

03

Ponencia invitada

**Ponencia seleccionada del
ciclo de Charlas: N-System
Aportes de la teoría de
Niklas Luhmann**

Pedro Morandé

Ponencia seleccionada del ciclo de Charlas: N-System
Aportes de la teoría de Niklas Luhmann

Título: Hermenéutica y auto-descripción en la teoría de Niklas Luhmann.

Autor(es): Pedro Morandé.

Referencia de ponencia: Contenido. Arte, Cultura y Ciencias Sociales, No. 4 (Junio 2014), pp. 71 – 78.

Publicado por: Colectivo Revista Contenido. Arte, Cultura y Ciencias Sociales.

Página: <http://www.revistacontenido.com>

ISSN: 0719 – 1804.

Hermenéutica y auto-descripción en la teoría de Niklas Luhmann¹

Pedro Morandé

P. Universidad Católica de Chile.

AE²: Muy buenas tardes a todos y a todas. A nombre de la Revista Contenido y del Núcleo de Estudios sobre Sistema Social, les damos la bienvenida a quienes nos acompañan hoy en nuestra última reunión del año. El Núcleo de Sistemas Sociales ha sido una instancia de encuentro para los interesados en el programa de la teoría de sistemas inaugurada por Niklas Luhmann y el paradigma de los sistemas complejos. El núcleo ha pretendido ser un espacio de discusión para aprender y profundizar en la aplicación de este tipo de perspectiva, realizando una lectura heterodoxa sobre dichos planteamientos teóricos. Durante este primer semestre nos hemos concentrado en el programa académico de Niklas Luhmann, en donde distintos académicos han contribuido desde sus puntos de vistas, algunas interpretaciones respecto a la teoría de sistemas. Partimos el ciclo de conferencias con el profesor Eduardo Valenzuela, quien hizo una sugestiva lectura sobre el sistema político. Luego, el académico Darío Rodríguez nos presentó algunas de las formas en que los sistemas organizacionales pueden servir para realizar investigaciones y consultorías. Después de ello, el profesor Mauro Basaure revisó teóricamente las implicancias de considerar los movimientos de protesta en la teoría de sistemas, mientras que Omar Aguilar hizo una interesante lectura desde la sociología del Habitus, los Campos y los Sistemas Sociales. Finalmente, Aldo Mascareño presentó sobre la conformación de regímenes transnacionales en la sociedad mundial. Hoy, contamos con la participación del profesor Pedro Morandé.

El profesor Pedro Morandé es sociólogo de la Pontificia Universidad Católica de Chile, realizó sus estudios de posgrado en Alemania obteniendo el grado de Doctor

en la Universidad de Erlangen-Nuremberg. En 1981 es nombrado profesor titular de sociología de la P. Universidad Católica de Chile y desde el '95 es Decano de la Facultad de Ciencias Sociales. Además de ser miembro de la academia Pontifica de Ciencias Sociales y miembro del comité editorial de la revista Humanitas. En 1997, se incorpora como miembro de número a la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Entre sus publicaciones destacan: *“Cultura y Modernización en América Latina”*, *“Iglesia y Cultura en América Latina”*, *“Persona, Matrimonio y Familia”* y *“Familia y Sociedad”*. Además, ha escrito un centenar de artículos sobre el sistema de identidad cultural latinoamericano, el *ethos* barroco en América Latina y la presencia de la Iglesia en la memoria de los pueblos latinoamericanos, entre otros. Agradecemos enormemente la presencia del profesor en esta última presentación titulada: *“Hermenéutica y auto-descripción en la teoría de Niklas Luhmann”*.

PM: Muchas gracias por la presentación y por la invitación.

Si uno toma en cuenta la totalidad de la obra de Luhmann, no cabe duda que el mayor número de páginas escritas está destinada al análisis hermenéutico de la semántica europea, la que él llama “vétero-europea” y que cree que ha llegado el momento de cambiar, o al menos, de ir cambiando en un proceso. Entonces, el trabajo hermenéutico de Luhmann está contenido, no sólo en sus primeros ensayos que salieron publicados con el nombre de *“Ilustración Sociológica y Otros Ensayos”*, sino que además le dedicó una colección con el nombre de *“Estructura Social y Semántica”*, de la cual he hecho dos traducciones: *“¿Cómo es posible el orden social?”* y también *“El Proceso de Diferenciación de la Religión”*. Además, en su libro *“La Sociedad de la Sociedad”* dedica el capítulo 5 al análisis de lo que denomina *“Autodescripciones”*, donde de modo explícito redefine hermenéuticamente la semántica vétero-europea. No cabe duda que Luhmann, por

¹ Ponencia realizada el 8 de Julio de 2013 en el Instituto de Sociología de la P. Universidad Católica de Chile. Para este trabajo se contó con el apoyo del Proyecto Fondecyt N° 1121124, como parte de su componente sobre relatos sociológicos.

² **PM:** Pedro Morandé; **AE:** Alejandro Espinosa (moderador); **IP:** Intervención del Público.

oficio, ha sido un destacadísimo hermeneuta de las ciencias sociales y tal vez ésta ha sido su contribución más maciza a la disciplina, más allá de la formalidad propia del esquema de la teoría de sistemas.

Sin embargo, hoy quería explicarles que esto no es casualidad, puesto que tiene que ver con los orígenes fenomenológicos de Luhmann. Muchas veces a Luhmann se le asocia sólo con la moderna Teoría de Sistemas Generales, con los sistemas de información, especialmente, con la cibernética y la cibernética de segundo orden. Pero Luhmann apoya su base conceptual en el programa fenomenológico de Husserl. Es evidente que aunque en Husserl era aún una fenomenología trascendental, después de él se transformó en una fenomenología existencial, realista en un sentido filosófico, empírica en el sentido de las ciencias modernas. Luhmann mismo se auto-describe dentro de este proceso. Hay un libro del que me dio noticia un amigo, que no ha sido traducido aún del alemán, que se llama justamente “*Las nuevas ciencias (las ciencias recientes) y la fenomenología*”, dónde explica, con una profundidad notable, el aporte de Husserl a estas nuevas ciencias y, en su caso, intenta traducirlo a su teoría de sistemas.

Husserl fue una persona que se dedicó a estudiar la conciencia, pero al igual que hará después Luhmann con la comunicación, él quería describir cómo operaba la conciencia, es decir, pasar del nivel de una descripción externa de la conciencia, a su nivel operativo y en este proceso, llega a la conclusión de que la conciencia como operación es fundamentalmente intencionalidad e intencionalidad significativa, es decir, se percibe a sí misma otorgando significación a las cosas, interpretando las cosas. Por ello, como derivado inmediato de la fenomenología, viene después la hermenéutica con grandes maestros como Heidegger y Gadamer. Husserl se da cuenta de que, la conciencia para poder distinguirse de sí misma, tiene que distinguirse de algo. Por ello afirma que “la conciencia, es siempre conciencia de”, sea de sí misma, sea del fenómeno. Entonces toma como distinción básica de la operación de la conciencia la distinción entre conciencia y fenómeno, o usando las palabras de la filosofía, habla de la distinción básica de nóesis y nóema, es decir, el representar como tal y lo representado.

Luhmann toma esta distinción y señala que es equivalente a la operación que él describe con la distinción Sistema/Entorno, puesto que la conciencia traza la distinción con que ella se indica a sí misma como intencionalidad, pero deja el otro lado como no indicado, como el conjunto de todos los fenómenos que la conciencia puede describir. Se puede establecer esta equivalencia porque en la fórmula de Husserl, el lado indicado como conciencia tiene clausura operacional, es decir, la conciencia sólo descubre su propio ser consciente, porque la conciencia se vivencia y lo que está en la base de la fenomenología es justamente la vivencia del sujeto. Entonces, la vivencia que es posible para un sujeto, es su propia conciencia. No puede vivir la conciencia de otro, puede suponer que existen conciencias en otros, pero lo único que vive como experiencia propia en primera persona, es su propia conciencia.

Esta conciencia que se experimenta a sí misma tiene como correlato los fenómenos, o tiene como correlato lo que el mismo llamó y después se popularizó en las distintas corrientes fenomenológicas como el “mundo”. El mundo es el correlato de la conciencia. Pero el mundo, es decir, la cantidad de los objetos del mundo, dependen de la propia conciencia que los intenciona y por eso hace la crítica a las ciencias europeas que, al olvidarse de esta clausura de la conciencia por buscar la objetividad del mundo —de la res extensa, usando la expresión de Descartes— finalmente terminan disolviendo los objetos porque no puede haber objeto sin alguien que los intencione significativamente. Esta postura se generalizó más tarde en todas las ciencias, naturales y sociales. Es metodológicamente imposible observar la naturaleza o la vida humana o la vida psíquica sin alterar al fenómeno, es decir, dejando el fenómeno tal como estaba antes de ser observado o de ser traído a la conciencia.

La conclusión que saca Luhmann es que la conciencia tiene la estructura de una forma de dos caras, aunque Husserl no lo haya dicho con esas palabras, puesto que usaba la distinción *nóesis/nóema*: la propia conciencia como intención y el mundo significado. Estas dos caras constituyen una auto-referencia y una hetero-referencia. La auto-referencia es la conciencia que se vive en

primera persona, clausurada, la hetero-referencia es el mundo de los fenómenos tal cual se les presenta a la conciencia para describirlo. La idea de Luhmann es que si la distinción nóesis y nóema o la distinción conciencia y fenómeno la traducimos a la expresión auto-referencia y hetero-referencia, entonces estamos ante la posibilidad de distinguir el sistema de la conciencia o sistema psíquico de los sistemas sociales. Por ello, distingue en su teoría los sistemas psíquicos y los sistemas sociales como dos tipos diferentes de sistemas, aunque operan del mismo modo. Así, como la operación la realiza la conciencia o la comunicación en los casos mencionados, la conciencia y la comunicación son ciegas respecto lo que esta fuera de ella y sólo pueden captarlo, imaginarlo o representarlo como hetero-referencia, como mundo, en el caso de Husserl, como entorno, en el caso de Luhmann. Esto significa que en el plano de la comunicación —aunque como tal es una operación clausurada— se puede distinguir y es necesario hacerlo, según Luhmann, entre la auto-referencia, que es la notificación de comunicar y la hetero-referencia, que es el mensaje o la información—. La información que es hetero-referencial no es más que la auto-descripción que el propio sistema hace de él, irritado por lo que es inobservable, está fuera del límite del sistema y pertenece al entorno. Entonces, la auto-descripción es el modo cómo el sistema internamente puede entender que hay algo que está fuera de sí mismo y que es entorno, que es otredad, por decirlo así.

Desde luego la conciencia, y este es uno de los puntos más importantes de la reflexión de Husserl, no sólo describe realidad en el sentido de objetos presentes, sino que también atribuye, imputa, hace atribuciones y esas atribuciones son naturalmente subjetivas. Desde la subjetividad de la conciencia se atribuye al mundo, por diferencia con su propia experiencia, ciertas significaciones, según cada situación. Pero también tiene la experiencia de que las interpretaciones que hace sobre los atributos del mundo, van variando, son temporales y contingentes. Dependen del punto de vista en que la conciencia se ubique, para que las descripciones que ella hace de los objetos del mundo puedan cambiar.

Luhmann aplica esta misma idea al caso de los sistemas de comunicación. Es decir, las auto-descripciones que atribuyen significados a la sociedad son contingentes y varían en su temporalidad, siendo necesario entonces, observar la propia temporalidad y describir la propia temporalidad de las operaciones y de las auto-descripciones.

En este punto otra vez se apoya en Husserl, quien sabe por un lado que el tiempo y la temporalidad es una vivencia interior de la conciencia. Es la propia temporalidad de la conciencia, en su clausura operacional, la única que puede ser vivida por la conciencia. En esta descripción de Husserl hay una alusión remota a San Agustín, quien decía que si alguien nos pregunta qué es el tiempo, no sabríamos qué decirle, pero lo vivimos interiormente. Entonces, se hace la pregunta Luhmann, comentando a Husserl, por qué la conciencia para poder describir al mundo, tiene que salir de su temporalidad y encontrar otra temporalidad que es la del reloj, la del cronómetro, y contesta que esta ha sido la manera en que la tradición filosófica, desde Aristóteles, ha visto el tiempo. Aristóteles definía el tiempo como el número del movimiento, es decir, movimiento, proceso, duración, sometido a una medida y la medida tiene que ser objetiva para poder reproducir, entre distintos observadores, la misma medición de temporalidad para considerarla como objetivamente perteneciendo al mundo. Pero entonces, estamos otra vez aquí en el plano de una distinción que establece la propia conciencia, entre su tiempo propio, que es evidentemente presente, ya que no puede darse su vivencia sino en el momento en que es consciente, y la objetivación del tiempo, que es la reconstrucción o la descripción de la temporalidad como pasado que ya no es, o futuro que aún no llega. Entonces, memoria e intención aparecen ahora como proyección, como las dos distinciones necesarias para poder diferenciar entre el tiempo vivido de la conciencia en su trascorrir consciente, y la reconstrucción de la conciencia como pasado o como proyección.

Así, el papel que juegan las auto-descripciones en Luhmann corresponde exactamente a estos mismos roles descritos por Husserl, es decir, por un lado el tiempo de

la comunicación, el tiempo del sistema, que como dice Luhmann en otras partes, es efímero y de verdad, cada vez que hay un enlace en la comunicación todo termina y todo comienza otra vez. Se pasa de un presente a otro presente. Pero, para poder diferenciar esta operación en el tiempo, se necesita entonces reconstruir el tiempo como memoria y como proyecto, es decir, como una tradición y como un futuro indeterminado. Aparece entonces el tiempo como este punto de unidad o de ruptura entre el pasado que ya no se puede cambiar y el futuro que está completamente abierto para la determinación. Desde este punto de vista, se apoya en el concepto de horizonte, que asumió primero Husserl y popularizaron después todos los hermeneutas. Por ejemplo, Gadamer habla de la “fusión de horizontes” como forma de comprensión del horizonte reconstruido del pasado a través de la semántica que quedó registrada y de las distintas alternativas de interpretación que tiene en el presente esa semántica recibida del pasado.

Luhmann sostiene, así, que la comunicación necesita de la auto-descripción no en el plano operativo, sino que en su hetero-referencia. Se produce, por tanto, en la representación una suerte de oscilación, así la llama Luhmann interpretando a Husserl, una oscilación constante en que los conceptos o las palabras que se usan, se aplican a la auto-referencia o a la hetero-referencia, puesto que se reconstruye no solamente la hetero-referencia, sino que también la interpretación de las propias vivencias de la conciencia en el pasado y su proyección hacia el futuro.

En este punto puede observarse la profunda raíz fenomenológica de Luhmann. La auto-descripción de la sociedad sólo se entiende en el marco de la herencia husserliana referida a la conciencia. La diferencia entre ambos es que Husserl reflexiona sólo sobre la conciencia y Luhmann sobre la conciencia y sobre la comunicación, es decir, no sólo sobre el proceso intra-psíquico de la conciencia sino que sobre su proceso comunicativo. Esta oscilación permite que surjan, incluso, disciplinas híbridas, como por ejemplo la psicología social, cuyo discurso refiere a ratos a la auto-referencia y, a ratos, a la hetero-referencia. Algo parecido ha pasado

con la teoría de la información, en la medida que se formaliza y se usa en distintos ámbitos disciplinarios.

Lo importante es hacerles notar esta raíz fenomenológica que tiene el esquema de la teoría de Luhmann y que por eso lo obliga a interpretar auto-descripciones. Desde este punto de vista no se puede hacer de la sociología del conocimiento, que así se llamó antes, en los escritos de Manheim, una disciplina o subdisciplina autónoma, sino algo irrenunciable de la propia formulación de la teoría. Perteneció a la esencia de la teoría sociológica, el auto-implicarse, el auto-describirse, porque de lo contrario es inevitable caer en la ficción de un observador externo, que imposibilita la unidad entre *nóesis* y *nóema*, entre conciencia y mundo. Justamente, lo que quería hacer Husserl era eliminar la distinción entre sujeto-objeto, y puso como lema de la fenomenología “la vuelta a las cosas mismas”, pero no con la ingenuidad realista de quien se sitúa fuera de ellas y las observa como *res extensa*, sino desde la construcción significativa que la conciencia hace del mundo para verlo como correlato de sí misma.

Luhmann piensa que esta “sociología de la sociología” que son las auto-descripciones, es el modo cómo la teoría se hace cargo de la selección y de la estabilización de la semántica de los sistemas de comunicación. La semántica, por una parte ayuda a elegir, a seleccionar y, por otra, permite estabilizar en la medida en que una semántica es compartida. Usa la expresión *estabilizar*, porque la semántica es objeto de interpretación permanente, pero no tan permanente como para que cada vez haya que inventar las palabras y los conceptos de nuevo. La semántica de la comunicación alcanza la estabilidad necesaria como para constituirse -van a decir los hermeneutas después-, en un círculo hermenéutico, que se puede ampliar, pero que siempre parte de una interpretación y lleva a una interpretación. Esto lo plantea Luhmann en su análisis de la semántica vétero-europea que cree llegado el momento de que cambie, para interpretar más adecuadamente las nuevas formas que asume la complejidad de la sociedad. Lo que hace, en el fondo, la teoría de sistemas es preguntarse por el orden con que se constituye una semántica que permite

la comunicación y esa ordenación es la que posibilita el contenido semántico de la teoría. Por ello, la sociología de la sociología es la forma de discutir los propios argumentos teóricos vinculándolos con la complejidad alcanzada por la comunicación que ocurre en los propios subsistemas sociales. Por ejemplo, Manheim cuando creó la sociología del conocimiento, pensaba que los sujetos de conocimiento eran categorías sociales. Siguiendo la tradición de Marx, pensaba que existían las clases sociales y las clases tenían ciertos intereses objetivos y entonces trataba de leer las distintas formulaciones ideológicas según tales intereses. Eso en la lógica de Luhmann es una semántica particular, de una época en particular, en que se pensaba que las clases eran una suerte de sujeto colectivo. Pero dicho en términos más abstractos, en la lógica de Husserl, lo que ocurre es una oscilación entre auto-referencia y hetero-referencia para que la sociedad pueda describirse a sí misma y describir el mundo.

El concepto de mundo de Luhmann y el de Husserl coinciden en el sentido que este es infinito, puesto que tiene infinitas posibilidades de lectura. La construcción significativa del mundo no tiene límites y cada época va haciendo su propio aporte semántico. Eso es lo que se quiere significar con la palabra horizonte, que es la que usa Husserl: cuando se va caminando se ve el horizonte, pero éste se va desplazando junto con el caminante. Lo mismo ocurre con las auto-descripciones que hace la sociedad. Son las descripciones que surgen con la semántica con la cual se produce la selección en la comunicación y la estabilización de lo seleccionado y, naturalmente, la estabilización del mundo. Pensamos que el mundo es relativamente estable porque estabilizamos la semántica con la que interpretamos. Esto es necesario porque, como decía Husserl, la temporalidad auto-referente es sólo el presente y la temporalidad convertida en fenómeno observable, hetero-referente, es simultáneamente pasado y futuro, lo que ya ocurrió y lo que se proyecta.

Detrás de las auto-descripciones está la semántica, por una parte, como estabilización de la memoria, pero está, por otra, la temporalidad que es siempre intencio-

nal, porque se trata de reconstruir el pasado en el presente y eso supone selectividad. No se recuerda todo, se recuerda lo que se considera significativo. Y la proyección tampoco es indeterminada. No puede haber una proyección caótica porque siempre hemos operado en la comunicación sobre la base de selecciones. Entonces, aunque la auto-descripción no pertenece al plano operativo de la comunicación, si la tiene que suponer el sistema como hetero-referencia, y por lo tanto como entorno o como mundo. Los fenomenólogos usaron la palabra *mundo de la vida*, Luhmann usa la expresión *entorno*. En alemán están muy directamente emparentadas. En alemán “el mundo” se dice *die Welt* y “mundo de la vida” *Lebenswelt*. “El entorno” se llama *Umwelt*, es decir, el mundo en derredor porque la palabra “mundo”, como tiene interpretaciones infinitas, desde el punto de vista de todas las significaciones posibles, se lo restringe a *Umwelt* para señalar el mundo que alguien tiene en su horizonte. Entonces, sea que se use la palabra “entorno” o la palabra “mundo”, se está refiriendo por igual al conjunto de las significaciones que incluyen datos descriptivos que recibimos de otros observadores, como también atribuciones y proyecciones.

Entonces, memoria y proyección representan la transformación del tiempo subjetivo de la conciencia que vive en primera persona, al tiempo extendido, digámoslo así, de la hetero-referencia de la construcción del mundo que incluye no sólo al presente de la conciencia, sino también el pasado y el futuro. La posibilidad de comprender la clausura operacional de la auto-referencia es distinguiéndola de otra cosa, y por eso es que el entorno para Luhmann es tan importante como el sistema, o más bien, sistema y entorno no podrían entenderse separadamente. Cada sistema tiene su entorno, porque es sistema en relación a un entorno, se ha distinguido de un entorno.

Concluyo señalando que Luhmann mismo, en el texto ya mencionado, considera que su teoría de sistemas es una de las formas de actualización que tuvo la fenomenología de Husserl. Cuando se decidió pasar de la fenomenología trascendental, como él la llamó, porque ponía entre paréntesis la atribución de realidad a las co-

sas —es el método de la *epoché*— para concentrarse sólo en la operación de la conciencia, a la fenomenología realista o al uso empírico, se produce una gran variedad de teorías de diverso tipo, como la fenomenología ontológica de Heidegger o la fenomenología de la acción social de Schütz. Hay distintas re-descripciones de la fenomenología de Husserl y la teoría de Luhmann es una de ellas. Creo que es útil para quienes están interesados en la teoría de sistemas, como ustedes, el conocer también esta fuente que en Alemania y Europa tuvo un peso muy fuerte en la sociología como también en la psicología y en general, diría, en todas las variantes de una teoría de la forma. La forma de la conciencia es lo que le interesa descubrir a Husserl y Luhmann se apoya en la teoría de la forma de Spencer Brown y su orden de trazar una distinción. Entonces desde esa teoría, Luhmann interpreta lo que hizo Husserl cuando describe la conciencia como auto-conciencia y habla de ella como intención, es afirmar que la conciencia se da a sí misma la orden de trazar una distinción y esa distinción se describe como diferencia entre *nóesis* y *nóema*.

AE: A continuación damos inicio a las preguntas del público.

IP: Tengo una pregunta sobre el origen de la semántica, es decir: ¿Cómo un sistema psíquico o la conciencia es capaz de apropiarse de una semántica siendo que ésta es hetero-referencia?

PM: Bueno, han habido muchas formas de plantearlo. Una de las formas es, por ejemplo lo que los hermenéutas suelen decir, y es que estamos inmersos en una tradición. Es decir, nosotros no inventamos el mundo, llegamos a un mundo habitado y habitado lingüísticamente y que se lo ha mil veces interpretado. Pertenecemos a una tradición, somos partes de esa tradición, pero al percibirla como algo recibido es una hetero-referencia. Nadie se pone a inventar nuevamente el significado de las palabras, sino que lo toma muy probablemente en el sentido que le enseñaron sus padres o los más cercanos, los que lo vieron crecer. Después este significado se va haciendo más complejo con las interpretaciones que lee, que escucha de los otros. Pero la idea de hacerlo

propio es porque no lo era originalmente. Eso es lo que permite hacer selección. En el caso de la teoría de la comunicación de Luhmann, la hetero-referencia es lo que llamamos información. En el uso cotidiano de la palabra información, cuando nos informamos, la información la produce otro, no la produzco yo mismo, yo la puedo utilizar, hacerla propia y, de hecho, eso ocurre porque estamos sumergidos en distintas tradiciones. Esto ocurre tanto en la vida cotidiana como también en la vida más especializada de las ciencias. Justamente cuando estudiamos teoría, estudiamos un conjunto de tradiciones que lleva a interpretar los hechos de una manera muy diferente. La semántica como el lenguaje no lo inventa nadie en particular, sino que es una construcción colectiva de la comunidad de hablantes. Entonces, esa comunidad de hablantes propone de una generación a la otra, inter-generacionalmente una determinada semántica que se va reinterpretando, asumiendo críticamente y re-adequando a las nuevas condiciones. Precisamente, una de las palabras claves también en los textos de Husserl y, especialmente en su crítica a las ciencias europeas, es la palabra “crítica”.

IP: Yo tengo una pregunta sobre el concepto de sentido. Luhmann dice que los sistemas operan en el ámbito del sentido, pero: ¿Qué tan distinto es del concepto de sentido de Husserl? ¿Hasta qué punto la misma operación sirve tanto a los sistemas de conciencia como en los sistemas sociales? ¿No nos lleva de alguna manera a una paradoja sobre cuál es la operación que diferencia la función propia de los seres humanos y los sistemas sociales? Considerando que el autor señala que las personas estarían fuera de la sociedad. ¿No se relativiza dicha noción? Ya que ocupan la misma operación los sistemas sociales así como los sistemas psíquicos.

PM: Bueno, creo que el concepto de sentido, si lo miramos más abstractamente, es el mismo. Sólo que en el caso de Husserl está usado más bien para describir lo que después Luhmann llamará dimensión objetual, porque es la indicación de algo, de lo que se ocupa la conciencia. Desde este punto de vista, para Husserl era muy importante el fenómeno de la percepción desde

luego, de la vivencia, pero también de la atención de la conciencia. Sucede que nos interesamos en algo y de pronto está ahí sin que lo veamos. Ocurre normalmente cuando algo se hace familiar. Esto ciertamente no es una preocupación de Luhmann en relación a la conciencia. Pero él recoge las tres dimensiones del sentido. La primera es la objetual: esto y no aquello, que sería lo que define el tema de la atención de la conciencia o el de estar desatento. La segunda dimensión es la proyectual: la tensión entre actualidad y posibilidad. Esa dimensión también la ve Husserl, pero la sitúa, como decía antes, en la construcción hetero-referente, porque la conciencia por definición es presente. Y la tercera es la dimensión social del sentido, que se construye en el lenguaje. En este punto hay más diferencias entre ambos autores ya que Luhmann la define a partir del modo de cómo se acepta o se rechaza una comunicación. Cuando se habita en el lenguaje, aunque se rechace lingüísticamente la comunicación, hay comunicación. La indiferencia o el rechazo pueden corresponder a quitar la atención. Pero estos matices hay que comprenderlos teniendo en cuenta de que uno está haciendo una teoría de la conciencia y el otro, una teoría de la comunicación. Diría, así, que el concepto es el mismo. El propio Luhmann señala que lo toma de la fenomenología.

Respecto a la segunda parte de la pregunta, pienso que es una cuestión abierta si acaso es mejor considerar a la persona fuera de la sociedad, que dentro de la sociedad. Hay una larga tradición *vétero-europea* que ponía a la persona por encima de la sociedad, en el sentido que decían, por ejemplo la tradición cristiana, que la persona es anterior y superior a la sociedad. Lo de anterior, por lo menos desde el punto de vista empírico, no tiene mucho sentido; si nacemos de dos progenitores, nacemos de una sociedad, no es la vida una propiedad humana separable de la condición social. Pero el problema se le produce a Luhmann por el hecho de escoger la comunicación como el fenómeno social por antonomasia. Porque evidentemente las personas no son el producto de una comunicación, o por lo menos, no sólo de una comunicación social, también son seres biológicos, son animales vivos y entonces, para señalar que la

persona no es el producto de la comunicación, prefiere situarla en el entorno y buscar otra formulación teórica que la encuentra en la idea de la interpenetración o acoplamiento estructural. Pero yendo más al fondo de tu pregunta, creo que tiene que ver con esta oscilación permanentemente que hay en la conciencia entre auto-referencia y hetero-referencia. Luhmann lo plantea formalmente como codificación funcional de los sistemas de funciones. Cuando se habla de economía se usa una determinada categoría para definir la auto-referencia y la hetero-referencia, lo mismo cuando se habla de política, de religión o de deporte. Entonces, aparece la estabilización de códigos binarios que mantienen la operación, pero que sugieren también la necesidad de interpretarlo, de hacer una hermenéutica de lo que está contenido en el código, porque, ¿por qué se diferenciaron unos de otros? ¿Por qué no se quedaron en la condición anterior? Estamos otra vez en el problema de la temporalidad, y para resolverlo sirve la teoría de la evolución o una teoría de la historia. Necesitamos la semántica, pero estas oscilaciones son inevitables porque desde el punto de vista de la conciencia, lo único de lo que tengo certeza es de mi conciencia. Todo lo demás tengo que suponerlo.

Hannah Arendt sostiene que la única metáfora posible es la de verse a sí mismo vivo, y de ahí surgen todas las demás, siguiendo la misma lógica de Husserl. Entonces, si el punto de referencia es la vivencia de la propia conciencia y la temporalidad del propio presente no se puede compartir con otros, entonces estamos obligados a considerar la hetero-referencia de las cosas y describirlas objetivamente. Pero ciertamente, cuando objetivamos, la conciencia no queda adormecida, sino que juzga también el grado de cumplimiento de su intencionalidad. La oscilación de la que hablamos se hace muy difícil de separar entre las personas y la sociedad. Por ejemplo, cuando Luhmann señala que en los sistemas de conciencia y en los sistemas de comunicación el pasado y el futuro no coinciden o no necesariamente coinciden, aunque ambos están obligados ambos a hacer una auto-descripción de la objetividad del tiempo. Entonces, ¿En qué momento estamos hablando de un tiempo de la conciencia o de un tiempo de la auto-de-

scripción, un tiempo del discurso o un tiempo de la comunicación presente? Creo que estaríamos obligados a hacer una hermenéutica de algo que ha cambiado tanto. Antes nos comunicábamos por escrito y escribíamos larga cartas, es decir, transformábamos nuestra vivencia en un discurso que otro leía. Hoy en día con el tweet ya no hay posibilidad de formar discurso, sino sólo una impresión. Pregunto: ¿en qué medida el tweet es individual o es una construcción colectiva? Lo que quiero decir con este ejemplo es que una cosa son las soluciones teóricas, que pueden ser formalmente mejores o peores, o más significativas, pero otra cosa es la descripción de la realidad, la que se escapa por mucho a las codificaciones de la teoría.

IP: Quisiera referirme a una discusión que se tuvo hace algunos días sobre las semánticas en el caso de las maquilas³. En esa conferencia se contraponía el esquema *habermasiano* sobre el poder comunicativo para denunciar las aberraciones de las maquilas, y por otro lado, se enfatizaba bajo la misma óptica el esquema sistémico en donde se resaltaba la tensión entre los derechos humanos y la aceptación de estas prácticas en algunos países. Mi pregunta es sobre la fuente legitimatoria. Porque a través de procesos de auto-descripción dichas prácticas son una violación a los derechos humanos, pero presupone también ciertos derechos nacionales que lo legitima. Por ello, ¿En qué medida estas colisiones pueden resolverse a través de auto-descripciones?

PM: Que sea aberrante una maquila, es una de las auto-descripciones posibles. El concepto de auto-descripción, a veces, se malentiende. ¿Por qué se le antepone “auto” a la descripción? Porque es la heterorreferencia definida por el sistema. Es una auto-descripción porque el propio sistema que nunca ha salido de sí, ni se ha disuelto. Pero el contenido de la descripción es hetero-referente por definición y tiene infinitas posibilidades de interpretación. Ahora, el problema jurídico tiene que ver con cómo se reconoce en el derecho na-

cional, el derecho internacional, puesto que partimos siempre de la base de que prima el derecho nacional sobre el internacional, porque estamos hablando de un principio de jurisdicción y, por tanto, de auto gobierno, de soberanía. Pero, precisamente en el artículo quinto de la constitución se declara que todos los tratados internacionales que han sido suscritos legalmente por el Estado de Chile y ratificados por el parlamento, tienen valor de ley interna para el mercado. Entonces habría que analizar si el tratado de libre comercio, que fue el que dio origen a las maquila, fue ratificado por el Estado mexicano. Supongo que estamos hablando de México.

IP: De Nigeria...

No conozco ese caso, pero en México también se ha discutido mucho el tema de las maquilas. Sería un convenio de derecho internacional reconocido como ley nacional. Ahora, hay otra cuestión en relación a los derechos humanos y es que existen Estados que declaran, como Estados nacionales, que en materia de derechos humanos tienen jurisdicción universal. Es el caso de Bélgica, por ejemplo. En cambio, en los tratados solamente se reconoce jurisdicción universal a los delitos llamados de lesa humanidad, para lo cual se creó un Tribunal Penal Internacional. Pero justamente, esto indica que no hay un solo modo de resolver el problema, que está sujeto a la hermenéutica de las auto-descripciones en uso. Que un discurso fundado en la defensa de los derechos humanos sea válido o no, legítimo o no, es muy discutible. Piensen, por ejemplo, en el caso del aborto. Para algunos es un derecho de la mujer abortar y no viola ningún derecho humano de un tercero. En cambio para otros es el asesinato del ser humano más indefenso, que no tiene quién lo represente. Entonces, en todos estos problemas y dada la complejidad de la sociedad actual, lo más probable es que se tengan interpretaciones variadas y no interpretaciones únicas.

¹ Conferencia realizada por Jonathan Trejo-Mathys el jueves 4 de julio de 2013 en la Universidad Andrés Bello. Título de la presentación: “*Transnationalizing Communicative Power: The Case of Labor Rights and the Anti-Sweatshop Movement*”.