

Luhmann, Niklas. «Die Form «Person"», en *Soziologische Aufklärung* 6, cit., pp. 142-154.

*En: Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia. Edición y traducción de Josetxo Beriain y José María García Blanco. Editorial Trotta. Madrid, 1998.*

## 11. LA FORMA PERSONA

I

En la literatura moderna parece percibirse una inclinación muy débil a conservar un específico concepto de persona o, al menos, a seguir distinguiendo, conforme a la tradición antigua, entre persona y ser humano. En ella vale como evidente que los seres humanos son sujetos, que los sujetos son individuos y que los individuos son personas, pero no se especifica qué quieren decir estos «son».

Presumiblemente, esta mezcolanza conceptual tiene que ver con el hecho de que, en el mundo moderno, los individuos son definidos por la autoobservación, y que ésta tiene que entenderse, precisamente, como observación del propio observar -es decir, como observación de segundo orden-.

En este contexto, las distinciones ontológicas, animales o (por lo que a la persona se refiere) jurídicas propias del mundo antiguo, tienen de hecho poco sentido. En el modismo del idealismo alemán y del romanticismo fueron condenadas por «brutales», o sea, por aludir a la animalidad.

El problema al que tales distinciones hacían referencia fue confiado a otras diferentes. Ante todo, hoy distinguimos al individuo de la «identidad social» que, sea agradable o desagradable, en cualquier caso se le supone; se distingue el *1* del *me*; o el *yo* dado para sí mismo sólo fragmentaria y situativamente de aquel otro normal, redondeado, que ha de satisfacer expectativas sociales especialmente referidas al mantenimiento de la identidad de uno consigo mismo(1).

Esta versión duplicada del *yo* acarrea problemas relacionados con la delimitación de sistemas psíquicos y sociales. Y si uno aspira a elaborar una teoría que acentúe la distintividad de ambos tipos de sistemas -esto es, su respectiva clausura operativa-, es aconsejable buscar teorizaciones con una mayor capacidad de resolución.

Una de las varias oportunidades abiertas para ello consiste en la *reformulación del concepto de forma*, en el sentido de transformarlo de un concepto de unidad en otro de diferencia.

Entre otras cosas, esto afecta al modo de hablar acerca del *yo* y del *yo* consciente de sí mismo, de la identidad personal y de la social, de individuo y de persona.

En conexión con estímulos procedentes del cálculo de las formas de George Spencer Brown(2), entendemos por forma la marcación de un límite, como consecuencia de la cual surgen dos lados, de los que sólo uno puede ser utilizado como punto de partida para ulteriores operaciones. El cruce al otro lado no queda por ello excluido, pero exige una operación especial, precisa tiempo y se distingue en sus implicaciones lógicas de lo que

ocurriría si se permaneciese en el mismo lado, limitándonos a condensar y confirmar su indicación(3).

Una forma, por tanto, es siempre una forma –con –dos -lados. En cuanto tal sólo puede ser utilizada a través de uno de ellos (por consiguiente, siempre de modo incompleto). Pero, por la misma razón, un observador (que puede ser también el que utiliza la forma) sólo puede ver la forma si la contempla como forma -con -dos -lados.

¿Cómo se puede describir la forma «persona» a partir de este concepto de forma? ¿De qué distinción es de la que se trata en este caso?

En primer lugar, tenemos que distinguir claramente entre sistemas psíquicos y personas, ya que para cada una de ambas referencias (de nuestra teoría) entran en consideración distintos conceptos de forma.

## II

En el caso de los sistemas psíquicos lo mejor es atenerse primero a la tradición, que partía de una distinción entre yo y no-yo o entre interior y exterior. La segunda presuponía, como es evidente, un observador externo que la realizara.

Si bien Fichte había intentado solucionar este problema para el mismo yo, no fue capaz de hacerlo de modo convincente. El YO, fue convertido en un observador externo de sí mismo (calificado por los románticos como «prosaico» y «circunspecto»). Con ello quedó claro que la forma del sistema psíquico tiene otra cara, que es la externa: el mundo. Pero quedó oscuro cómo podía externalizarse el sistema, cómo en general podía tener conocimiento del mundo y operar en él.

El problema de la referencia, como diríamos hoy, siguió sin resolverse. Esto podía guardar relación con la dependencia de un observador externo, pues en esta teoría hay que observar al observador externo si se quiere saber cómo él resuelve el problema *para otro sistema*.

Los filósofos se convierten en expertos en filosofía, la filosofía en historia de la filosofía y la teoría en descripción de teorías -con lo cual el problema planteado se desplaza al plano de la observación de segundo orden, o sea, al de la observación de observadores.

Este modo de proceder no va a ser aquí objeto de crítica, ni tampoco invalidado. Pero lo que sí se puede hacer al efecto es disponer mejor la teoría misma.

Expresándose de forma un poco descuidada, podría decirse que la filosofía sólo transcurre por aquello que le ocurre como observador externo.

La teoría de sistemas, en cambio, resuelve este problema con la figura de la *re-entry*(4). Ella indica la reintroducción de una forma en la forma, por lo tanto de una distinción en lo distinguido; en el caso de los sistemas (y aquí nos estamos ocupando de sistemas psíquicos), de la reintroducción de la diferencia entre sistema y entorno en el sistema.

Para el caso de la forma sistema, la *re-entry* de la forma en la forma se puede indicar mediante la distinción entre *autorreferencia* y *heterorreferencia*. Por consiguiente, no hay ningún problema «de la referencia» en abstracto, sino siempre sólo la forma-con-dos-lados autorreferencia/heterorreferencia y la reiteración o el cruce entre ambos lados. Esto significa que las operaciones son siempre operaciones internas. El sistema no puede hacer valer su autoridad hacia fuera, funciona como un sistema operativamente cerrado, que sólo puede transformarse a sí mismo; es decir, lo único que en realidad puede cambiar son las distinciones que hacen posible su observar. Y todo el mundo sabe también que el

pensamiento solo no cambia nada del mundo exterior, que en cuanto tal únicamente se cambia a sí mismo.

Por todo ello, podemos decir que *la forma de los sistemas psíquicos es la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia*(5). Aunque formulada de otra manera, esto era también la proposición central de la fenomenología de Husserl, ya que para éste conciencia y fenómeno son una y la misma realidad, que expresada por el concepto de «intención» se convierte en el concepto de forma de la conciencia'(6).

Por eso, los sistemas psíquicos sólo pueden ser observados refiriéndose a la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia y viendo el modo en que el sistema observado procede con ella(7). Una manera de observar que utilice este esquema se corresponde, aproximadamente, con aquello que por lo general se denomina “comprensión”(8)

La forma autorreferencia/heterorreferencia individualiza al sistema. Esto es así ya por el mero hecho de tratarse de una forma interna, que únicamente orienta operaciones propias, sujetándolas al modo de la reproducción invariablemente autorreferencial. Pero también depende, en términos puramente formales, de la *biestabilidad* de la forma, o sea, de que ésta ofrece para la continuidad de las operaciones del sistema dos puntos de partida, ni más ni menos.

El sistema no se establece sobre la monovalencia de la operación, ya que entonces no se distinguiría del ambiente y sólo un observador podría reconocer sus capacidades selectivas y discriminadoras(9).

Ahora bien, en el plano de su autorreproducción elemental, el sistema tampoco tiene a su disposición más de dos referencias: él mismo y el entorno. Por ello, de ningún modo puede exponerse a intentar reproducir en sí mismo adecuadamente la complejidad del entorno, teniendo que limitarse, *en lugar de ello*, a oscilar entre las dos direcciones referenciales para él posibles. De esta manera, el sistema se ve estructuralmente constreñido a realizar una radical reducción de complejidad para poder construir la suya propia. De ahí que el mundo se le presente a cada sistema psíquico bajo un aspecto diferente.

Finalmente, es preciso advertir que en cada concreta operación del sistema tiene que ser reproducida la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, para que él pueda indicar, entonces, una u otra cara; es decir, al sistema o a su entorno. Ninguna de ambas es posible sin la otra, por lo que, haga lo que haga, el sistema conserva su forma.

En otras palabras: el sistema ha de reproducir la distinción como tal distinción. Ahora bien, la distinción, como límite y diferencia, no puede ser localizada en ninguno de sus lados, lo que implica que el sistema puede utilizar su forma pero no indicarla. Así, pues, el sistema tiene que reproducirse ciego, dado que para poder observar tiene que haber elegido siempre de antemano un lado u otro de su forma. La unidad del sistema es inaccesible para el sistema. Desde aquí, por consiguiente, no surge tampoco oposición alguna contra la personificación.

Cuando el sistema dice «yo» para sí mismo o de sí mismo, está indicando siempre ya una de las caras de esta distinción; es decir, está actualizando su autorreferencia y, a la vez, llevando consigo la heterorreferencia -como lo en ese momento no mencionado -.

En cuanto un sistema puede observar, y con ello utilizar la distinción autorreferencia/heterorreferencia, él es para sí mismo sólo una mitad de lo que él mismo es como sistema autopoiético, operativamente cerrado. Ciertamente, sigue siendo posible repetir la *re-entry* en la *re-entry*, esto es, destacar la autorreferencia como aquella cara que dispone de la mayor capacidad reflexiva y, además, puede constituir la diferencia entre autorreferencia y heterorreferencia como prestación propia.

No obstante, esto en modo alguno externaliza al sistema, ni lo libera tampoco de la ceguera a la hora de aplicar aquella distinción de la que, en cada momento, sólo puede indicar un lado.

A esta forma que dirige los procesos conscientes de los sistemas psíquicos ha contrapuesto el psicoanálisis otra distinción: a saber, la de dirección inconsciente y consciente.

Esta formulación no es muy feliz, y una consecuencia de ello es que ha excitado imaginaciones desenfrenadas. Lo inconsciente, como lo absolutamente negativo, no puede existir -a no ser en el contexto de un esquema de observación, por tanto, como situación positiva de un observador -.

Ahora bien, quizá sea posible reconstruir la idea fundamental de una manera que permita distinguir la conciencia como medio ( \_ «inconsciente») de la conciencia como forma ( \_ «consciente»).

En cuanto medio, la conciencia sería el acoplamiento laxo de sus posibles estados, sólo restringido por los límites de compatibilidad del sentido; en cuanto forma, en cambio, sería el acoplamiento estricto de los elementos de sentido actualizados, que es seleccionado como idea y recordado como estructura. Y, de este modo, la terapia podría entenderse como la presentación de otras construcciones de forma en virtud de hipótesis auxiliares, que abarcan desde la represión de la libido hasta la reencarnación y tienen sólo como condición la capacidad de lograr la plausibilidad necesaria para la reorganización.

En esta reconstrucción teórica está además implicada la forma del sistema psíquico, es decir la forma de un sistema creador y redescomponedor de formas. También las formas que devienen conscientes son formas -con -dos -lados.

Mediante acoplamientos estrictos de elementos de sentido se distinguen del medio sentido, que está siempre disponible para la selección de formas de la conciencia a modo de espacio combinatorio riquísimo en posibilidades propias.

Y aquí, igualmente, serviría como base la figura de la *re-entry* de una distinción en lo distinguido, ya que la distinción medio/forma es también una forma que reaparece dentro de sí misma.

III

Este esbozo del problema de la forma en los sistemas psíquicos era necesario para prevenir cualquier confusión de tales sistemas con las personas. Las personas son identificaciones que no se refieren a un modo operativo propio, lo que significa que *no son sistemas*.

De acuerdo con un viejo modismo, podemos decir que con la personalidad de lo que se trata es de la regulación de la interacción social, (10) «Persona est conditio, status, munus, quod quisque íter homines et in vita civili gerit» -así resume un diccionario el sentido lato de la voz latina en el uso lingüístico romano(11)-. También pueden ser mentados roles o posiciones en específicos contextos interactivos -en los juicios, por ejemplo-, pero en cualquier caso no el ser humano como un todo por completo individualizado, tanto corporal como espiritualmente.

Si bien ya en la tardía antigüedad también se hacía referencia ocasionalmente al individuo humano con la noción genérica de persona -cuando se quería hacer abstracción de características específicas(12)-, tal práctica sólo se puede comprender como una versión *pars -pro -toto* (al igual que ocurre con el término antiguo *caput*).

Sólo en la Edad Media, y debido a la necesidad de indicar al ser humano como individuo en general e independientemente de sus específicas contexturas sociales, es cuando se produce una individualización general del concepto de persona. Y entonces el concepto estimula la carrera valorativa del individuo.

La jurisprudencia adopta y adapta el concepto de persona ya desde el siglo XVII, para con su ayuda desprenderse de la adjudicación de derechos de *status* vinculados a los estamentos. De manera similar, la psicología filosófica lo utilizó poco después para superar el dualismo teológicamente adornado cuerpo/alma.

Por lo visto, el concepto es valorado ahora por su prestación distanciadora frente a las tradiciones. Pero, en la medida en que se desvanecen las singularidades de una inclusión estamentalmente determinada del individuo en la sociedad, también decae la necesidad de una prestación abstractiva -si no de carácter conceptual sí al menos terminológico- del concepto, conservando quizá un sentido accesorio más bien peyorativo.

En cualquier caso, el concepto no trata de expresar la singularidad individual de la naturaleza concreta del individuo humano, sino que retiene su sentido de una idea colectiva. Tanto más dificultosa es la búsqueda de un adecuado concepto opuesto, o sea, de algo de lo que cualquiera es distinguido rigurosamente cuando es señalado en particular como persona. ¿Puede decirse, por tanto, que la persona no tiene forma, que su cara interior no tiene cara exterior?

Una reconstrucción adecuada a las condiciones actuales de esta compleja tradición es posible si se utiliza como guía el concepto de forma. En ese caso, por «persona» no ha de entenderse un objeto especial, ni tampoco una clase de objetos o una propiedad de objetos (a los que, por poseerla, se denomina «sujetos»), sino un tipo específico de distinción que guía el observar como forma con dos caras.

Así, pues, una persona no es simplemente otro objeto como un ser humano o un individuo, sino otra forma, con la que se observan objetos como individuos humanos. Lo principal, entonces, es determinar la otra cara de esta forma; es decir, aclarar en qué específico sentido una persona puede ser no-persona, sin que por ello deje de ser hombre, individuo.

Este objetivo puede ser alcanzado si se determina la forma «persona» como *la limitación individualmente atribuida de las posibilidades de conducta*. Esta determinación no tiene que ver con la distinción *ascribed/achieved* de Ralph Linton(13), así como tampoco con el desarrollo que de la misma hizo Parsons como *pattern variable «quality/performance»*. Ambos fundamentos de la limitación -esto es, origen y realización- son atribuidos de manera individual.

El acento se pone aquí más bien sobre la limitación de las posibilidades de conducta, por lo que la forma se cifra en que, mediante esta limitación, es identificado algo como el otro lado, como lo no perteneciente a la persona.

También la distinción «marcado/no marcado», propia de la semántica lingüística, podría ser de utilidad a tal efecto(14). Por medio de la «marcación» se pone de relieve y se prepara lo que es interesante para la comunicación, lo que es preciso aclarar y también lo eventualmente dudoso -la persona precisamente-.

Otra cosa es lo referido al lado no marcado, ya que no se espera que ello se convierta en tema de comunicación. Por eso, lo perteneciente a la no-persona es tan indeterminado como lo que no es tejido en una labor de punto o lo que no es agujero en una mesa de billar americano.

La pretensión de exactitud del concepto de forma se evidencia en la necesidad de distinguir cuidadosamente entre lo que pertenece a la otra cara de la distinción, pero por el momento -o en el curso normal de la comunicación no es aludido, y aquello que es excluido por la distinción misma. El criterio de esta distinción lo vemos en la atribución individual.

Como no-persona, en la otra cara de la distinción puede contar sólo algo que no designa a la persona misma, pero que podría serle atribuido y, dado el caso, repercutir sobre ella -por ejemplo: enclaves ocultos en el modo de vida de clase media de alguien distinguido o la propensión a sufrir ataques epilépticos, pues en caso de ser de dominio público son cosas que podrían achacársele irremediablemente a la persona en cuestión-.

Todo lo demás es estado o suceso en el mundo, y como tal no es aplicable a ninguna de las dos caras del esquema persona; es sólo el tercero excluido por la distinción misma. Dicho de otra manera: ha de dar siempre ocasión(15), ante todo, a observar con el esquema de la forma persona/no -persona, y no con cualquier otro. Pero ¿cuál sería esa ocasión?

Con esta pregunta ponemos el puente que nos lleva hasta los sistemas sociales. Y esto es así porque la ocasión por la que se pregunta no es otra que la ofrecida por la doble contingencia, una característica que es consustancial a las situaciones sociales en cuanto problema que autocataliza la emergencia de los sistemas sociales(16).

En una situación con doble contingencia -lo cual significa que en ella cada uno de los participantes tiene que hacer depender su conducta ante los otros de que éstos actúen hacia él satisfactoriamente- existe una necesidad apremiante de que se limite el repertorio de posibilidades.

Esta situación precaria, inestable y circular de la doble contingencia es lo que provoca la creación de personas; o dicho más precisamente: es ella lo que hace que los partícipes-ocurra lo que ocurra en el plano psíquico- se compongan en el sistema social -o sea, comunicativamente- como personas, y de acuerdo con las circunstancias dosifiquen cuidadosamente las cualidades sorprendidas de su conducta (bien preparándose cuidadosamente de antemano, para así no topar con límites muy estrechos; bien segmentándola, de manera que otras posibilidades puedan ser rechazadas o ignoradas como no pertinentes al rol(17); o bien mediante el manejo de formas de sociabilidad -entre ellas el humor-, de modo que sea fácilmente reconocible que la persona misma se retira de ellas y sólo se evidencia su buena educación).

Las personas, por consiguiente, se condensan como efecto secundario de la necesidad de resolver el problema de la doble contingencia que define las situaciones sociales; es decir, si es que a partir de él se debe llegar a la formación de sistemas sociales. De ahí el que se disciplinen las expectativas, se limite el repertorio de conducta y se haya de perseverar en ser quien uno había pretendido o aparentado ser. Y también procede de ahí el ser simultáneamente aludida de la otra cara, a la que se podría pasar en virtud de las posibilidades adicionales con que cuenta un sistema psíquico.

La forma misma, en conclusión, no sirve a las necesidades psíquicas, sino que resuelve, junto con otras referencias, un problema propio de todos los sistemas sociales.

De este modo se abren además vías para el análisis histórico - social. En efecto, la medida en que la personalidad es requerida para resolver el problema de la doble contingencia, y sobre todo la amplitud de banda de las posibles individuaciones, varían con la complejidad del sistema de la sociedad.

Para muchos fines basta con la perceptibilidad (y, si fuera preciso, el reconocimiento) del cuerpo del otro, cuya percepción permite aquilatar qué es lo que nos espera. Muchas sociedades expresan también con el atavío de los cuerpos qué es lo que ha de esperarse, y

no tienen necesidad de una forma personal superior a ello. Los peregrinos, por ejemplo, se reconocen por la vestimenta y el porte, y uno sabe qué deberes tiene hacia ellos.

Sólo en la alta Edad Media se agrava el problema de averiguar si se trata de peregrinos auténticos, practicantes de una penitencia, o si sólo son viajeros que intentan aprovecharse de los servicios de socorro prestados en las rutas de peregrinaje(18). Para algunos propósitos suele ser suficiente la individualidad del cuerpo, para otros no. A consecuencia de ello puede variar él si y en qué sentido es posible confiar en las apariencias corporales, así como en qué medida uno ha de mostrar o descubrir las actitudes para constituir personalidad.

La precaria existencia comunicativa de las personas se ha convertido también -y como muy tarde a partir de los siglos XVII/XVIII un problema moral. Con anterioridad sólo se exigía un *ethos*, un carácter, en el sentido de una disciplina moral del repertorio corporal y psíquico de los individuos.

Pero desde entonces se produjo un cambio de las exigencias morales, dirigido hacia la consideración de la persona del interlocutor en los contextos comunicativos. Cada vez se libera más conducta individual, llegando hasta el extremo de no poder reconocer que uno adivina la presentación que el otro hace de sí mismo como una operación de cosmética social.

El tacto se convierte así en un regulador decisivo, el humor (especialmente el aplicado a uno mismo) se desarrolla y se tolera como una válvula de escape. Norma suprema de la conversación será en estas circunstancias el dar oportunidad al otro de tener buena acogida como persona, lo que se espera sea recompensado por él con las correspondientes contraprestaciones. Y precisamente porque ya no se trata sólo de modales corporales, sino también de actitudes espirituales, las posibilidades de exploración se recortarán drásticamente, incluso para asuntos en los que tal exploración se puede suponer de forma realista, como los relativos al amor.

Que a consecuencia de ello se generalicen los esforzados intentos por ser «natural» y se tenga que hacer patente la «autenticidad» son fenómenos que únicamente demuestran la discrepancia surgida(19). Una ética que no distinga entre sistema psíquico y persona, porque los aúna en el concepto de sujeto, tiene que ignorar tales matices o devaluarlos éticamente como dobleces. Quien quiera informarse al respecto, debería leer a Goffman(20).

#### IV

Para concluir, retornamos a los sistemas psíquicos planteándonos la cuestión de qué significa para ellos el tener que adoptar la forma de una persona. Esto, obviamente, no afecta a la autopoiesis de la conciencia.

No afecta al hecho de que el sistema psíquico dispone tanto de la autorreferencia como de la heterorreferencia y reproduce de manera ciega la unidad de esta distinción, ni a que ella oscila entre ambas direcciones referenciales, así como tampoco a que se olvida de sí misma cuando se refiere al mundo exterior o de éste cuando se ocupa de sí misma.

Tampoco la personalidad es necesaria para que el sistema psíquico pueda observarse a sí mismo. Para ello basta, como sustitutivo que se impone de inmediato, la observación del propio cuerpo, en cuanto uno lo puede ver desde fuera y sentirlo interiormente (por ejemplo: en forma de pesantez o de dolor). Y aunque se distinga en su referencia al mundo exterior, la conciencia no puede desprenderse del acoplamiento estructural con su propio cuerpo, y si éste se mueve, ella ha de moverse con él.

Por eso la conciencia se desarrolla desde el primer momento identificándose con el propio cuerpo; y también por eso se aprende rápida e inevitablemente que uno no es otro.

A modo de digresión ha de establecerse, ante todo, que la identificación de persona y cuerpo se malogra porque el cuerpo también es dado sólo como forma, o sea, sólo como diferencia. Esto vale de manera aun inofensiva para los límites externos perceptibles del propio cuerpo, más allá de los cuales empieza la insensibilidad, pero también la posibilidad del movimiento. Pero fuera de ello vale también para cuando uno se esfuerza por determinar la persona desde el cuerpo. El deportista de alto rendimiento se somete al código victoria/derrota (21) y tiene la vivencia -gratificaste o conturbadora- de que su cuerpo le sitúa a uno u otro lado de esta diferencia.

Entonces, como sistema psíquico, ha de aceptar la unidad de esta diferencia -por consiguiente su forma-, o rechazarla y abandonar la arena. Algo muy similar ocurría con el asceta sublime, al que la mortificación de su cuerpo le proporcionaba un inesperado placer, de modo que tenía que soportar una transformación del mérito en pecado -o del mismo modo que el deportista abandonar el terreno, y con él el ascetismo(22).

Otras diversas formas de consagración al propio cuerpo, si bien menos relevantes, confirman este análisis(23), siempre que deba convertirse el cuerpo en persona con él aparece la forma, aparecen dos caras, se muestra como textura (en el sentido de Gotthard Günther), y entonces se convierte en objeto de las decisiones de aceptación o rechazo localizadas en un nivel de orden lógico más elevado(24).

Tras soportar la experiencia de la duplicidad, el sistema psíquico puede distanciar mejor la persona del cuerpo, o no hacerlo y perseverar. Ahora bien, ¿cómo es que esto sucede a modo de una fijación del ser persona?

La forma de la persona sirve exclusivamente para la autoorganización del sistema social, para resolver el problema de la doble contingencia limitando el repertorio de conducta de los participantes. Pero esto no quiere decir que ella sólo actúe como una ficción comunicativa y carezca de significado psíquico.

Sistemas psíquicos y sociales operan, ciertamente, como sistemas separados y operativamente cerrados. No hay intersecciones entre sus operaciones, aunque un observador, naturalmente, puede reunir prestaciones psíquicas y acontecer comunicativo e identificarlos como un suceso unitario. Las distintas recursiones de los sistemas psíquicos y sociales obligan a separarlos(25), Pero esto no quiere decir que no mantengan relaciones reales de ningún tipo, ni tampoco que no puedan evolucionar conjuntamente.

Las relaciones indispensables se verifican a través de acoplamientos estructurales, los cuales son por completo compatibles con la autonomía autopoietica de los sistemas operativamente separados(26).

Los acoplamientos estructurales proporcionan interpenetraciones e irritaciones. En eso sirven, a su vez, como formas que realizan esto y simultáneamente excluyen otras vías de interpenetración e irritación. Por «interpenetración» debe entenderse que un sistema autopoietico presupone las realizaciones complejas de la autopoiesis de otro sistema y puede tratarlas como una parte del propio sistema. Así, toda comunicación confía en las capacidades de atención y expresión de las conciencias participantes, si bien no puede intervenir en sus sistemas.

Por «irritación» debemos entender que un sistema autopoietico percibe en su propia pantalla perturbaciones, ambigüedades, decepciones, desviaciones e inconsistencias, y lo hace en formas tales que puede continuar operando (en relación con esta cuestión Piaget había hablado, como es sabido, de asimilación y acomodación).



La globalización (generalización) de la interpenetración es compensada por la irritabilidad del sistema y protegida contra una, en otro caso, excesiva y rápidamente creciente pérdida del acompasamiento. El resultado final es, por tanto, el funcionamiento ya ambientalmente adaptado de los sistemas autopoieticos, ya que mediante este doble dispositivo de la interpenetración y la irritabilidad se mantienen en la zona de posibilidades reales. Y esto ocurre sin que la autonomía autopoietica y la determinación estructural de la dinámica característica de los sistemas sea por ello menoscabada, pues se trata de algo que ocurre, exclusivamente, sobre la base de las operaciones del propio sistema.

Todo este aparato conceptual, sólo fatigosamente adquirible, es necesario para poder decir que las personas sirven al acoplamiento estructural entre sistemas psíquicos y sociales. Ellas hacen posible que los sistemas psíquicos experimenten en su propio yo las limitaciones con las que contarán en el tráfico social (27). El tener conciencia de que se es persona da a los sistemas psíquicos, en el caso normal, el visto bueno social; y para el caso desviante la forma de una irritación todavía procesable en el sistema.

Hasta cierto punto, uno cae en la cuenta cuando tiene problemas consigo mismo como persona, y se presenta entonces la oportunidad de buscar una solución.

La idea que uno se forma de la distinción autorreferencia/heterorreferencia está limitada por el ser persona, es supraformada por otra forma; y esto no hay que entenderlo en el sentido de una deformación o enajenación, sino en el de una distinción adicionalmente añadida, de otra forma, de otra posibilidad de cruzar límites y pasar al lado opuesto -o de evitarlo.

Este contenido se reproduce muy simplificado y falseado si se dice que el ser persona somete a las constricciones sociales a un yo antes libre «a la Rousseau»; y también si se interpreta como un trueque de oportunidades psíquicas por sociales, el cual, si bien puede ser beneficioso, frecuentemente resulta desventajoso.

El concepto de forma aquí propuesto permite análisis más complejos. La forma «persona» sobreforma al sistema psíquico mediante una distinción adicional, justamente la representada por un repertorio de conductas restringido y, en virtud de ello, delimitado.

Los dos lados de esta distinción pueden observarse psíquicamente, y es posible sacar provecho tanto de la permanencia leal en cuanto persona en uno de ellos como del cruce del límite.

Uno puede consumir drogas para alcanzar el otro lado, cuando la conciencia sola no lo logra. También puede uno dejarse llevar por la tentación de no ser uno mismo por una vez, concederse unas vacaciones, viajar de incógnito o contar en el bar historias que nadie puede verificar(28); pero igualmente es posible que uno se arredre estremecido ante tales evasiones de sí mismo. Ser persona permite ambas cosas, ya que es una forma.

## Notas capítulo 11

1. Referencia obligada en este punto son autores como William James, Georg Simmel y George Herbert Mead. Para una presentación más reciente, pero que se apoya casi exclusivamente en Mead, véase L. Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme au Interaktionsprozessen*, Stuttgart, 1971. Hay que reseñar que, desde la aparición de los estudios de los primeros, los trabajos en este campo se han orientado casi todos hacia su obra y menos hacia el problema que en ella se aborda, lo que ha comportado que, prácticamente, se haya renunciado al trabajo de elaboración teórica.

2. Vease G. Spencer Brown, *Laws of Form*, New York, 1979.

3. Spencer Brown (*op. cit.*, pp. 1 s.) distingue, en consecuencia, *the law of calling* de *the law of crossing*.
4. Otro concepto de Spencer Brown. Véase *op. cit.*, pp. 56 s. y 69 ss.
5. Dejamos aquí a un lado que el mismo enunciado vale también para los sistemas sociales, si bien en el caso de éstos en el contexto de otro tipo de operación: a saber, la comunicación.
6. Se comprende fácilmente que aquí obviemos tanto la interpretación teórico-transcendental de la conciencia hecha por Husserl como la omnisciente fenomenología de los sociólogos norteamericanos de la vida cotidiana. Lo relevante para nosotros es la idea originaria, que se ha modificado hasta desembocar en derivados apenas reconocibles.
7. «Procede con ella». debe entenderse en el sentido de: qué estructuras se condensan con la reiteración y el cruce, qué es lo confirmado y qué lo excluido mediante la no reutilización -y por consiguiente es olvidado -; pero ante todo: qué peso tienen en las operaciones ordinarias del sistema autorreferencia y heterorreferencia.
8. En relación con este tema, por extenso, N. Luhmann, «Systeme verstehen Systeme», en N. Luhmann y K. E. Schorr (eds.), *Zwischen Intransparenz und Verstehen. Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt a. M., 1986, pp. 72-117 (hay traducción española de este artículo en N. Luhmann y K. E. Schorr, *El sistema educativo: problemas de reflexión*, Guadalajara, Méx. 1993).
9. Esto vale para todos los sistemas vivos incluidos los sistemas inmunológicos y los sistemas nerviosos, que son sistemas especializados en la observación del organismo que los
10. Cf. H. Rheinfelder, *Das Wort "Persona": Geschichte seiner Bedeutung mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters*, Halle, 1928. Para la tradición jurídica: H. Coing, «Der Rechtsbegriff der menschlichen Person und die Theorien der Menschenrechte», en H. Coing, *Zur Geschichte des Privatrechtssystems*, Frankfurt a. M., 1962, pp. 56 ss. Sobre la recepción en la teología también S. Schlossmann, *Persona im Recht und nroawnovim christlichen Dogma* (1906), reimpresión, Darmstadt, 1968. Para más detalles se puede consultar el artículo «Persona», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, Base], 1989, pp. 269-338.
11. E. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, curante I. Perro, reimpresión 1965, vol. III, p. 677
12. Esto se percibe en los casos en que también los esclavos son caracterizados como personas.
13. En *Estudio del hombre*, México, '1972, p. 124. Cf. también *Cultura y personalidad, México*, 1945. Pueden encontrarse referencias a utilidades posteriores de esta distinción en R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus*, Madrid, 1973, pp. 99 ss. Retrospectivamente, podría decirse que esta distinción se adapta mejor al esquematismo origen/virtud de las sociedades aristocráticas que a la sociedad moderna.
14. Cf. J. Lyons, *Semántica*, cit., pp. 288 ss.; S. Fuller, *Social Epistemology*, Bloomington, Ind., 1988, p. 755 ss.
15. Spencer Brown (*op. cit.*, p. 1) habla incluso de motive, pero con ello denota sólo que hasta el concepto de forma es una forma, y que, en consecuencia, también él tiene otra cara, con cuyo concurso excluye cualquier tercero.
16. Acerca de este tema, detalladamente, véase N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M., 1984, pp. 148 ss.

17 Esto da todo su sentido a que en las sociedades complejas se distinga entre persona y rol, así como que las personas se individualicen pero no los roles. Cf. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, cit., pp. 428 ss

18. Este ejemplo lo tomo de F. Hassauer, *Extensiones der Schrift: Textualität, Ritual und Raumvollzug im Mittelalter. Das Paradigma Santiago de Compostela: Fallstudie zu den Bedingungen der Möglichkeit medienhistorischer Rekonstruktion* (tesis de habilitación), Siegen, 1989.

19. Al respecto, véase D. MacCannell, «Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings»: *American Journal of Sociology* 79 (1973), pp. 589-603. También en el arte se producen intentos de hacerse uno mismo observable en el proceso de producción -y de esta manera como realización auténtica-, sin que el ser observado se refleje en la presentación. Véanse las aportaciones al respecto de Frederik Bunsen en N. Luhmann, F. D. Bunsen y D. Baecker, *Unsichtbare Welt. Über Kunst und Architektur*, Bielefeld, 1990, pp. 46 ss.

20. Especialmente el texto, ya convertido en un clásico, *La presentación de la persona es la vida cotidiana*, Buenos Aires, 1981.

21. Esta interpretación procede de U. Schimank, «Die Entwicklung des Sports zum gesellschaftlichen Teilsystem», en R. Mayntz et al., *Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*, Frankfurt a. M., 1988 pp. 181-232.

22. Cf. al respecto A. Hahn, «Religiöse Dimensionen der Leiblichkeit», en V. Kapp (ed.), *Die Sprache der Zeichen und der Bilder. Rhetorik und symbolische Kommunikation in der frühen Neuzeit*, Marburg, 1990, pp. 130-140.

23. Véase con tal objeto K. H. Bette, *Körperspuren: Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit*, Berlin, 1989, donde se afirma la importante tesis de que la revalorización del cuerpo hace precisamente imposible identificarse con él; y esto aunque ocurra dentro de nichos socialmente protegidos como el deporte del *bodybuilding*, las diversas variantes del dandismo -incluyendo el de clase baja (*punk*)-, etc.

24. Véase G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 vols., Hamburg, 1976-1980, especialmente los estudios sobre realidad y policontextualidad incluidos en el segundo volumen.

25. En relación con este punto, por extenso, N. Luhmann, *Soziale Systeme*, cit., pp. 354 ss.; así como mis ensayos «Die Autopoiesis des Bewusstseins» y «Wie ist das Bewusstsein an der Kommunikation beteiligt?», reunidos ahora en *Soziologische Aufklärung* 6, Opladen, 1995, pp. 112 y 37-54, respectivamente.

26. Véase sobre esta cuestión H. Maturana, *Erkennen*, Braunschweig, 1982, especialmente pp. 150 ss., 251 ss.; H. Maturana y F. J. Varela, *El árbol del conocimiento*, Madrid, 1990, pp. 64 ss., 81 ss.

27. Aquí aterrizamos de nuevo en un campo próximo a una teoría de la conciencia y muy trillado por representaciones sobre la internalización de las constricciones sociales, etc. La introducción por la teoría de sistemas de prestaciones previas dotadas de mayor complejidad teórica sólo sirve para modificar la contextualización y amplitud de la capacidad integradora en este campo desde hace mucho tiempo.

28. Sobre esta posibilidad específica, S. Cavan, *Liquor License. An Ethnography of Bar Behaviour*, Chicago, 1966.