998; 2004;

2009) realizó un giro sociológico, otorgándole un sentido más humanístico al concepto original.

Para estos investigadores existen tres formas de vida y de órdenes de sistemas autorreferenciales: la célula (*primer orden*), el sistema pluricelular (*segundo orden*), y el sistema nervioso central (*tercer orden*), este último permite las interacciones sociales entre los seres vivos y las comunicaciones. Con esta descripción biológica, intentaron establecer una teoría sobre las relaciones humanas en las que se incluyen aspectos complejos como la ética, la política y el conflicto. Aportaciones posteriores (Lipton, 2007) mantienen esta tesis al referirse a la lucha por la sobrevivencia como “fuerza básica” de la evolución, cuyo fundamento se basa en una “interacción cooperativa entre organismos y medio ambiente” (Lipton, 2007, p. 52, traducción propia).

En los sistemas autopoieticos de *tercer orden*, Maturana y Valera mantuvieron la idea de que están dotados de un sistema nervioso central que pauta las interacciones sociales. Esta nueva aportación epistemológica se enmarca entre las ideas procedentes del representacionismo y de solipsismo. Para el *representacionismo* el mundo se considera en los aspectos materiales que lo componen y los seres humanos que lo habitan como algo predefinido, y que el sujeto se limita a representarlo. El *solipsismo* es una teoría que ignora la existencia material del mundo. En la perspectiva biológica se trata de una creación de cada observador y se centra, según Varela, en las conexiones neuronales de las células y en los procesos internos de ellas. Esta postura radical biológica sería la causa del posterior distanciamiento entre Maturana y Valera.

El término de autopoiesis ofrece una salida para la superación de los obstáculos de las ciencias cognitivas, al ofrecer una respuesta a la intencionalidad imperante. Valera definió un sistema autopoietico como: “aquel que continuamente produce los componentes que la especifican al tiempo que lo realizan (el sistema) como unidad concreta en el espacio y el tiempo, haciendo posible la propia red de producción de componentes” (Valera, 2000, p. 2). Aquí matizó que la autopoiesis de los sistemas vivos posee una identidad, puesto que el concepto: “pretende capturar los mecanismos o procesos que generan la identidad de lo vivo (...) frente a lo no-vivo” (Valera, 2000, p. 3). A pesar de esta aclaración que nos permite entrar en la cuestión epistemológica sobre la naturaleza de la identidad de los sujetos, sigue teniendo un claro sesgo biológico.

La idea de Valera de la teoría autopoietica de los sistemas psíquicos partió de tres premisas teóricas. La primera, se refiere a considerar los seres vivos como "sistemas determinados estructuralmente". Todo lo cuanto ocurre en ellos está determinado por los cambios estructurales autogenerados o desencadenados en su interacción con el

entorno, pero siempre en condiciones de autonomía. La segunda, se refiere al cambio estructural que tiene lugar como resultado de la dinámica interna del sistema vivo, pero también como una transformación desencadenada por la interacción del sistema con el entorno, el cual está también en continuo cambio y transformación. Por último, la conservación de la organización autopoietica constituye la prerrogativa y condición que permite a los seres vivos mantenerse vigentes. Los cambios que pueda experimentar la estructura del sistema, no inciden en modificar su identidad de clase, siempre y cuando se mantenga el tipo de organización. Los *sistemas autorreferenciales* o *autopoieticos* son definidos como elementos que no dependen de sus condicionantes químicos, sino que han obtenido una autonomía.

El sentido de autopoiesis dado por estos investigadores expone la idea, aunque como analogía, que las personas son como máquinas en cuanto a su relación con el entorno, en lo que denominan “determinación estructural”, de tal forma que los organismos vivos se constituyen en sistemas autopoieticos. Estos sistemas están cerrados, puesto que no admiten instrucciones incondicionales del medio. Con esta operación, admiten la existencia ontológica de la identidad, aunque excluyen su sentido histórico y de la capacidad de pensamiento propiamente humano. Valera restringió autopoiesis a una definición técnica de los seres vivos. En escritos posteriores, la definición comporta problemas a la hora de su aplicación sociológica, al aparecer contradicciones en el sentido de no diferenciar seres vivos de seres humanos, que puede ser debido a las constatadas “inexactitudes filosóficas del autor” (Ojeda, 2001). Estas contradicciones se manifiestan al entender los sistemas autopoieticos como “recursivamente cerrados” u “operativamente clausurados”, es decir, sin *inputs* ni *outputs*, de tal forma que se determina tan solo una unidad estructurada de la red autopoietica. Significa también que estos se definen mediante operaciones que producen y reproducen los sistemas. La clausura dirige a los sistemas a un *cierre operacional* de estos sistemas frente a la implementación, por ejemplo, de una nueva tecnología. Con la premisa de la clausura, el sistema únicamente reacciona a las operaciones internas tales como su aplicación, evaluación, participación, perfeccionamiento o control, que, a su vez, dan lugar a otras operaciones dentro de los límites del sistema.

### La humanización autopoietica de Maturana

En publicaciones posteriores Maturana, como en *Del Ser al Hacer* (2010), expuso unas reflexiones sobre la naturaleza biológica humana. Para el neurobiólogo, la existencia humana se basa en el: “ser biológico (...) como fundamento del fluir de nuestro vivir” (Maturana, 2010, p. 12). Si bien reconoció la existencia de seres humanos, estos se reducen a seres vivos (Maturana, 1998; 2009). La reducción biológica excluye de forma

radical cualquier tipo de dimensión espiritual de su existencia trascendental (en el sentido dado por los filósofos Rudolf Steiner y Max Scheler). También excluye la existencia de un proceso de socialización que posibilite una conciencia socialmente construida (producto y productora de las estructuras) según la hipótesis de su existencia presentada por el interaccionismo simbólico de Peter Berger y Thomas Luckmann (2010). La consecuencia es que también se distancia de la existencia de una conciencia en dialéctica con la sociedad (Mead, 1972, 1982). Por el contrario, se trata de una matriz puramente biológica, exenta de cualquier referencia humanista u ontológica. Los seres humanos aparecen como seres vivos que “vivimos en su presente”, con referencia a un existencialismo exclusivamente de inspiración biológica. Sin embargo Maturana, en otros escritos, como *De máquinas y seres vivos, autopoiesis de la organización de lo vivo* (Maturana y Varela, 1997) argumentó una conceptualización contradictoria con otras publicaciones anteriores suyas, o al menos que genera confusión, al afirmar que: “el ligar la autopoiesis como una opción epistemológica más allá de la vida celular, al operar del sistema nervioso y de los fundamentos de la comunicación humana, es claramente fructífero”. En este punto, es preciso realizar algunas observaciones respecto a la aparente utilización de la fenomenología existencial de Maturana y la neuro-fenomenología de Valera.

La primera hace referencia a la matriz biológica. Ésta no se limita al sistema de la estructura del sistema nervioso del ser biológico (seres vivos). En la comprensión interaccionista los seres humanos existen: “como parte integral de una matriz relacional y operacional que surge con nuestro vivir”, y “como ámbito de ser y de explicar nuestro hacer y nuestro vivir” (Berger y Luckmann, 2010, p. 12). Mientras que Berger y Luckmann asumieron como presupuesto al sujeto intencional con capacidad de pensamiento moldeada por la interacción social, la premisa inicial de Maturana se distancia de este proceso. Para él, esta premisa inicial es que todos los seres vivos (seres humanos y animales) se diferencian en su matriz operacional y la dimensión del hacer como características del ser humano. El ser humano adquiere una diferenciación a partir de la existencia de sus relaciones reflexivas. Las relaciones lingüísticas posibilitan estas relaciones, en las que se experimentan los “mundos en que viven” otros seres biológicos (seres humanos y animales) y, a partir de estos, podemos construir un sentido de su existencia para nosotros. Este cambio cualitativo teórico en su obra, en el que diferencia los seres vivos en general del ser humano caracterizado por su capacidad lingüística, permite en cierta forma observar una aproximación al concepto de “mundo de vida” dado por Jürgen Habermas (1981).

Una segunda observación proviene de la experiencia, en concreto de la idea fenomenológica del sujeto que propuso Martin Heidegger. El filósofo se replantea la pre-

gunta metafísica del “ser” y el “sentido del ser”, en el que el hombre es el ser abierto, su propio ser, y su experiencia, una relación de co-pertenencia con él mismo, aunque en relación con el mundo. La lógica biológica de Maturana ignoró el historicismo, aunque sí posee una connotación fenomenológica. La experiencia vital a través de la intersubjetividad es puesta entre comillas por Maturana, al no existir ninguna garantía de que realmente existe, o se trata simplemente de una construcción subjetiva imaginaria. Tan solo la comparación con otras experiencias similares nos podrá ayudar a distinguir el fenómeno como una percepción o una ilusión.

Para lograr una respuesta satisfactoria a la contradicción, Maturana y Valera coincidieron en el término de *enacción*, para explicar la interacción entre sujetos vivos conscientes. El término no es nuevo, sino que se inspira en la fenomenología de Heidegger, Merleau-Ponty y más tarde en el estructuralismo de Foucault. En la adaptación a los sistemas sociales que realiza Luhmann, un sistema autopoietico produce los elementos que lo componen con la ayuda de los propios elementos que lo componen. Se trata de una condición para su producción autorreferencial. La condición de la existencia de capacidad de conexión de un elemento del sistema autopoietico es básica para su mantenimiento. El elemento tan solo podrá desarrollarse si posee un significado para sí mismo, además de tener la capacidad de poseer también un *sentido*. El concepto luhmanniano de *sentido* —descrito como la “identidad constituida con sentido”—, constituye, a nuestro entender, uno de los puntos débiles de su teoría, puesto que en el marco de la complejidad y la contingencia, no consigue clarificar satisfactoriamente las relaciones entre *sentido* y *sistema*. Para Luhmann *sentido* adquiere una posición derivada de la identidad, estableciéndose una “relación de sentido” tanto en los sistemas psíquicos como en los sociales.

En base a la explicación biológica de la existencia humana, surgen una cuestión relevante: ¿Cómo se puede superar la matriz biológica hacia una comprensión que contemple el ser humano comunicativo? Para intentar responderla deberemos en primer lugar, clarificar —en el plano teórico— a qué tipo de comunicación nos referimos, para, en un segundo momento, entrar en el debate sobre la existencia ontológica del sujeto.

### Matriz biológica de la existencia humana y el observador

Para Maturana el observador es “la medida de las cosas” (Maturana, 2010, p. 13). Es alguien que distingue algo, “incluso” la propia persona, como si fuera separable de ella. Es necesario explicar esta experiencia. En el concepto de la “matriz biológica de la existencia humana” explica su significado. Para Maturana, el observador, como ser vivo, es el punto de partida de su pensar y, por lo tanto, la medida de las cosas: “todo lo que hablamos surge en las coordinaciones de las coordinaciones de hacer y emo-

ciones en nuestro operar en nuestro convivir en el *lenguajear*” (Maturana, 2010, p. 13). Al entenderlo como una serie de configuraciones relacionales y operacionales, distínguese entre el operar como observadores y el convivir. La vivencia con otros seres humanos se produce con configuraciones relacionales y operacionales que ocurren en nuestro convivir, mediante las cuales se produce también la transformación individual. Esta transformación tendrá consecuencias en las matrices relacionales cambiantes que muestran el fluir de otros seres. El observador percibe este fenómeno a partir de distinciones, tanto en el momento de la distinción (la trama de relaciones), como la distinción de la trama de relaciones de la circunstancia surgida. Sin embargo, la transformación continua del ser humano no depende, para Maturana, de ninguna hipótesis ontológica —la naturaleza del ser “en cuanto ser”— con una naturaleza común inherente a todos los seres humanos, sino de una matriz puramente biológica de la existencia humana. En este punto abandona cualquier pretensión trascendente.

Para la observación, el mundo no existe al estar configurado por el observador. Llegar a este radicalismo construccionista (que se asemeja a un cierto soliptismo epistemológico) significa que tiene efectos en establecer también dudas respecto a la existencia de otras personas, y que estas en realidad no sean más que productos de la fantasía subjetiva. Sin embargo, Maturana especifica que su intención no es dirigirse a un soliptismo radical, sino hacia una postura “intermedia” en la teoría del conocimiento. Esta es una consecuencia entendida de forma equivocada de su propuesta teórica. El hecho de estar conversando con otra persona significa que la experiencia es tan solo el punto de vista de una de ellas. El hecho de estar más de una persona conversando significa compartir la experiencia por medio del lenguaje. La existencia del sujeto puede ser pues una ilusión o una realidad. En otras palabras, se trata de una derivación recursiva circular, aunque no necesariamente con supuestos ontológicos. La existencia de varias personas aparece de nuevo como una ilusión subjetiva, y por lo tanto solipartista. Definir toda relación como una ilusión, necesita apoyarse en un referente, y para Maturana este referente es la experiencia.

## Autopoiesis en Niklas Luhmann

---

La aplicación del concepto de autopoiesis en la explicación de los fenómenos sociales de la teoría luhmanniana fue a partir de la publicación *Autopoiesis, Handlung und kommunikative Vertändigung* (Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo) en el año 1982. Con la introducción del concepto en la teoría de sistemas autorreferenciales se desencadenó un debate entre Luhmann, Maturana y Valera, al intentar adaptar y aplicar el concepto biológico de autopoiesis a los sistemas sociales. Mientras que un sistema autopoietico hace que un ser vivo sea un ser vivo, un sistema social no puede ser visto de la

misma manera al surgir de la convivencia de los seres vivos que lo originaron. En esta descripción no se contemplan aspectos ontológicos y antropológicos, de tal forma que las personas quedan relegadas en el entorno del sistema y sus acciones colectivas aparecen como “irritaciones” al sistema.

La descripción de autopoiesis dada por Valera (2000) difiere de la posterior lectura y adaptación a los sistemas sociales que Luhmann realizó y que fue la causa de un profundo enfrentamiento entre ambos. Mientras que Valera incluyó como fundamental la idea de la autoproducción de los elementos y la unidad espacio-tiempo, para Luhmann esta unidad se limita al sistema social. Su perspectiva aporta sutiles —aunque centrales— diferencias en los conceptos de autorreferencialidad y autopoiesis, al ser a menudo utilizadas de forma discriminada, por lo que es necesario realizar algunas aclaraciones<sup>4</sup>. En la concepción de la autopoiesis de Luhmann se identifican “fronteras” y problemas epistemológicos, tanto en lo que se refiere a las operaciones del sistema como al mismo concepto. Se considera que su origen cibernético es inspirado en la biología con la intención de reconstruir “una máquina en autoconstrucción” para liberarla de su connotación “vitalista y finalística” (Bühl, 1987, p. 227). Otras fronteras han sido constatadas en la radical “desontologización de la sociopoiesis” (Gibert, 2005).

Para Luhmann, la autopoiesis significó que la determinación del siguiente estado del sistema se da a partir de la estructuración que alcanzó en la operación anterior. Su premisa atribuye a la autorreferencialidad la formación de las propias estructuras, mientras que a la autopoiesis le atribuye todo lo que tiene lugar en el sistema. Aquí se limitó a la descripción dada por Maturana de seres vivos, limitándola a una autopoiesis de comunicaciones, descartando cualquier intención de inclusión de la subjetividad tal y como Maturana previno. La autorreferencialidad focaliza la operación de formación de estructuras internas en los sistemas, como es el caso de la burocracia en el sistema administrativo. La autopoiesis, además de incluir esta operación, incluye también el acoplamiento con el entorno y, a su vez, las comunicaciones con otros sistemas (subsistemas) y el entorno.

Los sistemas aparecen como operacionalmente cerrados, o sea, capaces de producir por sí mismos los elementos y estructuras propias. Maturana y Valera ilustraron la idea en una célula viva y en su clausura operacional. Al tratarse de la operación de una célula clausurada, no le permite importar estructuras externas, sino producir sus propias estructuras mediante operaciones internas propias. Esta operación abre la posibilidad de producir cambios estructurales propios internos, prescindiéndose de las con-

---

<sup>4</sup> Para Javier Torres Nafarrate (1998, p. 21), la autorreferencia: “alude directamente a la formación de las propias estructuras en el sistema”, mientras que la autopoiesis: “hace referencia a todo lo que acontece en el sistema como operación (lo cual incluye también las estructuras)”.

diciones de causalidad, como sería el caso de las causas y efectos propios de los sistemas abiertos.

En base a esta idea de pensamiento, un sistema autorreferencial (como puede ser la administración pública) es un sistema autopoietico que puede operar cerrado o sometido a la clausura operacional con capacidad de autocreación de sus propias estructuras. Estas operan de forma interna con concursos, planos de carrera y ascensos, disposiciones y normas, etc. En definitiva, el sistema autopoietico produce los elementos que lo componen con la ayuda de estos mismos elementos que lo componen, como una condición para su producción autorreferencial. La existencia de capacidad de interconexión (y operación) entre un elemento con otro es una condición básica para su mantenimiento, aunque es necesario precisar que el elemento tan solo podrá seguir desarrollándose si posee un *sentido* y un significado para sí mismo.

La interconexión entre subsistemas mediante la evolución, comunicación y diferenciación tan solo es posible si se limita por medio de códigos binarios, cuya finalidad es simplificar la complejidad y permitir su operacionalidad. No solo se limitan a determinar el grado de diferenciación sistémica, sino también al mantenimiento de la autopoiesis. ¿Puede un sistema tomar decisiones por sí solo sin que exista una comunicación entre el sistema de conciencia y el sentido del sistema?

Para responder esta pregunta, Luhmann recurrió a la fenomenología de Husserl, aunque renuncia a su trascendentalidad: el doble sentido de toda vivencia intencional noética e noemática (o en el sentido del “yo” unificado y coherente con el significado representado por el constructivismo social). La pregunta inicial —¿puede un sistema autorreferencial operar sin una referencia comunicativa con el sistema de conciencia y que otorgue un sentido a sus operaciones?— para Luhmann no significa un obstáculo, sino que propone algunos requisitos como la “capacidad de controlar” la producción, la “distintividad” del sistema autopoietico, y el “ser capaz” de manejar de algún modo esta complejidad, dado que cada sistema “sigue” sus propias distinciones. Destacó que el sistema autopoietico se refiere a sistemas operativamente cerrados, o sea, que se extienden al plano de operaciones elementales y cuya consecuencia lógica es que la conciencia no puede pensar con pensamientos propios dentro de otra conciencia. Esto resulta evidente. ¿Qué impide que la conciencia, entendida y autoorganizada por un *self* en el plano estructural de sus operaciones, no pueda comunicarse con otra conciencia mediante el lenguaje? En este plano de análisis planteamos que la otra conciencia puede ser entendida también como *alter* de un a conciencia propia. Una descripción del concepto de doble contingencia puede ofrecer una visualización a la paradoja presentada.

## Doble contingencia en Luhmann

La idea original de doble contingencia sobre la constitución de una complementariedad entre expectativas fue formulada por Talcott Parsons. El concepto hace posible la interacción entre los actores y sirve de modelo para explicar en un plano simbólico la relación entre el *ego* y un *alter*, aunque contrapuestos en cuanto sus posibilidades. Para Parsons el lenguaje, los valores y las normas sirven de reguladores que posibilitan la doble contingencia, y como consecuencia, la sociedad.

Luhmann se alejó de esta explicación por diversos motivos. Por un lado, puesto que el problema surge al intentar trasladar esta idea de la acción social a la interacción individual, la incapacidad de clarificar cómo se manifiesta en la vida cotidiana. Por otro, cuestiona los presupuestos iniciales de Parsons que explican la doble contingencia (*Doppelte Kontingenz*) (Luhmann, 1981; 1990; 2009) y el orden social presupuesto estructuralista (Luhmann, 1984, p. 37-55). La explicación sobre el origen y necesidad del contrato social como presupuesto para la doble contingencia es “totalmente ilusorio” al no existir datos empíricos que sustenten la hipótesis (Luhmann, 2009, pp. 317-319). Sin embargo, reconoció a Parsons su aportación al servir para responder en parte a la cuestión básica ¿Cómo es posible el orden social? Para Luhmann no es convincente la suposición parsoniana que aborda el problema solo desde un aspecto de la interacción, que presupone que el otro (*alter ego*) sea él mismo y que, en este caso, se trataría de un sujeto (*ego*). Las expectativas tienen que realizarse antes de que se cumplan. Para desarrollar su idea, Luhmann utilizó la diferenciación *ego* y *alter* como una unidad de referencia abstracta, en la que la aparición de personas se realiza de forma no voluntaria. Aleja al *ego* y *alter* de su dimensión subjetiva y los sitúa en el binomio social. Con ello, el *ego* corresponde a la *dimensión social*, siendo inseparable de su *alter*. No puede existir pues un *ego* sin tener también una referencia a un *alter*, a la vez que el *alter* es un *alter ego*.

El plano de la dimensión social se corresponde con la identificación social, con la que supuestamente el *ego* y el *alter* “se personalizan” —según Luhmann— o se identifican con algunos sistemas sociales. Reconoció que no existe una vivencia sin acción, como tampoco existe un *ego* sin referencia a un *alter*. La esquematización se refiere al papel de los interlocutores al utilizar ambas perspectivas, la del *ego* y la del *alter*, y el poder decidir cuál es la perspectiva que se toma por referencia. El *ego* comprende la conducta del *alter* como comunicación, por lo que le concede aceptar esta distancia y debe poder esperar lo que se espera de él, con el objetivo de poder orientar su propia expectativa y su conducta a las expectativas del otro. Antes de seguir conviene aclarar la definición de “expectativa”.

Las expectativas tienen que aparecer antes de que sean esperadas. En la diferenciación abstracta luhmanniana entre el *ego* y el *alter* son las referencias de la formación de expectativas. *Ego* y *alter* son solo dos personas y solo puntos de vista. En este caso no es la persona del sentido físico clásico a la que está dirigida la posibilidad, sino a la abstracción. En el instante en que tiene lugar el encuentro entre el *ego* y el *alter* surge la posibilidad de que se establezca una relación de confianza.

El individuo espera, de esta forma, que las expectativas condicionadas por el otro puedan mantener su propia opinión y así no tener que tolerar una conducta determinada que se oponga a sus propias expectativas respecto a sí mismo o a los demás. Se crea un nivel de “expectativa reflexiva”, es decir, una sensibilidad y un problema de control para evitar conductas que frustran sus expectativas, a la vez que corrige conductas de cara al futuro. El patrón de interpenetración es válido para también el *alter ego*. Tanto para el *alter* como para el *ego* existe pues una doble contingencia, ya que lo que puede dañar al *alter* es considerado por el *ego* como una ventaja, que a su vez vale también para el *alter*. La configuración de este binomio nos remite la posibilidad de transportarlo en la idea de *doble contingencia* luhmanniana.

Luhmann mantuvo en su obra posiciones poco claras e incluso contradictorias al respecto. En la lógica autorreferencial *alter* y *ego* pueden ser un “participante individual” (Luhmann, 1984, p. 411) o “personas o grupos” (Luhmann, 2011, p. 318) con base en la pregunta común central: ¿cómo es posible obtener la complementariedad de las expectativas entre el *ego* y el *alter*? Luhmann respondió a estas cuestiones relativas al circuito — que se crea en la doble contingencia (o del tercer componente de Parsons)—, en el que descartó la mediación con la introducción de una dimensión social y propone simplemente que coincidan simultáneamente el *ego* y el *alter*. Con la comunicación se desencadena una reacción que coloca al otro en situación de aceptación o no. En caso de la no aceptación, en un nivel sistémico surgen los conflictos entre los sistemas. En una perspectiva sistémica autorreferencial, Luhmann recurre a la introducción de los conceptos de codificación y comunicación.

Luhmann reconoció la existencia de un individuo consciente de su identidad en la que la comunicación entre el *ego* y el *alter ego* es equiparada a la dimensión social. La dimensión social significa reconocer que la conciencia se comunica también con base en una doble diferenciación empíricamente demostrable entre la constelación *ego/alter ego*. Esta dimensión recupera la noción de Maturana y Valera del individuo en el que el cerebro promueve las comunicaciones en un nivel neuropsicológico.

## Equivalencias del *self*

La definición luhmanniana de *ego* y *alter ego* nos permite recuperar la noción del concepto interaccionista del *self*. Debemos aclarar que el *self*, tal y como lo definen representantes del interaccionismo como Charles Cooley (1902/1964) y Herbert Blumer (1969), es un proceso y no una cosa. Ayuda a actuar.

Veamos sus puntos de partida. En esta perspectiva interaccionista, Blumer definió que el *self*: “es un estado de una persona en el que emprende un proceso de comunicación consigo misma” (Blumer, 1969, p. 543, traducción propia). Para él, se trata de un tipo de comunicación en la que el *alter* puede observar el *ego* en sus significados y direcciones de acción. Este entendimiento nos permite transportar la relación *ego* y *alter* al plano de la teoría de la doble contingencia, al adquirir el significado en que el *ego* y el *alter* construyen el mundo social. Se plantean dos perspectivas diferentes que se refieren al *ego* y al *alter*. La primera, al tratarse de una contingencia social, el *ego*, en el sistema conciencia, puede ser equivalente a las atribuciones del *self* interaccionista, propuesto inicialmente por Charles Cooley (*self espectacular*). La segunda, el *self* de Herbert Mead (1972; 1982).

La interacción en la doble perspectiva entre el *alter* y el *ego* puede equivaler a la idea del concepto de *self*. El sentimiento que un sujeto tiene de su *self* (*espectacular*) está: “determinado por una actitud hacia los atributos en otra mente” (Cooley, 1902/1964, p. 169, traducción propia). Permite que el sujeto posea y tenga la capacidad de imaginar cómo son nuestras actitudes desde otra mente. En otras palabras, es la capacidad de vernos a nosotros mismos como si observáramos un objeto social. Este *self* puede descomponerse en tres elementos: 1) cómo aparecemos antes los demás; 2) qué imaginamos que opinan los otros sobre nosotros; 3) el desarrollo de un sentimiento respecto a nuestro *self*. la concepción del *self* para Mead es Similar: “un ser humano puede ser un objeto de su propia acción”, y que: “actúa hacia sí mismo y que guía sus acciones hacia los otros” (Mead, 1972, p. 12).

El *self* de Goffmann se despersonaliza para su análisis —“nos desprendemos de su poseedor”— atribuyendo un significado comunicativo (producto interacción). Esta operación permite al *alter* colocarse en el lugar del *ego* y viceversa, permitiendo la comprensión mutua de las expectativas. En el ámbito de la cotidianeidad, significa la capacidad del individuo de comprender y colocarse en el lugar del otro en situaciones diferentes, con base en una pregunta que podría ser: ¿Cómo puede sentirse una mujer con expectativas de autorrealización en un contexto hegemónico dominado por relaciones de poder patriarcales?

En las definiciones del *self* es posible destacar dos aspectos significativos: el sentido de la doble contingencia y autopoiesis. En la definición de los interaccionistas, sobresalen coincidencias y atribuciones similares al *ego* y al *alter*, atribuidos por el concepto de doble contingencia de Luhmann. Para el sociólogo, se trató de la doble contingencia desde la perspectiva del *alter*, que a su vez es el mismo *ego*, aunque con la capacidad de observar al ego. Ambos, *alter* y *ego* asumen una operación autopoietica al crear sus propias estructuras de observación.

La descripción expuesta nos permite proponer que la constelación *alter ego/alter ego* asuma en sus operaciones autorreferenciales de la conciencia como sistema autopoietico. Aunque las imágenes iniciales de la conciencia *ego/alter ego* se trasponen en otra personalidad “oculta” psicológicamente del mismo sujeto pero conformada transcendentamente. A esta dimensión la denominamos “dimensión espiritual” y se fundamenta en los postulados fenomenológicos de Husserl, equiparó a la conjunción del lenguaje.

## Comunicaciones del sistema de conciencia

¿Cómo se establece la conexión entre la comunicación y el sistema de conciencia? La conciencia opera autorreferencialmente en base a unidades lingüísticas que permiten que el sistema psíquico pueda establecer una relación objetiva con los sistemas sociales y una relación intersubjetiva con otros sistemas psíquicos (Pont, 2016, 2017). Con la operación de autorreferencia semántica y lingüística, el lenguaje puede surgir del sistema psíquico capaz de ofrecer significados no restringidos en el *alter*. La operación pone de manifiesto la autorreferencialidad del lenguaje, ya sea sobre el propio lenguaje (la comunicación) o sobre los propios sistemas psíquicos y la interacción.

En las condiciones de doble contingencia, la comunicación no puede organizarse o actuar como un diálogo interior. Para Luhmann no es posible la existencia de una relación entre conciencias diferentes, ya que es la comunicación y no la acción el punto de observación de lo social. En este plano organizativo, el *alter* aparece como constituyente del *ego*, ya que no se trata de expectativas complementarias (entre dos actores), sino de expectativas que pueden ser complementarias. En las condiciones operacionales autorreferenciales el *alter* se relaciona con su *alter*, operación que permite transformarse en un *ego* del propio *alter*, mientras que en la conciencia el *alter* actúa referencialmente como *ego*.

La comunicación de la conciencia está relacionada con la noción de *doble contingencia* que descarta la existencia de sujetos comunicantes. Los sistemas sociales se generan solo porque ambos interlocutores experimentan la *doble contingencia*, entendida como un proceso de comunicación que solo es posible a través de la “interpenetración” mutua. La

interpenetración, a su vez, hace visible la *doble contingencia* y debe ser aceptada de forma limitada tan solo para la descripción. De esta forma evita la naturaleza comunicativa del sistema psíquico o subjetivo y elude la respuesta sobre la naturaleza del hombre y a la subjetividad de la conciencia. Por este motivo, la subjetividad no puede ser confundida con la noción fenomenológica de “intersubjetividad”.

En la idea que guía este escrito, la inclusión de las nociones de reflexividad y la conciencia aportan el sentido subjetivo y autopoietico de comunicación en sus operaciones. Asumir estas ideas significa presuponer la existencia de una conciencia que produce sus estructuras y operaciones a través del lenguaje que se comunica con otras conciencias y que estas relaciones mantienen una interpenetración doble (abierta y cerrada) con el entorno. Al atribuir y considerar el lenguaje como un sistema de comunicación estructurado, la contingencia es entendida como la matriz que engendra el ser y el sujeto. La importancia que otorgamos aquí al lenguaje nos acerca en cierta forma al estructuralismo psicológico de Lacan, en el que el ser y el sujeto provienen del lenguaje.

### Las operaciones del sistema

Siguiendo la línea argumentativa de este trabajo, las operaciones entre el sistema psíquico y la conciencia se realizan por medio de la diferenciación, es decir, por la distinción entre el sistema conciencia y su entorno, aunque como veremos produce sus propias paradojas. La operación se realiza a través de comunicaciones en las que la conciencia asume diversas informaciones del entorno. El sistema de conciencia, como los otros tipos de sistemas, se observa como operación propia, por lo que sus operaciones deben ser observadas de manera empírica de segundo orden. Esta operación nos permite formular cuestiones relativas a los motivos de los actores. La comunicación debe ser entendida como una observación, por lo que no existe separación entre comunicación y el lenguaje emitido por el sujeto. La paradoja surge al aceptar que la operación de “participación en la comunicación” se trata de una participación efectiva del sistema de conciencia en el lenguaje, cuando en realidad solo el pensamiento podría tratarse como una operación que produce sus propias estructuras.

Luhmann reconoció la existencia de un sujeto pensante, y “el acto de comunicar presupone asimismo ciertamente una percepción y, con ello, la conciencia” (Luhmann, 1984, p. 20). El asumir que los sistemas psíquicos procesan más información de la que pueden ofrecer induce a pensar que el proceso del sistema conciencia es importante para la comunicación, ya que elabora información. De nuevo aparece la operación autorreferencial en la que el pensamiento, como operación básica del sistema psíquico, asume una labor del “pensamiento en una conciencia” (Luhmann, 1984, p. 28) manifestando la conexión entre pensamiento y comunicación. Si bien ha sido posible identifi-

car las posibilidades y las paradojas, a la hora de establecer con mayor precisión las operaciones de los sistemas psíquicos (o sistemas de conciencia) resulta necesario realizar una mirada retrospectiva comparativa de su obra.

En los sistemas psíquicos es posible distinguir las dos operaciones en un mismo sistema, la observación y la participación en la comunicación y el pensamiento. Para los sistemas sociales, Luhmann hizo referencia tan solo a una operación, en tres selecciones (*comunicación, información y comprensión*), aunque, al referirse a los sistemas autopoieticos, menciona tan solo una operación. En síntesis, aparecen de nuevo ambigüedades en su obra al referirse a los mecanismos por los que los sistemas de conciencia participan de la comunicación, abriendo así la posibilidad de la reconceptualización que proponemos.

## Procesos sociales

De los enunciados de Luhmann se entrevé que la comunicación desencadena el proceso de formación de los procesos sociales. En el texto *Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt?* (1990; 2005) (Cómo participa la conciencia de la comunicación), aborda la participación de la conciencia en la comunicación. La conciencia opera como un medio con experiencias concretas funcionales, conformadas por palabras. Pero, ¿Qué significa la conciencia como medio? Aunque no responde con claridad a cómo realiza esta participación, es posible intuir que la conciencia participa de la comunicación mediante la lingüística estructurada. La contradicción surge en el momento de aceptar que la conciencia opera con el lenguaje, lo cual significa dejar fuera la lingüística, al ser el lenguaje tan solo un producto y el medio. Posteriormente retoma la relación entre la “participación comunicativa” y el “acto de comunicar”, en el que, para Luhmann, el *alter ego* haría posible una “condensación de experiencias” (Luhmann, 1990, p. 10). Podemos deducir que el *alter ego* tiene una función en dicha condensación, aunque, con la referida “participación comunicativa”, ¿se trata de una operación? En caso de ser positiva la respuesta, la operación significa unas selecciones que serían los pensamientos. Sin embargo, debido a la situación de doble contingencia entre el *ego* y el *alter*, pone en duda esta experiencia de observación, al tratarse de una operación de distinguir e indicar.

El reconocimiento de que la sociedad se basa en comunicaciones es aceptado por una gran parte de sociólogos. El problema surge en la comprensión y en las diferencias al definirla como un sistema autopoietico y, por lo tanto, es limitada en sus operaciones con el entorno y con otros sistemas. Asumir esta tesis implica importantes consecuencias en el entendimiento y la descripción de la sociedad. Significa que la definimos como un sistema cerrado, o sea, un tipo de sistema que no necesita la autorreferencia

en el plano estructural. Este sistema se autodefine y extiende en sus operaciones. En el supuesto de que se aplique esta condición indiscutible en la lógica, puede tener como resultado el que el *sistema psíquico* (o también *sistema de conciencia*) no tengan comunicación de forma inmediata y directa con sus respectivos entornos.

### Sistema psíquico y conciencia

Los sistemas psíquicos poseen características autorreferenciales, con lo cual no pueden transmitir o recibir un mensaje al no existir la lógica sistémica de *input/output*. De nuevo, la tesis luhmanniana permite que también pueda significar lo contrario, que el *sistema psíquico* en el plano estructural deba desarrollar comunicaciones y acoplarse con el entorno por medio de comunicaciones de un sentido. Vemos, pues, que sus tesis, a través de la propia teoría sistémica, pueden transformarse en sus operaciones básicas y obtener otros significados.

### Comunicación

Luhmann separó radicalmente la conciencia y la comunicación. En el proceso de comunicación, la transmisión, tal y como ha sido entendida habitualmente, es “inservible”, ya que “implica demasiada ontología”. Y en ella el acto de comunicar no es más que “una propuesta de selección, una sugerencia” (Luhmann, 1984, p. 194). Para que exista comunicación como un acontecimiento emergente —considerada esta comunicación únicamente posible como proceso autorreferencial— es necesaria la combinación de tres elementos o funciones del lenguaje humano: *representación* (que designa la selectividad de la información), *expresión* (el contenido) y *apelación* (la expectativa de éxito) (Luhmann, 1984, p. 194). Sobre estas funciones fundamentará su teoría de la comunicación.

La comunicación emerge como la síntesis de tres secciones y como una unidad (información, emisión, comprensión): la comunicación se realiza mientras exista la comprensión. Requiere también que el *ego* “comprenda” y realice la distinción entre el emisor y la emisión, de tal forma que la comunicación solo podría ser aceptada por el *ego* de forma autorreferencial, es decir, haciendo referencia a la comunicación anterior. La autorreferencialidad de la comunicación se refiere a sus propiedades: la propiedad reflexiva (que puede tematizarse a sí misma) y la propiedad autosimplificación (que puede describirse a sí misma).

Para comunicar deben existir inicialmente un emisor y un receptor. La comunicación, como “selectividad coordinada” (Luhmann, 1984, p. 212), está formada por tres procesos selectivos: *información* (decidir entre varias posibilidades), *transmisión* (Mi-

*tteilung*) (cuando existe una elección y selección de información) y *comprensión* (*Verstehen*) (entendimiento de la información de una forma u otra). La información, como una síntesis de las tres selecciones, aparece solo cuando se toma una elección entre una o más posibilidades y entre diferentes posibilidades de comprensión, por lo que el acto de comprender es indispensable para la comunicación. No se trata de una operación de los sistemas psíquicos, o de una comunicación de un sujeto concreto a otro, sino que son varios los sistemas psíquicos que participan al ser varios los hombres (*Mensch*) que se interrelacionan. Estas operaciones son constructos de los sistemas sociales que no excluyen y que también pueden participar en los sistemas psíquicos procesando las informaciones. Las operaciones de la conciencia son solamente operaciones del sistema psíquico, por lo que no pueden transformarse como componentes de la comunicación, ya que según Luhmann: “la comunicación no puede quedar reducida a la conciencia” (Luhmann, 1984, p. 99). La comunicación que establecen dos personas, dos sistemas psíquicos, es un proceso autorreferencial, y se trata de un sistema de interacciones. Para que se produzca la síntesis de los tres procesos selectivos existentes en la comunicación tienen que existir como mínimo dos sistemas de conciencia que participan de la comunicación.

## Comunicación autorreferencial

La acción de comunicar proporciona una indeterminada cantidad de posibilidades, puesto que la comunicación es un acontecimiento autorreferencial. Cada comunicación es recursiva y la comunicación resultante como elemento hace autorreferencia a las conexiones. En el sentido autorreferencial, el acto de comunicar se substrahe de los pensamientos de los participantes, al no ofrecer información sobre su conciencia, al entenderse que los participantes pueden estar pensando en otras cosas. De esta forma se manifiesta la división luhmanniana existente entre la acción de comunicación y la conciencia. Mientras que la comunicación comunica, los sistemas psíquicos pueden participar o pensar en otras cosas y, al contrario, la comunicación posee la posibilidad de asumir o eludir las “irritaciones” procedentes del entorno. Como salida a este problema, Luhmann propuso la tematización de las comunicaciones, aunque no aborda el problema del sistema psíquico formado por el ser humano y sus pensamientos y las partes físicas que lo componen.

Comunicar presupone una codificación que es también un proceso de diferenciación de los procesos comunicativos. El resultado es que los acontecimientos pueden bien ser codificados o no codificados, siendo que los primeros actúan como un proceso comunicativo. La codificación es una homogenización de la información tanto para el *ego* como para el *alter*. La condición de una comunicación es que el *ego* actúe como un

sistema con sus operaciones propias y con la construcción de estructuras y sus correspondientes operaciones. El *ego*, a su vez, ha de ser capaz de diferenciar y distinguir entre selecciones y poder manejar la diferencia. Esta diferencia es la observación del *alter* por el *ego*, en la que el *alter* —en la observación— asume el control de la diferencia y la utiliza para el proceso comunicativo.

La comunicación solo es posible como un proceso de autorreferencialidad. En este proceso aparece el acoplamiento estructural, la interpenetración y la autorreferencia comunicativa, con la que el *alter* “puede apropiarse” de la diferencia entre información y acto comunicativo. La operación permite asumir la diferencia como si se tratara de un *ego*. En este caso, el *alter* puede actuar como un *ego* de tal forma que se convierte en una comunicación *alter-alter* (Figura 1).

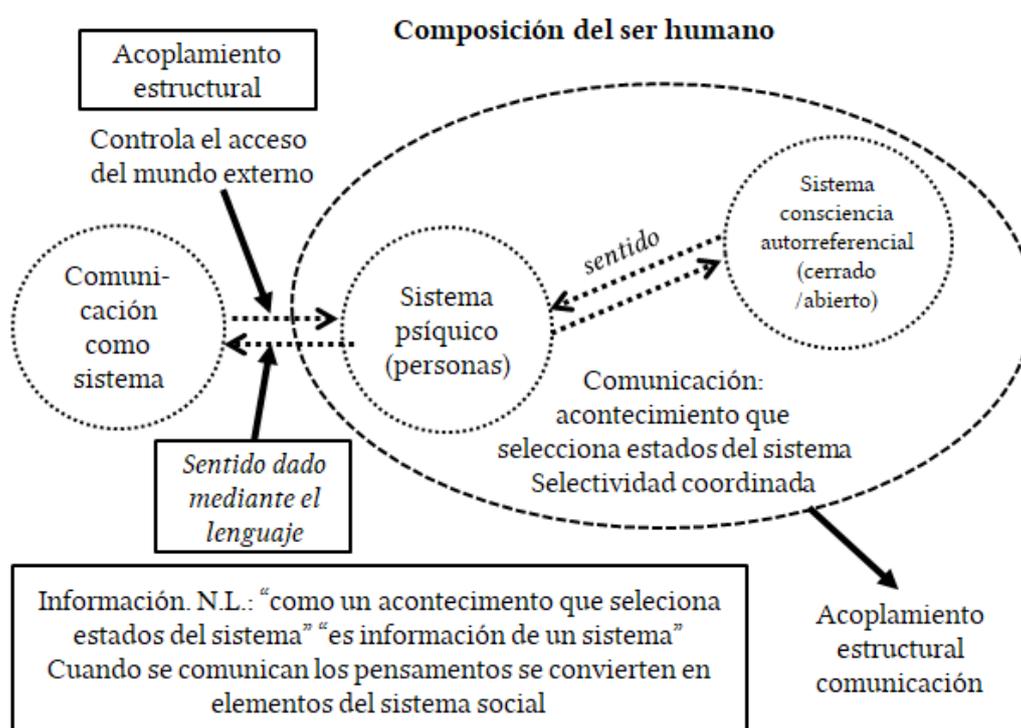


Figura 1. Comunicación entre sistema psíquico y conciencia en Luhmann

## Posibilidades de una autopoiesis con capacidad comunicativa reflexiva

¿Es posible concebir un sistema psíquico sin la existencia de la subjetividad? Luhmann ya respondió a esta pregunta, con otra pregunta dirigida a la teoría sociológica: ¿Intersubjetividad o comunicación? La respuesta, en forma excluyente, significa que indiscutiblemente debemos optar por una opción o corriente teórica u otra, aunque como ya

se ha expuesto a lo largo del este texto, la noción de una autopoiesis con capacidad reflexiva plantea otra posibilidad cuya lógica es el binomio comunicativo entre sistema conciencia y sistema psíquico.

En la idea se presupone la existencia del sujeto y de la capacidad de que el sistema conciencia adquiere una centralidad con capacidad de comunicación con el sistema psíquico. El sujeto es descrito a partir de la premisa de la posibilidad de conocer otras mentes. La sociología fenomenológica y el enfoque teórico de Alfred Schütz (1967) ofrecen unos instrumentos conceptuales que clarifican esta comprensión. La esencia del pensamiento se centra en la intersubjetividad (o paradigma de la “definición social”) cuyas raíces intelectuales provienen de la aportación filosófica de Husserl y su propuesta de sobrepasar el naturalismo y el objetivismo reificador imperante en las ciencias sociales y en la metafísica. La idea que proponemos se fundamenta en dos supuestos centrales: la capacidad de pensamiento del sujeto y la relación de la conciencia en los procesos mentales.

### Primer supuesto

Define el sujeto y se refiere a la “capacidad de pensamiento” y a la existencia de una conciencia. La aproximación normativa considera el pensamiento como una capacidad psíquica de los seres humanos para comparar, diferenciar y entender hechos. Permite al sujeto elaborar las experiencias de sentido, que sirven para comprender y elaborar los objetos mediante la formación de conceptos, criterios y conclusiones. Los seres humanos poseen la capacidad de pensar reflexivamente que los diferencia de otros seres vivos. Esta premisa se aleja una posible orientación conductivista. Herbert Mead describe los individuos como “unidades reflexivas” que interactúan y que les permite la actividad social. Como consecuencia, se presupone la existencia de una intersubjetividad que se manifiesta en el “presente vivido” en el que nos hablamos y nos escuchamos unos a otros, compartiendo el mismo tiempo y espacio con otros<sup>5</sup>.

En el entendimiento de la idea de subjetividad que proponemos, establecemos como premisa básica la diferenciación entre sujeto (persona) y organismo vivo. El sujeto se configura y socializa durante toda su vida mediante el *proceso* de socialización secundaria (Berger y Luckmann) y por medio de la experiencia y la acción social. El lenguaje es el medio por excelencia que permite estos procesos. La idea del “otro generalizado”, adquiere un papel central al permitir (mediante el consenso y adaptación de actitudes con otros individuos) construir el “mi” (en Mead, “*me*”) y el “Yo” (“*I*”). Mientras que el “mi” se refiere a las normas y padrones sociales, el “Yo” se vincula a las opi-

<sup>5</sup> Para Mead la mente humana es algo que puede surgir solamente de la experiencia social de cada individuo mediante un proceso de pensamiento. Este proceso prepara al sujeto para la acción social.

niones personales del propio observador. El *self* se configura por medios de las interacciones complejas entre los individuos. La autopoiesis reflexiva que proponemos asume el principio luhmanniano de autorreferencialidad, o sea, la formación de estructuras propias dentro del sistema, en este caso del sistema psíquico. La operación en el sistema se asemeja al proceso de formación del “me” y del “yo”, en el que es imposible de transferir a otro sujeto. Para la autopoiesis se alude a los procesos que tienen lugar en el sistema, que en la propuesta asumen los contenidos semánticos y el significado del *self*.

### Segundo supuesto

Relaciona la idea de conciencia con los procesos mentales y lo abordamos a partir de dos ideas centrales. El supuesto central se sustenta en la premisa de que los seres humanos poseen la capacidad de retrasar las reacciones, de realizar decisiones mentales y de elegir uno entre un conjunto de estímulos. La primera, toma la autorreferencialidad como punto de partida al adquirir en su proceso vivencias atemporales. La segunda, en torno al entendimiento de la conciencia como un conjunto de actos denominados vivencias y que se describen como procesos mentales.

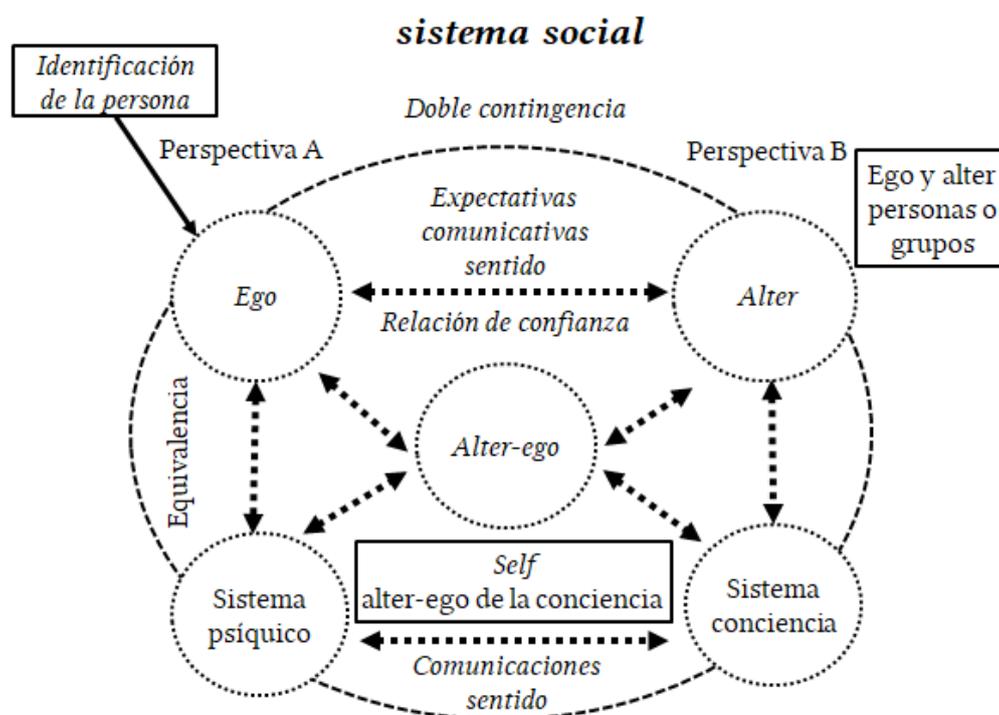


Figura 2. Propuesta comunicativa de doble contingencia

En la relación de los procesos mentales (operaciones en la óptica luhmanniana) recurrimos a la noción de autorreferencialidad —que adquiere en su proceso de vivencias atemporales— y al entendimiento de la conciencia como un conjunto de actos, denominados vivencias, que se describen como procesos mentales. En la idea de doble contingencia que proponemos tienen lugar la formación de estructuras propias dentro del sistema (autorreferenciales) en este caso del sistema psíquico. Sin embargo, la operación en el sistema se asemeja también al proceso de formación del “me” y del “yo” (Mead), en el que es imposible de transferir a otro sujeto, al ser un proceso individual. Para la autopoiesis se alude a los procesos que acontecen en el sistema que aquí sería el *self* (Figura 2).

## Unas conclusiones provisionales

Hemos visto la adaptación del concepto original de autopoiesis a la teoría luhmanniana, lo que ha cerrado una puerta a una ontologización de las comunicaciones procedentes del sistema conciencia. En estas líneas hemos propuesto su reconceptualización en la idea comunicativa que se aleja de sus raíces socio-biológicas originales del sistema nervioso y también de la limitación que presenta Luhmann de una conciencia que opera exclusivamente en el plano social.

La propuesta de autopoiesis reflexiva presenta posibilidades para la observación de las organizaciones y de los procesos de cambio internos en diferentes contextos naturales, sociales y culturales. Para ello esboza una operación de observación en dos planos. En el plano autorreferencial, en el sentido luhmanniano, para la observación de la diferenciación de los procesos comunicacionales y de acoplamiento estructural de los sistemas y subsistemas. En el plano ontológico se reconoce la autopoiesis no solo como una estructura nerviosa de los seres vivos en un sentido biológico, sino en un sentido que posibilita la diferenciación interna entre seres vivos y seres vivos dotados de conciencia, de forma que se asemeja a los principios del interaccionismo simbólico.

La conciencia es un conjunto de actos y vivencias. Los fenómenos mismos no aparecen externamente, sino que son vividos. La hipótesis tiene un doble significado. Por un lado, la existencia de un proceso dinámico de la conciencia que le lleva a cuestionar el mismo mundo. Por otro, el entendimiento de la conciencia no como un acto psíquico, sino de múltiples representaciones inmersas en diversos actos de percepción mediante procesos. Los procesos no se limitan solo a cambios estructurales, sino que incluyen procesos que tienen lugar en el sistema conciencia como operaciones propias.

En definitiva, asumir la propuesta que hemos presentado es un paso operativo que intenta abrir la posibilidad de responder a la pregunta inicial ¿cómo es posible el orden

social? en un plano que supera las limitaciones del funcionalismo parsoniano y la tecnificación desontologizada de la sociedad propugnada por Luhmann. Esta aportación inicial (y por lo tanto, está en fase de construcción) no pretende ser conclusiva sino iniciar un proceso de diálogo con otras corrientes y escuelas teóricas de la sociología actual.

## Referencias

---

- Berger, Peter & Luckmann, Thomas (2010). *A construção social da realidade*. São Paulo: Vozes.
- Blumer, Herbert (1969). *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. N.J.: Englewood Cliffs / Prentice-Hall.
- Brejdak, Sonja; Esterbauer, Hans Reiner & Rinofner-Kreidl, Sonja (2006). *Phänomenologie und Systemtheorie*. Frankfurt: Peter Lang.
- Cooley, Charles (1902/1964). *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's.
- Dockendorff, Cecilia (2013). Antihumanismo o autonomía del individuo antes las estructuras sociales: la relación individuo-sociedad en la teoría de Niklas Luhmann. *Cinta de moebio*, 48. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2013000300004>
- Dutra, Roberto & Bachur, João Paulo (Orgs.) (2013). *Dossiê Niklas Luhmann*. Belo Horizonte: Editora Ufmg.
- Fariás, Ignacio & Ossandón, José (2010). *¿Luhmann para qué?* Working-papers ICSO-UPD <http://www.icsoc.cl/images/Papers/ossandon2.pdf>
- Gibert, Jorge (2005). Formalismo Sistémico y Explicación. Comentarios a la teoría sociopoética. *Cinta de Moebio*, 22, 83-99. <https://www.moebio.uchile.cl/22/gibert.html>
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hermes, Tor & Bakken, Tore (2003). Implications of Self-Reference: Niklas Luhmann's Autopoiesis and Organization Theory. *Organization Studies*, 24(9) 1511-1535, <https://doi.org/10.1177/0170840603249007>
- Kron, Thomas (2014). Autopoiesis und Hybride- zur Formkatastrophe der Gegenwartsgesellschaft. *Zeitschrift für Theoretische Soziologie*, 2, 220-253.
- Lipton, Bruce (2007). *A biologia da creença*. São Paulo: Butterfly Editora.
- Lohmann, Georg (1987). Autopoesis und die Unmöglichkeit von Sinnverlust. En Haferkamp, Hans & Schmid, Michel (Hrsg.). *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung* (pp. 165-184). Frankfurt.a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1980). *Wie is die soziale Ordnung Möglich?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1981). *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

- Luhmann, Niklas (1982). Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung. *Zeitschrift für Soziologie, Heft 4*, 366-379.
- Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (1990). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (2005). Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt? *Soziologische Aufklärung 6* (pp. 55-108). Wiesbaden: VS Verlag.
- Luhmann, Niklas (2009). *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes.
- Maturana, Humberto (1998). *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: UFMG.
- Maturana, Humberto (2004). *Desde La Biología a la Psicología*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Maturana, Humberto (2009). *Sentido de Lo Humano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Maturana, Humberto (2010). *Del Ser al Hacer. Los orígenes de la biología del conocer*. Buenos Aires: Granica.
- Maturana, Humberto & Varela, Francisco (1998). *De máquinas e seres vivos. Autopoiese, a Organização do Vivo*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Maturana, Humberto & Varela, Francisco (1984). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Maturana, Humberto & Varela, Francisco (1980). *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Mead, George H. (1972). *Espíritu, Persona y sociedad*. Buenos Aires: Paídos.
- Mead, George H. (1982). *The Individual and the Social Self. Unpublished Work of George Herbert Mead*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nafarrate, Javier Torres (1998). Nota a la versión en lengua castellana. En Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales* (pp. 17-25). Barcelona: Anthropos/Universidad Iberoamericana.
- Nassehi, Armin (2008). *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*. Opladen: VS.
- Ojeda, Francisco (2001). Francisco Valera y las ciencias cognitivas. *Revista Chilena de Neuro-psiquiatría*, 39(4), 281-295. <https://doi.org/10.4067/S0717-92272001000400004>
- Pignuoli, Sergio (2013). El modelo sintético de comunicación de Niklas Luhmann. *Cinta de Moebio*, 47, 59-73. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2013000200001>
- Pont, Josep (2016). *Sistemas y ser humano. Pensamiento autorreferencial en la Amazonia*. Barcelona: Icaria.
- Pont, Josep (2017). Niklas Luhmann neosystemic theory and the notion of communicative autopoiesis in organizational studies. *Cadernos Ebape.br*, 15(2), 274-291. <https://doi.org/10.1590/1679-395157480>

- Rodriguez, Darío & Nafarrate, Javier Torres (2003). Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana. *Sociologías*, 5(9),106-140.
- Schütz, Alfred (1967). *The Phanemenology of the Social World*. Evanston, EEUU: Northwestern University Press.
- Stüwe, Gerd (2010). Autopoiesis. Lernen im lebenden System Mensch. *Sozialmagazin*, 12, 40-48.
- Tröndle, Martin (2010). Systemtheorie, ein Versuch. Bekmeier-Feuerhahn, Sigrid (Hrsg.). *Theorien für den Kultursektor. Jahrbuch Kulturmanagement 2010* (pp. 13-42). Bielefeld: Transcript Verlag.
- Urrestarazu, Hugo (2014). Social Autopoiesis? *Constructivist Foundations*, 9(2), 153-166.
- Valera, Francisco (1999). *Dormir, Soñar, Morir. Nuevas conversaciones con el Dalai Lama*. Santiago de Chile: Editorial Dolmen.
- Valera, Francisco (2000). *El Fenómeno de la Vida*. Santiago de Chile: Editorial Dolmen.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

**Atribución:** Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciente o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)