

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

# **El lugar del cuerpo en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann .**

Santiago Gabriel Calise.

Cita:

Santiago Gabriel Calise (2011). *El lugar del cuerpo en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/766>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **El lugar del cuerpo en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann**

Santiago Gabriel Calise

Conicet-IIGG-UBA

e-mail: c\_santiago\_g2000@yahoo.com.ar

**Resumen:** Debido a su alto nivel de abstracción y generalidad, sumado al abandono explícito del concepto de "sujeto", se suele pensar que la teoría de los sistemas sociales desarrollada por el sociólogo alemán Niklas Luhmann omite todo tratamiento de la corporalidad humana. En este sentido, se entiende que este autor vendría a reproducir, de forma actualizada, la vieja dicotomía entre cuerpo y mente, que se suele ligar a la tradición iniciada por Descartes.

El análisis que se propone en este trabajo muestra que tal interpretación es el producto de un estudio poco riguroso de los textos del autor, si bien es cierto que el concepto de cuerpo no ocupa un lugar central en la teorización concerniente a los sistemas sociales. El punto de inicio para tal exploración será la clasificación de los diferentes tipos de sistemas, propuesta por el autor, donde se observa que el cuerpo no es un sistema autopoietico, autorreferencial y clausurado en la operación, sino que es una unidad construida por un observador.

Por consiguiente, los puntos centrales de esta indagación serán, por un lado, las dos variantes del concepto de interpenetración, a saber, aquella interpenetración entre sistemas psíquicos y sociales, y aquella que se da entre seres humanos. Este será uno de los ámbitos donde encontrar una cierta teorización de cuerpo. El otro punto de suma importancia para el estudio del cuerpo lo conforman los medios de comunicación simbólicamente generalizados, en particular el concepto de mecanismos simbióticos.

**Palabras clave:** teoría de sistemas, cuerpo, Luhmann, interpenetración, mecanismos simbióticos.

### **INTRODUCCIÓN**

El trabajo que se presenta a continuación tiene por objetivo analizar el concepto de cuerpo elaborado por la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. En las últimas décadas, el tratamiento del cuerpo por parte de la sociología y de disciplinas cercanas a ésta ha prosperado de manera conspicua, por influencia de múltiples factores que no pueden ser analizados en este trabajo<sup>1</sup>. Para comenzar el estudio, se partirá de la concepción "cartesiana" del cuerpo, para observar hasta qué punto esta teoría se diferencia de la tradición filosófica, que aun hoy ejerce un fuerte ascendiente. Esto servirá para comenzar a diferenciar entre lo orgánico y el cuerpo, y poder establecer si el cuerpo asume la categoría de sistema, tal como la entiende esta teoría. Al introducirse la diferenciación entre los varios sistemas, quedará allanado el paso para el análisis de la relación que se da entre los mismos, con el concepto de interpenetración. Es en un tipo particular de interpenetración, aquel que se da

entre sistema social y ser humano —que ha dado origen a la esfera de lo íntimo— donde subyacen las tesis más generales y fundamentales que la teoría instala para entender la relación entre el cuerpo y el resto de los sistemas. Naturalmente, este trabajo no estará libre de interpretaciones y ambigüedades, como puede ser la pregunta por el estatuto teórico que se le debe dar al cuerpo. Esta indeterminación central hará partir múltiples interrogantes para los cuales no hay respuestas inequívocas.

El otro lugar privilegiado donde ir a buscar al cuerpo, será en el contexto de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, y, en especial, en los mecanismos simbióticos que éstos generan. De los cuatro mecanismos (sexualidad, necesidades, percepción y violencia física) se privilegiará el análisis de la percepción, primeramente porque, de los cuatro, es aquel que ha sido mayormente trabajado por el autor, al tiempo que genera grandes interrogantes para la teoría misma, difíciles de resolver.

Por último, se retornará, de alguna manera, al punto de inicio, a saber, el dualismo entre cuerpo y mente —que en la teoría de sistemas sería un trialismo, si se agrega a la sociedad— para observar las posibles críticas que, de por sí, una postura de esta naturaleza conlleva. Se ha agregado un breve anexo con la presentación de algunos de los conceptos centrales de la teoría, que puede ayudar a la lectura del lector no avezado en la teoría luhmanniana. En caso de ser necesario, se recomienda la lectura del mismo, antes de seguir adelante.

## **LA DOCTRINA OFICIAL Y LA TEORÍA DE SISTEMAS**

Según la apreciación de Hahn y Jacob (1993), la concepción luhmanniana del cuerpo, o de la relación cuerpo – mente (o conciencia, pensamiento, o como se lo llame según las tradiciones) es tributaria de la tradición europea de pensamiento, emblemáticamente encabezada por Descartes. En este sentido, Luhmann reproduciría, bajo otros términos, el clásico dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa*, ahora reciclado bajo el lenguaje de la teoría de sistemas. Como se argumentará a continuación, sin un espíritu apologético, sino, más bien, evitando las polémicas tendientes a simplificar a los “adversarios” teóricos, se mostrará cómo, pese a que Luhmann sigue sosteniendo una clara diferenciación entre lo psíquico y lo orgánico, sería injusto sostener que su teoría repropone lo que, irónicamente, Ryle ha dado en llamar “la doctrina oficial” (2009).

De acuerdo con tal concepción, cada ser humano tendría un cuerpo y una mente (*mind*). Por un lado, los cuerpos están dotados de espacialidad y, debido a esta condición, están sometidos a las leyes mecánicas que gobiernan a todos los cuerpos que habitan el espacio. Por consiguiente, los procesos y estados corporales del ser humano, como los de los demás cuerpos extensos, serían pasibles de ser examinados por observadores externos. Por el contrario, las mentes no habitarían el espacio, y, por ende, no estarían sometidas a las leyes de la mecánica. Además, en paralela oposición respecto de los cuerpos, los procesos mentales no serían observables por sujetos externos, por lo cual sólo

cada mente podría conocer los estados y procesos que le son propios. Entonces, concluye Ryle, si bien el cuerpo humano es pensado como un motor (*engine*), este motor o esta máquina no sería comparable a cualquier motor o máquina no-humana, puesto que éste estaría gobernado por otro motor interior. A esta concepción, el filósofo inglés, con una muy bella metáfora (o sarcasmo) le dará el nombre de “el dogma del fantasma en la máquina” (“*the dogma of the ghost in the machine*”).

La primera observación que debe realizarse es que la teoría de sistemas, a diferencia de la concepción cartesiana del mundo que divide el mundo entre sustancias extensas y pensantes, parte del presupuesto de que hay sistemas<sup>2</sup>, y que estos sistemas pueden ser de cuatro tipos: organismos, sistemas psíquicos, sistemas sociales o máquinas. Cada uno de estos sistemas tendría la característica de realizar una única operación propia, que en el caso de los sistemas orgánicos será la vida, en el caso de los sistemas psíquicos será el pensamiento<sup>3</sup> y en el caso de los sistemas sociales será la comunicación. En este contexto, podría pensarse rápidamente que el cuerpo sería un tipo de sistema orgánico, por lo cual, esta teoría de sistemas repropondría, de una manera más moderna y con conceptos más complejos, algo similar a lo planteado por Descartes. No obstante, deben hacerse algunas salvedades. En principio, el cuerpo no es ningún sistema, sino que, desde su punto de vista biológico, sería un aglomerado de sistemas orgánicos (sistema neurofisiológico, sistema inmunitario, sistema digestivo, etc.) con un programa genético común (1995d). El cuerpo no sería un sistema porque no realizaría ninguna operación propia particular, sino que serían los diferentes sistemas orgánicos los encargados de realizar diferentes tipos de operaciones que permiten la prosecución de la autopoiesis de la vida.

También debe destacarse que lo biológico no es pensado, en esta teoría, como mera máquina sometida a las leyes de la mecánica newtoniana. Consiguientemente, en este contexto, Luhmann introduce la distinción de von Foerster entre máquinas triviales y no-triviales (2003). Las primeras se caracterizan por asociar, de forma determinista, un cierto input con otro output. Por el contrario, en el caso de las máquinas no-triviales, un output no está en función del input que lo antecede inmediatamente, sino que tal output dependería de una secuencia particular de inputs, que pueden remontarse a un pasado remoto, así como de un output también radicado en un lejano pasado. Este último concepto se enlaza con la categoría de sistema complejo, que abarca a los sistemas orgánicos, psíquicos y sociales. La complejidad, según Luhmann, emerge como resultado de la limitación inmanente a la capacidad de un sistema de acoplar en todo momento, cada elemento con cada otro (1984; 1998). Esto significa que el sistema se ve coaccionado a seleccionar. Debido a que los elementos u operaciones que constituyen a cada sistema son acontecimientos temporales, que tan rápidamente como aparecen, desaparecen, el sistema, para proseguir su autopoiesis, necesita enlazar continuamente operaciones. Esto implica que el sistema debe decidir constantemente qué operación seguirá a cada otra, por lo cual toda selección es contingente, puesto que cada una de ellas podría haber sido diferente.

Todo lo anterior sirve para mostrar la radical diferencia que existe en la forma de entender el lado biológico del cuerpo. Si para la tradición —que convencionalmente encuentra su punto de inicio en Descartes— lo corporal, aun desde el punto de vista biológico, es entendido como mero mecanismo, entonces aun lo biológico es simplificado de manera excesiva, reduciéndolo a puros mecanismos reductibles a las leyes de la mecánica. Por lo tanto, este puede ser un primer paso para alejarse de la tradición, “destrivializando” a lo orgánico. Sin embargo, esto no explica importancia sociológica que tendría el cuerpo.

## **INTERPENETRACIÓN(ES) Y SOCIALIZACIÓN**

El concepto de interpenetración, como admite el mismo autor, es explícitamente tomado de la obra de Parsons, pese a que el mismo Luhmann no se sienta completamente cómodo con él, sobre todo, por el prefijo “inter” (1996a). En publicaciones posteriores a *Sistemas sociales*, donde domina el concepto de interpenetración, el sociólogo alemán irá introduciendo de manera cada vez más frecuente la categoría de “acoplamiento estructural”, originaria de la obra de Maturana y Varela. No obstante, aun en *La sociedad de la sociedad* (2007), Luhmann seguirá hablando, para el caso específico de la relación entre sistemas psíquicos y sociales, tanto de acoplamiento estructural como de interpenetración, pese a que el uso de este último concepto haya sido reducido al mínimo. Esto significa que, a lo largo de los años no hay un proceso de abandono y sustitución, además de que la última indicación muestra que los conceptos no son simplemente intercambiables y que existe una diferencia entre ambos.

Dejando de lado la exégesis de las diferencias conceptuales y de la evolución de la obra de Luhmann, a continuación, la atención será puesta en el estudio del concepto de interpenetración, una vez demostrada la vigencia del concepto en publicaciones posteriores a 1984.

El concepto de interpenetración, especialmente en el caso de la relación entre sistemas psíquicos y sociales, designa la situación por la cual, los sistemas que se encuentran en tal situación, se posibilitan mutuamente aportando su complejidad preconstituida, por lo cual “el sistema receptor ejerce también una influencia retroactiva sobre *la formación de estructuras* del sistema penetrador” (1998: 202) [el subrayado es del autor]. La interpenetración es una situación permanente para los sistemas psíquicos y sociales, por lo cual no es que alguno de ellos pueda “desconectarse” de esta relación. Es más, el acoplamiento entre ambos sistemas es tan radical que, para Luhmann, tanto sistemas psíquicos, como sociales emergen en la coevolución, por lo cual no tendría sentido preguntar cuál de los dos preexiste y da origen al otro, puesto que no hay conciencia sin comunicación, ni viceversa.

Otro tipo de interpenetración se da entre seres humanos, entendiendo por estos últimos al conjunto formado por sistema el psíquico y el cuerpo. Tal interpenetración es calificada como intimidad, “la cual surge en la medida en que más ámbitos de vivencia personal y del comportamiento de un ser humano

son accesibles y relevantes para otro; y cuando esta situación se vuelve recíproca, lo cual sólo es posible si la doble contingencia se lleva a cabo por atribución personal.” (1998: 210) De todas maneras, debe tenerse en cuenta que la intimidad es un fenómeno que, históricamente, ha ido en aumento, sobre todo por efecto de la diferenciación funcional. Paralelamente, en este contexto moderno de la diferenciación funcional, también se da una creciente individualización de la persona. Entonces, solamente “cuando el interés por la personalidad plena de *ego* se ha impuesto lo suficiente en los niveles social y cultural, puede suscitarse una diferenciación de las relaciones íntimas, en las que cada uno pone lo más personal y se le devuelve mejorado.” (1998: 211) Por lo tanto, queda claro que la interpenetración humana es solamente posible porque existe, previamente, comunicación, además de que el ser humano, también es producto de la interpenetración social.

Estos últimos señalamientos podrían hacer pensar que la interpenetración entre seres humanos no tendría mayor importancia, debido a que, hasta las experiencias de contacto físico con el otro serían significativas en cuanto generadas por la sociedad. No obstante,

la intimidad incluye lo incomunicable y en ello la experiencia de la incomunicabilidad. *Alter* llega a ser significativa para *ego* en un sentido que este no puede comunicar. Además de que le faltan palabras y tiempo para la comunicación, se trata también de ahorrarle al otro la comunicación que él mismo no podría soportar. La comunicación misma le daría a lo que quisiera comunicar un sentido de información que no estaba pensado; por eso en condiciones de intimidad uno sabe o siente, y por ello renuncia a la comunicación. (1998: 214)

Esto significa que la intimidad es un espacio profundamente paradójico. Por un lado es un producto de la evolución social, por lo cual su significatividad es generada socialmente, a través de comunicación. Pero, por otro lado, la intimidad alberga lo incomunicable y la experiencia socialmente formada de la incomunicabilidad. Si uno decidiese comunicar tal experiencia, terminaría por transformarla en información, que devendría en uno de los tres componentes de la unidad comunicativa. Como la comunicación exige siempre una respuesta, tanto negativa como positiva, y puesto que la no-respuesta también puede ser leída como una respuesta, en un ámbito tan propenso al conflicto, muchas veces se prefiere el silencio. Esta tierra de confín, profundamente socializada, pero, a la vez, imposible de describirse comunicativamente, es uno de los ámbitos predilectos donde el cuerpo, más allá de la mera organicidad, se hace socialmente significativo, de una forma tan particular, que se vuelve inexpresable.

Las premisas anteriores permiten dar un paso más y acercarse al concepto de socialización, que es definido como el proceso por el cual, mediante la interpenetración, se forma el sistema psíquico y el comportamiento corporal (controlado por tal sistema) del ser humano<sup>4</sup>. Lo que no queda claro en esta definición es la relación entre sistema psíquico y comportamiento corporal que intenta mentar el autor. Una lectura posible sería que la socialización solamente formaría el comportamiento corporal que el sistema psíquico es capaz de controlar, por lo cual, todo comportamiento no-controlado no sería producto de la socialización. En este sentido, se estaría pensando que la

socialización a la que se ve expuesto el cuerpo sería siempre resultado de la mediación del sistema psíquico, por consiguiente, no habría posibilidad de pensar que el cuerpo es capaz de incorporar significados sociales por fuera de lo que la conciencia puede observar. De aceptarse tal interpretación, la postura resultante se contrapondría claramente con los resultados de las investigaciones teóricas y empíricas realizadas, por ejemplo, por Pierre Bourdieu, quien entiende que el sentido práctico representa la necesidad social devenida naturaleza, o sea, convertida en esquemas motores y automatismos corporales (1980). La postura de Bourdieu, mucho más que la de Luhmann, se encuentra profundamente anclada en la fenomenología de Merleau-Ponty, el cual entiende que las manifestaciones corporales son de por sí significativas, por lo cual no son ningún acompañamiento o repercusión de los estados de conciencia. Esto se debe a que el cuerpo es de por sí intencional, puesto que la intencionalidad es anterior a la inteligencia y permite que el mundo sea experimentado antes que pensado (2001).

Avanzando un poco más en este concepto de socialización, Luhmann sostiene que ésta es siempre autosocialización, puesto que nunca hay una transferencia de un patrón de sentido (*Sinnmuster*) de un sistema a otro, ya que este es un proceso esencialmente autorreferencial de reproducción de un sistema que provoca y experimenta la socialización. Este punto es de suma importancia para la teoría, no sólo porque puede implicar un cambio rotundo respecto de las teorías tradicionales que suelen utilizar la metáfora de la transferencia, sino porque aquí se sostiene que son solamente los sistemas, aquellos que pueden “socializarse”. Esto se deriva del supuesto de que la socialización es un proceso autorreferencial que se desarrolla dentro de un sistema. La consecuencia más clara para el problema que concierne este trabajo es que, como el cuerpo no es ningún sistema, este concepto de socialización haría referencia, fundamentalmente, a la operatividad de los sistemas psíquicos. Esto vendría a confirmar la interpretación propuesta en el párrafo anterior. La única posibilidad que quedaría para pensar un proceso de socialización del cuerpo no mediado por la conciencia, implicaría suponer que los diversos sistemas orgánicos que componen el cuerpo —que no operan en el medio sentido— puedan llegar a realizar ciertos cambios estructurales producto de la exposición social. De querer asumir tal posibilidad, se presentan dos dificultades fundamentales. Por un lado, se encuentra un obstáculo epistemológico de la propia teoría, que asevera que el contacto entre sistema social y sistema orgánico siempre está mediado por el sistema psíquico, dado que se presupone que los sistemas orgánicos que conforman la unidad cuerpo se encuentran acoplados estructuralmente al sistema psíquico y, este último, a la sociedad. Esto significa que, para permitir el contacto entre organismo y sociedad, se debería romper con este orden jerárquico, proponiendo otra solución al problema. Por otro lado, es de dudosa relevancia sociológica, suponer que la sociedad puede generar algún tipo de reordenamiento estructural producto de la socialización<sup>5</sup>. Si se sigue a Bourdieu, aquello que resulta de mayor importancia para la sociología respecto de este tema, es la *hexis* corporal, la imagen del cuerpo que se da, la utilización que se hace de éste. Es por ello que resulta de poca importancia para la sociología, estudiar si la comunicación puede crear algún cambio estructural en el sistema digestivo, sin implicar ciertas mínimas intervenciones de la conciencia. En este sentido,

también puede afirmarse que, por ejemplo, a Foucault, en sus investigaciones contenidas en *Historia de la sexualidad* (1976), le son indiferentes los posibles cambios evolutivos de los órganos sexuales, visto que su problema está en la forma en que los cuerpos son disciplinados. Pese a que estas contribuciones pueden ser muy valiosas, ellas no son capaces de dar una solución teórica del nivel de abstracción que maneja la teoría de sistemas. De esta manera, la falta de profundidad teórica es cubierta por figuras retóricas y un léxico florido, que pueden ser útiles para dar una respuesta transitoria, sin embargo, estas marcas muestran la necesidad de profundizar en una respuesta de naturaleza teórica.

Retornando sobre el interés sociológico del cuerpo, Luhmann también admite explícitamente que lo que le interesa respecto de este tema es “el uso cotidiano de los cuerpos en los sistemas sociales.” (1998: 227) Consecuentemente, salvando las distancias teóricas entre los autores anteriormente mencionados y el sociólogo alemán, el problema parece ser similar. Discutiendo un párrafo de George Mead, donde el filósofo estadounidense asevera que es el gesto aquel mecanismo que permite la secuencialidad del orden social, Luhmann aprovecha para introducir algunas reflexiones sobre el problema. En principio, el gesto no explicaría nada, sino que le daría un nombre al resultado. Desde este punto de vista, la complejidad del cuerpo, para Luhmann, se presentaría como el conjunto de posibilidades de movimiento espacial. En el contexto de doble contingencia, la especificación se explica por la doble especificación, por lo cual la especificación del potencial del comportamiento corporal resulta del uso específico que se le vaya a dar. Por lo tanto, el cuerpo genera su propia reducción de complejidad.

Acercando la problemática hacia contextos sociales más específicos, Luhmann asegura que la corporeidad, hoy en día, es una premisa general (y trivial) para la vida social, de manera que, para la sociedad actual, la diferencia corporal / no-corporal se ha vuelto socialmente irrelevante, puesto que todos los seres humanos se presuponen como “habitantes” de un cuerpo. En este sentido, también altamente abstracto, la corporeidad encuentra relevancia social en cuanto se vuelve condición, oportunidad y recurso para la diferenciación de los sistemas sociales, al tiempo que puede ser una premisa decisiva para las operaciones de enlace de tales sistemas. Esto se debe al hecho de que la corporeidad se deja formar, perfeccionar y está siempre a disposición para determinadas funciones sociales.

Haciendo un breve análisis histórico, Luhmann sostiene que, a lo largo del proceso civilizatorio —haciendo explícita referencia a la categoría forjada por Norbert Elias— el cuerpo ha sido reforzado y refinado, en cuanto potencial para la gesticulación. El análisis de textos literarios y científicos, sobre todo del siglo XVIII, llevan a pensar al autor que el énfasis y la teorización sobre los gestos, vienen a ocupar el lugar de una psicología todavía ausente. En estas circunstancias, donde todavía dominan las teorías de los humores y temperamentos, y donde los conceptos morales se mezclan con los inputs de sensibilidad y los outputs potenciales, no queda espacio para la individualización de la orientación psicológica. Por el contrario, el siglo XIX se vuelve testigo del avance de la psicología, en detrimento de la retórica y la

gesticulación, proceso que culmina con el descubrimiento del inconsciente. Según Luhmann, esto permitió que lo psíquico se pueda emancipar del esquema cuerpo / alma, haciendo que la cultura del cuerpo perdiera valor como indicador de los procesos psíquicos. Por lo tanto, la interpenetración mutua en la vida social, orientada por el esquema consciente / inconsciente permite la inclusión de los comportamientos corporales como psíquicamente conducidos. Respecto del uso del cuerpo en contextos sociales específicos en la sociedad moderna, Luhmann distingue tres situaciones diferentes. La primera hace referencia a la posibilidad de llegar a una sintonización exacta y a un ritmo en la coordinación del comportamiento sobre la corporeidad, que no es posible bajo el control de la conciencia. El ejemplo prototípico de tal situación es la danza. Volviendo una vez más sobre el problema antes planteado del control del sistema psíquico sobre el cuerpo, sobre la base de lo expuesto en los párrafos anteriores, pueden hacerse dos observaciones. La primera sería que lo psíquico, pese a que Luhmann denomine conciencia al modo de operar de los sistemas psíquicos, podría funcionar de manera tanto consciente como inconsciente, en sentido psicoanalítico. Admitido esto, resulta altamente difícil, sobre todo a nivel empírico, poder determinar qué comportamiento socialmente aprendido por el cuerpo es realmente aprendido por una mediación inconsciente del sistema psíquico entre cuerpo y sistema social, o si es directamente el cuerpo el que lo aprende. Lo segundo es que la coordinación de los diferentes cuerpos, cuando los movimientos resultan altamente complejos y ritmados, no suele ser posible de llevarse a cabo si es la conciencia la que controla el proceso. Esto daría la posibilidad de pensar en un comportamiento social —en cuanto socialmente aprendido, pero también porque implica la participación de más de un cuerpo— sin la mediación del sistema psíquico. De esta manera, es dable concluir que haría falta reformular la definición de socialización anteriormente citada, con el fin de aclarar el problema del control psíquico sobre el cuerpo, o inventar otro término para designar el proceso por el cual el cuerpo aprehende ciertos patrones sociales. La segunda situación es el deporte. Respecto de este último, Luhmann afirma que lo que hace este es legitimar el comportamiento hacia el propio cuerpo, a través del sentido del cuerpo mismo, sin la necesidad de recurrir a esferas de sentido de proveniencia externa. El tercer contexto social hace referencia a los mecanismos simbióticos, que serán tema de la próxima sección.

Un último punto altamente polémico corresponde a la relación entre semántica social y cuerpo. En este punto, el autor afirma que la semántica del cuerpo influye indiscutiblemente en el sentir corporal y en el uso del cuerpo, y está correlacionada con el cambio de formas en la evolución sociocultural, ya que el cuerpo está incluido en la interpenetración entre seres humanos y sistema social. Desde la teoría de sistemas sociales, que encuentra su formulación definitiva en *La sociedad de la sociedad* (2007), se entiende que la estructura social es aquella que condiciona y da la posibilidad de que se constituyan autodescripciones de la sociedad, sobre la sociedad misma, que terminen por densificarse en una semántica. Por el contrario, no es admisible que la semántica transforme las estructuras sociales. Dicho lo anterior, el lector podría preguntarse qué es realmente el cuerpo: ¿una estructura social?, ¿o una mera construcción semántica de la sociedad? La definición que se dio al comenzar el trabajo, según la cual el cuerpo es entendido como un aglomerado de sistemas

orgánicos, es lo suficientemente ambigua teóricamente como para generar grandes problemas. En principio, ella afirma que el cuerpo no es un sistema, y, específicamente, no es un sistema orgánico. Como se sabe, el constructivismo operativo de Luhmann parte de la afirmación de que hay sistemas, y que estos sistemas realizan operaciones que tienen una duración temporal limitada. La operatividad de los sistemas, en un lenguaje ontologizante impropio de la teoría, vendría a ser el “fundamento empírico” de la teoría. Entonces, si el cuerpo no es un sistema, no tendría una operatividad propia y, por lo tanto, no desarrollaría estructuras. Pero, si el cuerpo no es un sistema, ¿sería una construcción semántica de la sociedad? El mero distinguir al cuerpo humano del resto del mundo orgánico, es también un logro de la evolución autodescriptiva de la sociedad, de la misma manera que, como se mostró más arriba, la individualización e independización del sistema psíquico respecto del cuerpo, también lo fue. No obstante, esto no estaría indicando que el sistema psíquico es una mera fórmula semántica, sin un fundamento operativo. De la misma manera, puede pensarse que el cuerpo tampoco lo es.

La otra alternativa mencionada hace referencia a la posibilidad de pensar al cuerpo como una estructura. Para la teoría de sistemas de Luhmann, el concepto de estructura no hace referencia, necesariamente, a algo material, a alguna especie de andamiaje o esqueleto que mantiene al sistema unido. Por el contrario, la función de la estructura, en un sistema complejo como es la sociedad, es la de hacer posible la reproducción autopoiética de acontecimiento en acontecimiento, restringiendo el campo de posibilidades de enlace de elemento en elemento. En el contexto de los sistemas sociales, puesto que todos sus elementos (u operaciones) son acontecimientos, lo cual significa que tienen una efímera duración temporal, esto también implica que sus estructuras se encuentran temporalizadas, lo que trae como resultado que sus estructuras asuman la forma de expectativas. Debido a que las estructuras existen solamente como presentes en cada momento y en cuanto hacen referencia a algo esperable, ellas no son resistentes al tiempo. Lamentablemente, Luhmann no avanza en el análisis de otro tipo de estructuras que no sean aquellas utilizadas por los sistemas sociales, ya que sería difícil entender que el cuerpo pueda ser entendido como una estructura, al menos en estos términos. Si se entiende que el cuerpo es una estructura, tendría que determinarse de cuál de los sistemas de los que estamos hablando limitaría la selectividad (de los sistemas orgánicos, de los sistemas psíquicos o de los sistemas sociales). Haciendo referencia al organismo, habría que pensar si son los órganos por separado, insertos en determinados sistemas, aquellos que limitan la selectividad o si es el cuerpo en su totalidad. De todas maneras, esta discusión le interesa poco a la sociología, puesto que si el cuerpo fuese una estructura que solamente le sirve a los diversos sistemas orgánicos solamente, no revestiría ninguna importancia para sus investigaciones. Si, tanto para los sistemas psíquicos, como para los sistemas sociales, el cuerpo se presenta como el conjunto de las capacidades de movimiento, tal como se lo indicaba más arriba, de admitirse tal situación, quizás sería más correcto pensar que el cuerpo se presenta como un médium, o sea, como un conjunto de elementos laxamente acoplados, disponible para la formación de formas, elementos estrictamente acoplados. De esta manera, el cuerpo puede funcionar como el medio más primitivo de comunicación, a través de la

gestualidad. Pero también debe pensarse que la socialización, de alguna forma, limitaría o ampliaría el mismo potencial de movimiento que posee el cuerpo, reduciendo o aumentando la cantidad de combinaciones disponibles. Un ejemplo claro de esto lo aporta el estudio de Mauss sobre el cuerpo (1936), donde el antropólogo francés indica que, en muchos países occidentales se ha perdido la capacidad de sentarse sobre los talones (*s'accroupir*), cosa que pueden hacer los niños de esos mismos países o los adultos de otras latitudes. En este sentido, la situación de interpenetración permanente de la que participa el cuerpo, ampliaría o reduciría el rango de movimiento las articulaciones, la elongación de los músculos, además de condicionar la postura y la *hexis* corporal en general. Sin embargo, caracterizar al cuerpo como un médium no sería del todo suficiente, puesto que el sistema psíquico también puede ser tomado como un médium por la sociedad (1995e). Por lo tanto, esto llevaría a pensar que un sistema estructuralmente acoplado a otro, podría tomar al último siempre como médium para la formación de formas.

Podría encontrarse otra alternativa para conceptualizar al cuerpo, si se lo entiende como entorno interno de los sistemas orgánicos que lo componen. Este concepto es utilizado en la teoría de la sociedad para caracterizar a lo "público", entendiendo por este último al entorno social interno de los sistemas parciales de la sociedad (1988a, 2000, 2009), que surge de la diferenciación del sistema respecto de su entorno, proceso que también implica la reproducción de la diferencia entre sistema y entorno dentro del sistema. De este modo es que surge un entorno interno al mismo sistema, que es domesticado y especificado, gracias a la existencia de límites externos al sistema general (1988a). Ejemplos de esto para los sistemas parciales de la sociedad son el mercado, para la economía (1988a) y la opinión pública, para el sistema político (2009). Más allá de que el mencionado aglomerado de sistemas orgánicos no conforma un sistema que abarque a los diferentes sistemas, podría pensarse que el cuerpo constituya ese entorno interno a todos estos sistemas, que es constituido por la participación de todos ellos, pero que no se identifica con ninguno de los mismos. Yendo aun un poco más allá, esta formulación podría completarse con la idea de que serían los diferentes sistemas orgánicos que, a través de diferentes rendimientos (*Leistungen*) ayudarían a la reproducción autopoiética del cuerpo en su totalidad, como resultado del cumplimiento de sus diferentes funciones.

Estas largas elucubraciones quizás se hayan desviado un tanto del problema que pretendían solucionar, a saber, la posible influencia que tendría la semántica del cuerpo sobre el sentir y el uso del cuerpo. Como se concluyó más arriba, la hipótesis más concreta sería que el cuerpo no constituye una estructura, cuanto menos en el sentido que este término asume para el caso de los sistemas sociales, pese a que pueda ser pensado como un médium, tanto para los mencionados sistemas, como para los sistemas psíquicos. Esto significa que no existe el peligro de contradicción con uno de los postulados fundamentales de la teoría, o sea, que la semántica nunca puede determinar la estructura. Haciendo referencia al uso del cuerpo, en principio, debería asumirse que el cuerpo se vuelve relevante socialmente sólo si él comunica o ayuda a comunicar algo. Por lo tanto, la corporalidad comunicativamente relevante se encuentra ligada, a través de la interpenetración, a la operación

comunicativa que se está realizando. Esto incluye también las situaciones en las cuales se puede pensar que alguien, por su forma de vestir, por su postura o gestos, está indicando algo, aun si éste no tuviese ninguna intención de hacerlo<sup>6</sup>. Mientras que cualquier otro sistema psíquico o social pueda distinguir entre un acto de comunicar y una información, siempre habrá comunicación. De ser ciertas estas reflexiones, resultaría difícil para la misma teoría de sistema, aceptar que la semántica puede influir sobre la realización de una operación comunicativa. Esto se debe a que, si se admite verdaderamente que la socialización es siempre autosocialización, o sea, que no existe ningún tipo de transmisión de información, la semántica no tiene forma de influir sobre las decisiones de un sistema en las formas que debe comportarse respecto de su cuerpo. Solamente si se toma el término “influir” de una manera muy laxa, que equivaldría a sostener que los sistemas psíquicos y sociales de una cierta época, al estar informados respecto del modo de utilizar el cuerpo, pongan en práctica los decretos de tal semántica, por comodidad, por deseo de integración, por simple costumbre, o por la razón que sea, entonces puede aceptarse que la semántica influye en el uso del cuerpo.

Algo similar puede decirse respecto de la suposición de que la semántica influye sobre el sentir del cuerpo. En principio, el sentir, de ser una operación, también sería una operación condicionada por la socialización, como lo es el uso del cuerpo. Sin embargo, el sentir puede implicar un problema adicional para esta teoría, puesto que no queda claro qué lugar teórico ocuparía. De ser realmente una operación, ¿sería la operación del sistema psíquico o una operación de algún sistema orgánico? Pese a que aclarar el proceso orgánico, psíquico y social del sentir es de gran relevancia, la cual es proporcional a la complejidad del problema bajo estudio, resulta imposible asumir tal tarea en este estudio. Por lo tanto, dejando de lado tal polémica, se puede admitir lo anteriormente dicho respecto del uso del cuerpo, por lo cual el vocablo “influencia” debe ser utilizado con cuidado.

No obstante, la duda respecto del problema de la relación entre semántica y estructura se amplía aun más, cuando, en *El amor como pasión* (1982; 1985), Luhmann sugiere que la “tradición semántica del *amour passion* y del amor romántico ofrecieron propuestas de orientación” (1985: 188) habrían, de alguna manera, favorecido la diferenciación del sistema de las relaciones íntimas. El autor se escuda un poco indicando que haría falta de “un sondeo retrospectivo para ver si y desde qué extremo” esto habría sido posible. No casualmente, la dificultad reaparece en un ámbito de gran importancia para el estudio del cuerpo, como es ese tipo particular de interpenetración que es la intimidad.

## **MECANISMOS SIMBIÓTICOS**

Para poder adentrarse en el análisis de los mecanismos simbióticos y su importancia a la hora de tratar el tema del cuerpo, es necesario saber qué son los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Una vez establecido que la unidad comunicativa emerge como síntesis de tres selecciones, esta unidad se convertirá en un proceso gracias a que las relaciones entre comunicaciones se ordenan por temas (1998). Aun así, queda

la pregunta por la posibilidad de que este funcionamiento se vuelva normal. En este punto, Luhmann encuentra tres improbabilidades de la comunicación: la improbabilidad de que ego entienda lo que pretende alterar, situación que es solucionada a través del lenguaje; la improbabilidad de que la comunicación llegue a más personas que las presentes en una situación concreta, que es remediada a través de los medios de difusión (escritura, imprenta y telecomunicaciones); y la improbabilidad de que, incluso cuando la comunicación es comprendida, se la acepte y tome en cuenta. Esta condición es salvada gracias a los medios de comunicación simbólicamente generalizados (en adelante MCSG), que transforman la improbabilidad del no en sí, haciendo continuamente posible una combinación altamente improbable entre selección y motivación. Su función, es, precisamente, la de asegurar que las experiencias de ego, con sus selecciones, se conviertan en premisas para las selecciones de alter. Ellos son, centralmente, la verdad, el amor, el poder / derecho y la propiedad / dinero<sup>7</sup> (2007). A cada uno de ellos le corresponderá un mecanismo simbiótico: la percepción para la verdad; la sexualidad para el amor; la violencia física para el poder dentro de los límites del derecho; y las necesidades para la propiedad y el dinero. Estos diferentes medios se distinguen por la forma en que atribuyen la responsabilidad de la selección (si es interna o externa), y, respecto de la atribución, en qué se pone el acento, o sea, si en la información —entonces se atribuye al entorno— (vivencia), o en el acto de comunicar —atribuyéndosela al sistema— (acción). Por otra parte, todos los MCSG necesitan de un código unitario de dos valores, uno positivo, que indica la capacidad de enlace de la comunicación, y otro negativo, que señala la contingencia de las condiciones de enlace.

En este trabajo no se avanzará más en la caracterización general de los MCSG<sup>8</sup>, para poder dar lugar al análisis del concepto de mecanismo o símbolo simbiótico. Estos “símbolos simbióticos ordenan la manera en la cual la comunicación se deja irritar por la corporeidad, es decir, la manera en la cual los efectos del acoplamiento estructural se procesan en el sistema de comunicación sin hacer estallar la clausura del sistema y sin tener que recurrir a una operación no-comunicativa.” (2007: 295) De esta manera, la función de estos dispositivos sociales es la de posibilitar la activación y dirección de ciertos recursos orgánicos, al tiempo que les da una forma manejable socialmente, a las irritaciones del organismo<sup>9</sup> (1981).

Por otro lado, debe remarcarse que la diferenciación de los MCSG —que son un producto de la modernidad<sup>10</sup>— también conlleva una paralela diferenciación de los mecanismos simbióticos, de manera tal que la referencia a lo corporal se hace altamente específica y se restringe en los aspectos que revisten importancia. En este sentido, los mecanismos simbióticos podrían funcionar, hasta cierto punto, sin un necesario proceso corporal correspondiente, como también puede existir el caso de sucesos del cuerpo que no revisten importancia social, por lo cual son ignorados. Consecuentemente, la relación de interpenetración entre ser humano y sistema social de la que se hablaba más arriba, que involucraba un enlace altamente abstracto, con este concepto se vuelve más concreto. No obstante, no se debe olvidar que éste es solo un caso puntual bajo el cual se presenta el vínculo interpenetrativo, con lo cual la generalidad sigue siendo necesaria para los casos de comunicación que no

utilizan MCSG. Profundizando en el problema de la interpenetración entre ser humano y sistema social bajo la aplicación de los MCSG, Luhmann sostiene que los procesos orgánicos son condicionados por estos mecanismos, sin llegar a determinar la existencia fáctica de estos procesos. Este condicionar, que en el lenguaje de la teoría de sistemas puede sonar peligroso, simplemente significa: que la violencia física debe ser aplicada según el código del poder, solamente bajo condiciones definidas por el derecho; que la percepción proporciona verdad, bajo las altas exigencias de cientificidad reinantes, sólo cuando responde a una pregunta teóricamente relevante; que, en una economía altamente desarrollada, la satisfacción de las necesidades, bajo el supuesto de que los recursos son escasos, solamente es posible si se puede pagar por los productos que se desean; que el entremezclarse en una relación sexual está condicionado por comunicaciones previas, atestiguadas por el amor (1981).

De estos cuatro mecanismos, a continuación se procederá al análisis de la percepción, que es aquel que más importancia tiene a la hora de trabajar el problema del cuerpo. Esto no significa que los otros tres no revistan mayor importancia, sino que, en el conjunto de la obra de Luhmann, no representan un aporte sustancial a la cuestión que le concierne a este trabajo. Una crítica posible sería el poco espacio que le dedica al análisis de la sexualidad, en detrimento de las extensas exposiciones e hipótesis respecto del desarrollo de la semántica del amor (1982; 1985). En este sentido, en ningún momento Luhmann consagra una mínima referencia a la tan importante diferencia entre sexo y género, que tantas polémicas suscita dentro de los estudios feministas y de género<sup>11</sup>. Por otro lado, si se tiene en cuenta la afirmación de Turner, por la cual la sociología del cuerpo se interesa en la lucha autoritaria en torno del deseo (1989), podría pensarse que la teoría de sistemas tiene poco que aportar a esta área de la disciplina. No por ello el autor se desentiende de la importancia de la regulación de la sexualidad para la sociedad, problema que es tratado en la obra antes referida, pese a que, realmente, no represente un punto central de la teoría.

Analizando el concepto de percepción, más allá del importante problema epistemológico implicado aquí con el concepto de mecanismo simbiótico, en el contexto de este trabajo, es relevante saber cómo es entendida la percepción en sí misma por la teoría de sistemas, más allá del uso científico que le dé el sistema de la ciencia. Partiendo de lo visto hasta ahora, sería esperable pensar que la percepción sería algún tipo de mecanismo, operación, o como se la deba llamar, que realiza el cuerpo, algún sistema orgánico o un conjunto de ellos. La definición, nada sencilla de interpretar, que ofrece el autor es la siguiente:

En la percepción (sobre la que nosotros en este momento esperamos estar comunicándonos) se aprehende lo diverso, aunque de manera diversa, como unidad. Lo distintivo desaparece en la esencia misma de la cosa. Vemos el árbol únicamente como forma, como un objeto limitado por la alteridad de lo otro que lo rodea. Pero la mirada no cae en la oscilación, no aprehende la distinción, sino que aprehende el árbol gracias a su diversidad.

En este sentido (que lleva a cabo una abstracción de la referencia a la sensorialidad), podemos aceptar la afirmación de Merleau-Ponty: "la perception est la pensée de percevoir quand elle est pleine et actuelle". (Luhmann, 1996b:20)

Esta definición trata a la percepción, exactamente, como un distinguir (ver “el árbol únicamente como forma, como un objeto limitado por la alteridad de lo otro que lo rodea”) y un indicar (“la mirada no cae en la oscilación”), o sea, no es más que una operación de observación. Pero este observar tiene la particularidad de no oscilar, de no indicar alternativamente *marked* y *unmarked state*, según la terminología de Spencer Brown (1972). De esta manera, la percepción no tendría la propiedad de autoobservarse y poder distinguir entre autorreferencia y heterorreferencia —como sí la tenía el pensamiento o la comunicación—, en cuanto sólo distingue una cosa del resto del mundo. Esta definición resulta significativa si se tiene en cuenta que la operación del sistema psíquico<sup>12</sup>, el pensamiento, tiene la peculiaridad de autoobservarse como pensamiento, pero de observar a los demás pensamientos como representaciones. Estas últimas no son ninguna operación del sistema, sino que representan a la unidad de la diferencia entre autorreferencia y heterorreferencia (1995a). Por lo tanto, la diferencia entre pensamiento y percepción implicaría una diferencia cualitativa, dentro del campo de las formas de observación. No obstante la importancia de esta distinción, la citada definición nada dice respecto de la relación con el cuerpo o con algún sistema orgánico.

En *La ciencia de la sociedad*, Luhmann afirma que “en porciones considerables de su atención, la conciencia es una conciencia perceptiva”. (1996b: 31) Sin embargo, la conciencia no tiene la capacidad de controlar el contenido de las percepciones, o sea, que no puede eliminar las percepciones que no desea o hacer perceptibles las que desea. Entonces, “sólo de manera muy limitada podemos compensar con pensamiento esta carencia de autocontrol, y cabe sospechar que la operatividad del pensamiento ha sido desarrollada precisamente para llevar a cabo esta función.” (1996b: 31) Como dirá en *La sociedad de la sociedad* (1997; 2007), la percepción precede, o se ubica por encima, de los procesos reflexivos, externalizando los resultados de los procesos neurofisiológicos. O, como se puede leer en *El arte de la sociedad* (1995b; 2005), la conciencia compensa la clausura operativa del sistema nervioso, de la misma manera que la comunicación subsana la clausura de la conciencia. Llegados a este punto, se podría comenzar a dudar de si la percepción es algo propio de la conciencia o del cerebro, ya que el concepto de “externalización” (*Externalisierung*) haría pensar en alguna especie de acoplamiento estructural entre ambos sistemas. No obstante, el autor se encarga de aclarar este punto sosteniendo que: “Queda descartado que el sistema nervioso central sea capaz de percibir. Que el sistema nervioso viva y funcione es algo que la conciencia percibe —y es evidente que no se puede negar la existencia de acoplamientos estructurales entre sistema nervioso y conciencia.” (2005: 21)

En este punto, Luhmann no aclara si la percepción es, específicamente, un acoplamiento estructural, aunque podría dudarse de que lo fuera. Una cita más podría servir para poder proponer una solución al problema:

La inasible peculiaridad de la conciencia para la comunicación reside en la percepción, esto es, en la imaginación intuitiva [*anschauliche Imagination*]. La mejor manera de entender esta peculiaridad es distinguiendo antes que nada entre conciencia y sistema

nervioso central. El sistema nervioso es un mecanismo para la autoobservación del organismo. Lo único que puede discriminar son estados propios del cuerpo, operando, en consecuencia, sin referencia al entorno. La conciencia compensa esta limitación, y aunque se encuentre acoplada estructuralmente al sistema nervioso, externa aquello que se le sugiere como estado propio del cuerpo hacia el exterior, por así decirlo, lo interno del cuerpo. (1996b:19-20)

El párrafo no es de sencilla interpretación. En principio, se asume el punto de vista del sistema social, señalando que la principal contribución de la conciencia es la de acercar material perceptivo, al participar en la comunicación. La percepción es entendida aquí como *anschauliche Imagination*. La traducción “intuitiva” es, por lo menos arbitraria, puesto que el mencionado adjetivo alemán hace referencia a algo gráfico, a algo referido a la imagen, ya que deriva del verbo *anschauen*, que significa —principalmente— “mirar”. Una posible traducción sería la de “imaginación eidética”, por lo cual esta expresión estaría indicando que la conciencia aporta a la comunicación imágenes vívidas, que toman el nombre de percepciones. Naturalmente, el campo de lo visual parecería privilegiado respecto de los demás, pero debería pensarse que la percepción, aun en los dominios de la conciencia, debería ser algo más que una imagen que se presenta en la “pantalla” de la conciencia. Probablemente esto deba ser entendido como una metonimia, por la cual la visión resume a todos los otros sentidos.

Entonces, lo que se logra distinguir es una serie de acoplamientos: entre sistema social y sistema psíquico; entre sistema psíquico y sistema nervioso central; y entre este último y el cuerpo. Pese a las incertidumbres manifestadas anteriormente, parecería ser que es el cuerpo el que “percibe”, si es que tiene sentido tal cosa. En realidad, quizás sea más productivo pensar que la percepción es un proceso y que, solamente cuando se comunica sobre la percepción, tal proceso culmina. Por lo tanto, la percepción se presenta como el eco de sucesivos acoplamientos estructurales, que tienen origen en ciertos estados del cuerpo. Claramente, un pensamiento esencialista que quiera buscar qué es aquello que se conserva en el trayecto desde el cuerpo hasta la comunicación, es absolutamente inconducente e incompatible con la teoría. Como no existe transmisión de información de sistema a sistema, en última instancia, resulta irrelevante para la comunicación, además de inaccesible, saber cómo el cuerpo observa su percibir.

De todo lo anterior, lo esencial que debe retenerse para el examen del problema del cuerpo es que no existe una relación directa de acoplamiento entre cuerpo y comunicación, sino que este enlace es mediado por una sucesión de acoplamientos estructurales que lo hacen posible. De esta manera, es dable pensar que la percepción es un proceso “ascendente” (desde el cuerpo hasta la comunicación), inverso al proceso “descendente” de la socialización (desde la comunicación hasta el cuerpo).

## **EL DUALISMO CUERPO – PSIQUIS**

A modo de conclusión, cabe retornar al punto de inicio, para reconsiderar el concepto de cuerpo hasta ahora expuesto. Como ha quedado claro a lo largo

del trabajo, Luhmann propone un esquema dualista, o, más bien, trialista, al entender que existen tres tipos de sistemas, diferenciados por sus modos de operar. Estos tres sistemas se encuentran en una permanente relación de interpenetración. Respecto de la concepción cartesiana, se han notado las diferencias que separan a la teoría de sistemas en relación con esta, pese a que persiste la similitud con referencia al dualismo sistema psíquico – cuerpo. Más allá de que Luhmann renuncie explícitamente a cualquier investigación que intente hallar la esencia de cualquiera de estos dos sistemas, el concepto de emergencia, sumado al de sentido, marcan una clara distinción entre lo orgánico y lo psíquico, imposibilitando cualquier reduccionismo que quiera intentar explicar lo psíquico a través de las operaciones del cerebro, o la conducta por medio de las características genéticas de cada ser humano. La diferenciación entre estos diversos “órdenes de realidad” garantiza la exclusión de todo reduccionismo, pero, para algunos, instala compartimentaciones totalmente artificiales. En este sentido, Bunge (2010), contra todo dualismo, aboga por un monismo materialista, por lo cual, aquello que la filosofía ha denominado como “mente”, sería reductible a operaciones cerebrales. Algunas de las razones que el autor da para abandonar el dualismo son, por ejemplo, que éste es irrefutable, puesto que no se puede manipular experimentalmente algo no-material; que es inconsistente con la etología cognitiva, la cual demuestra que el ser humano comparte ciertas habilidades mentales con otros animales; viola las leyes físicas, ya que va en contra del principio de conservación de la energía, etc. Paradójicamente, una concepción como esta es la primera en reproducir las simplificaciones cartesianas respecto del cuerpo, tratándolo como máquina, ahora conducida por el cerebro, que sería aquel que piensa, siente, percibe, etc. En la concepción de Bunge, la materialidad estaría asegurada por la facticidad de los procesos orgánicos de los diferentes órganos del cuerpo, como si esto fuera algo dado de por sí. Como bien recuerda Butler (1993), desde una perspectiva foucaultiana, la materialidad del cuerpo está dada por un proceso de materialización que se estabiliza a lo largo del tiempo y que produce un efecto de frontera, de fijación y de superficie. Pero este proceso debe pensarse siempre como efecto de un poder que se ejerce regularmente. Desde esta perspectiva, Foucault afirmaba que los cuerpos no existen como meros artículos biológicos o materiales, sino que siempre existen dentro y a través de un sistema político (1999), mientras que Le Breton dirá que éstos no existen en estado natural, sino que solamente insertos en la trama del sentido (2002). Desde un punto de vista bien diferente, la teoría de sistemas también renuncia a todo apriorismo que pretenda establecer algún “en sí” previo a toda experiencia social capaz de describirlo. El concepto de coevolución implicado en la relación de interpenetración indica que, ni lo corporal, ni lo psíquico, ni lo social son pensables ni pueden existir los unos sin los otros.

Retornando sobre Foucault, parecería ser que el filósofo francés no propone una clara concepción monista, pero tampoco dualista. Quizás un tanto irónicamente, Foucault habla de la diferencia entre cuerpo y alma (1975), entendiendo por esta última, al resultado de los procedimientos punitivos, de vigilancia, de castigo y coacción, o sea, un elemento donde se articulan los efectos de un determinado tipo de poder y la referencia a un saber. Por lo tanto, el alma no sería más que una pieza en el dominio que el poder ejerce

sobre el cuerpo. Este fuerte acento puesto en la dominación del poder sobre los cuerpos (y las almas), haría pensar en una relación unidireccional, incompatible con la idea de coevolución. Por otra parte, también se presentan otros dos problemas estrictamente relacionados. El primero hace referencia a la forma que asume la relación, puesto que, en principio, para Foucault, la relación primordial se establecería entre cuerpo y poder, la cual genera la emergencia del alma, que sería una forma de interiorización del poder mismo. Esto haría pensar que lo psíquico nace solamente como efecto del poder, que es social, sobre el cuerpo, por lo cual el poder sería temporalmente anterior. Además, renunciando a una forma ontológica de entender al alma (como al cuerpo), sumado a la ironía que implica hablar de alma, no queda claro si el autor estaría jugando con el lector, para desestabilizar sus seguridades ontológicas, o realmente pretende dar a entender lo antes referido. Respecto de este punto, la teoría de sistemas es más sobria y, también desistiendo de la ontología, afirma la existencia de los sistemas psíquicos, debido a que estos realizan operaciones, las cuales se presentan bajo la forma de acontecimientos. Esto significa que lo psíquico no puede ser entendido como una mera ilusión, ni como un producto meramente social. Asimismo, Luhmann renuncia a una concepción omniabarcadora del poder —pero también comprendiéndolo desde un punto de vista relacional—, para entenderlo como un medio de comunicación simbólicamente generalizado.

Una crítica aun más neta contra todo dualismo la presenta Elias (1990; 2001), sosteniendo que la diferencia entre individuo y sociedad es puramente artificial, ya que estos serían dos lados de un mismo fenómeno, que es el ser humano. Esta diferenciación sería un producto histórico, que, en occidente, se vuelve arquetípica con la emergencia de la concepción del *homo clausus*, quien se encontraría aislado del mundo externo y de los demás seres humanos, por paredes invisibles. Éste representaría el fundamento incuestionado de muchas teorías filosóficas y sociológicas. Sin embargo, para Elias, esta división no habría sido posible sin una contención más firme, universal y regular de los afectos, materia sobre la que versa su *Proceso de la civilización*. De esta manera, desarrollando los conceptos sobre una base empírica, se haría evidente que ambos son procesos y no esencias aisladas. De aceptarse tal concepción, sería necesario terminar con la diferenciación disciplinaria, fundada sobre un simple fantasma, que termina tergiversando el sentido real de las cosas. Por lo tanto, sería poco fructífero seguir preguntándose abstractamente, como en este trabajo, sobre las relaciones entre cuerpo, psiquis y sociedad, puesto que esto se resuelve simplemente con la investigación empírica. Naturalmente que este tinte un tanto ingenuo respecto de las soluciones que la investigación empírica podrían aportar resulta, cuanto menos, discutible.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bunge, M. (2010). *Matter and Mind. A Philosophical Enquiry*. Nueva York: Springer.

- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_. (2001). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Foerster, H. von. (2003). "Molecular Ethology, An Immodest Proposal for Semantic Clarification." En *Understanding understanding: essays on cybernetics and cognition* (pp.133-167). Nueva York: Springer.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1999). "Diálogo sobre el poder." En *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 59-72). Barcelona: Paidós.
- Hahn, A. y Jacob, R. (1993). „Der Körper als soziales Bedeutungssystem“. En Fuchs, P y Göbel, A. (Eds.). *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft* (pp.146-188). Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag.
- Knudsen, S.-E. (2006). Luhmann und Husserl: Systemtheorie im Verhältnis von zur Phänomenologie. *Epistemata* 414. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Le Breton, D. (2002). *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Luhmann, N. (1981). „Symbiotische Mechanismen“. En *Soziologische Aufklärung Bd. 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation* (pp. 228-244). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1985). *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*. Barcelona: Ediciones Península.
- \_\_\_\_\_. (1988a). *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1988b). „Frauen, Männer und George Specker Brown“. *Zeitschrift für Soziologie*. 17, pp. 47-71.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1995a). "Die Autopoiesis des Bewusstseins". En *Soziologische Aufklärung Bd. 6. Die Soziologie und der Mensch* (pp. 55-108). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1995b). *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1995c). "Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme". En *Soziologische Aufklärung Bd. 6. Die Soziologie und der Mensch* (pp. 26-37). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1995d). „Wahrnehmung und Kommunikation sexueller Interessen.“ En *Soziologische Aufklärung Bd. 6. Die Soziologie und der Mensch* (pp. 180-193). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1995e). "Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt?" En *Soziologische Aufklärung Bd. 6. Die Soziologie und der Mensch* (pp.38-54). Opladen: Westdeutscher Verlag.

- \_\_\_\_\_. (1996a). *Introducción a la teoría de sistemas*. México: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (1996b). *La ciencia de la sociedad*. México: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bd.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (2000). *La realidad de los medios de masas*. Barcelona - México: Anthropos - Universidad Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_. (2005). *El arte de la sociedad*. México: Herder.
- \_\_\_\_\_. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- \_\_\_\_\_. (2009). *La política como sistema*. México: Universidad Iberoamericana.
- Mauss, M. (1936). "Les techniques du corps". *Journal de Psychologie*. XXXII, nº 3-4, 15 marzo - 15 abril, pp. 271-293.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2001). *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Ryle, G. (2009). *The concept of mind. 60<sup>th</sup> Anniversary Edition*. Nueva York: Routledge.
- Spencer Brown, G. (1972). *Laws of form*. Nueva York: The Julian Press, Inc.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (1994). "Avances recientes en la teoría del cuerpo". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. 68, octubre-diciembre, pp. 11-39.
- Wille, K. (2007). "Gendering George Spencer Brown? Die Form der Unterscheidung und die Analyse von Unterscheidungsstrategien in der Genderforschung." En Weinbach, C. (ed.): *Gesellschaftliche Ungleichheit in systemtheoretischer Perspektive* (pp.15-50). Wiesbaden: VS Verlag.

## <sup>1</sup>NOTAS:

Para ello puede remitirse a Turner, 1994.

<sup>2</sup> Se debe subrayar el hecho de que los sistemas, para Luhmann, existen, o sea, no son meras construcciones analíticas como proponía Parsons.

<sup>3</sup> Luhmann manifiesta (1996a) su disconformidad respecto de esta solución, y admite su incapacidad para poder llegar a una propuesta mejor. Debido a que este problema demandaría un espacio demasiado extenso y desviaría el objeto del presente trabajo, se lo dejará de lado, haciéndose solamente las referencias necesarias a tal problema.

<sup>4</sup> En este punto no conviene seguir la traducción al castellano, que dice: “Por socialización queremos indicar, muy globalmente, el *proceso que, mediante la interpenetración, forma el sistema psíquico y el comportamiento corporal del ser humano.*” (1998: 224). Mientras que en el original dice: “Als Sozialisation wollen wir ganz pauschal den *Vorgang bezeichnen, der das psychische System und das dadurch kontrollierte Körperverhalten des Menschen durch Interpenetration formt.*” (1984: 326)

<sup>5</sup> Claramente, cualquier intento de pensar en una intromisión operativa de la sociedad dentro de cualquier sistema orgánico terminaría por destruir uno de los presupuestos fundamentales de la teoría: la clausura operativa. De todas maneras Luhmann deja abierta la posibilidad de que la evolución sociocultural pueda influenciar (*beeinflussen*) en la evolución orgánica (1984: 341). Sin embargo, el autor no explica, ni ilustra tal escenario con un ejemplo.

<sup>6</sup> Este potencial comunicativo del cuerpo está en relación con uno de los fundamentos de la sociología del cuerpo de Le Breton (2002), quien afirma que el cuerpo, tanto como emisor o receptor, produce sentido continuamente. De todas maneras, el lugar que se le otorga al cuerpo como potencial medio de comunicación en la teoría de Luhmann, es mínimo, privilegiándose el análisis del lenguaje, escritura, la imprenta, los medios de comunicación simbólicamente generalizados, etc. En este sentido, esta teoría solamente puede aportar herramientas bastante rudimentarias a una sociología centrada en el análisis del cuerpo, aun cuando éste funcione como medio de comunicación.

<sup>7</sup> Anteriormente (1998), Luhmann también había integrado a la fe religiosa, el arte y los valores básicos, aunque parece no haber quedado convencido respecto de ello.

<sup>8</sup> Para un análisis más exhaustivo de este concepto, puede remitirse al capítulo 2 de *La sociedad de la sociedad* (2007), en especial los apartados IX al XII.

<sup>9</sup> Debe destacarse que en el artículo “Symbiotische Mechanismen” (1981), que aparece en 1974, no se utiliza en ningún momento la palabra “cuerpo” o algún derivado. Por el contrario, se habla siempre de lo orgánico. Esto cambia claramente con *Sistemas sociales*, de 1984, y *La sociedad de la sociedad*, de 1997. En estos dos textos los mecanismos o símbolos simbióticos se encuentran ligados a la corporalidad y no al organismo.

<sup>10</sup> Que algunos de ellos existiesen desde mucho antes, no implica que se hubiesen diferenciado como MCSG.

<sup>11</sup> Luhmann habla solamente en un artículo abiertamente sobre y contra el feminismo (1988b). El artículo se dedica más a polemizar sobre la diferencia hombre / mujer en el feminismo y a exponer la teoría del observador desarrollada por el autor, sobre la base de los cálculos de las formas de Spencer Brown, que en tratar de manera rigurosa, problemas teóricamente serios que ha aportado el feminismo, como la inasible entre sexo y género. A este respecto, Wille (2007) sostiene que el artículo representa un debate desactualizado.

<sup>12</sup> Debido al espacio disponible no es posible entrar en la polémica respecto de la determinación de cuál es la operación del sistema psíquico. La propuesta más concreta de Luhmann fue identificar al pensamiento como la operación de este sistema, pese a que él mismo no parezca convencido, como comentaba en el siguiente texto: “Se habla del percibir, el pensar, el sentir, el querer como diferentes capacidades de la conciencia, y se deja abierta la pregunta de cuál es la unidad (del tipo de operación) de la conciencia. Seguramente se trata de un procesamiento de atención, pero ¿cuál es la palabra que se debe elegir para indicar esto? Yo propuse hablar de pensar, pero no estoy muy conforme con ello. Husserl había hablado, y éste sería otro candidato para tomar en serio, de actos intencionales (y dirigidos)”. (1995c: 31 [la traducción es mía]). En lo subsiguiente, más allá de las perplejidades que esta solución pueda suscitar, se tomará al pensamiento como operación de la psiquis, para no adentrarse en discusiones imposibles de tratar rigurosamente.