

## ¿Dónde está la calidad humana de lo social?

### 1 El propósito del libro

Este libro tiene la tarea de aclarar el hecho de que la sociedad contemporánea está mezclando y fusionando lo social humano y lo social no humano, con la consecuencia de que se vuelve cada vez más difícil ver lo que caracteriza adecuadamente la calidad humana de las relaciones sociales. El humano se hibrida con el no humano (por ejemplo, en el uso de tecnologías digitales e interacciones entre humanos y robots, etc.), por lo que es cada vez más difícil ver qué hay de propiamente humano en las relaciones sociales.

¿Cómo, por ejemplo, cambian las relaciones familiares si introducimos un robot en la familia? Ya ahora la introducción de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) está hibridando la familia (Cisf 2017).

Muchos académicos se adaptan a estos procesos y argumentan que el humano está destinado a cambiar radicalmente, ya que ya no se distinguirá de otros seres, viviente y no viviente, sino que será el producto de redes de relaciones entre todas las entidades (objetos de todo tipo) en el que se sumerge la persona humana.

El vértice de esta forma de pensar es la teoría de actor-red (*actor-network-theory*, ANT) de Bruno Latour (2005) que declara obsoletos los conceptos de 'humano', 'social', 'sociedad' y cancela todas las distinciones y límites entre sujeto y objeto, entre pensamiento y realidad, entre humano y no-humano. Ya antes Luhmann (1994) había propuesto una sociología antihumanista, apoyando la tesis de que lo humano se convierte en algo irracional e impredecible, por lo que la sociedad (como sistema) debe ponerlo en su 'ambiente' externo. Como Marcel (1951) dijo hace años, vivimos en una época en que «los humanos están en contra de lo humano».

Con las corrientes sociológicas más recientes, la tendencia a deshumanizar a la sociedad se ha expandido y fortalecido aún más, tanto que, en la versión de Latour, los seres humanos ya no se caracterizan por su propia naturaleza, sino que se reducen a ser como cualquier otra entidad, se convierten en '*actants*', es decir, en cualquier cosa que modifique a otros actores a través de una serie de acciones (los animales y los robots también lo hacen). Las relaciones interhumanas y con los animales se reducen simplemente a *links* (Strum y Latour 1987).

Las implicaciones de este escenario son enormes. Ya no podemos hablar de una sociedad humana inmediata (es decir, hecha de relaciones humanas naturales sin mediaciones), porque las relaciones sociales están cada vez más mediadas por medios tecnológicos de todo tipo. En consecuencia, si queremos tener una sociedad con una dimensión humana, debemos generarla intencionalmente y apropiadamente como «sociedad de lo humano», distinta tanto por la sociedad inmediatamente humana del pasado, en que las relaciones eran puramente naturales, como por la «sociedad tecnológica» que se construye sobre relaciones artificiales y virtuales.

Para aclarar este proceso histórico y distanciarse de las tentaciones anti-humanistas o trans-humanistas, es necesario tener una teoría relacional de la sociedad que sea capaz de explorar y evaluar

las relaciones sociales en sus cualidades *sui generis* y en sus poderes causales específicos. De tal manera que podemos distinguir, por ejemplo, cuando una relación es puramente comunicativa (un intercambio de información), o es un desempeño funcional, con respecto a una relación que une a las personas en un destino común.

Para hacer estas distinciones, y ver cómo el uso de la tecnología modifica la naturaleza de las relaciones, es necesaria una teoría que se basa en una ontología social y una epistemología que hacen posible observar relaciones como tales (que son invisibles, inmateriales) y comprender qué es humano o no humano en ellas. Esta es la propuesta de la «sociología relacional» que yo he desarrollado durante varias décadas.

## **2. ¿Qué es la sociología relacional? Una visión de los fundamentos humanos de la socialidad**

La sociología relacional es una forma de observar/pensar la vida social cuyo punto de partida es el siguiente: los problemas de la sociedad son problemas generados por relaciones sociales; por esta razón se propone comprenderlos – y, si es posible, resolverlos– no solo en función de factores individuales/voluntarios o colectivos/estructurales, sino a través de nuevas relaciones sociales y nuevas conexiones de relaciones. Es una perspectiva bastante compleja. No en vano, aspira a formular una teoría y un método que sean capaces de abordar órdenes más complejos de realidad. Aún cuando sea difícil de comprender, la relacionalidad existe no solo en el nivel social sino también en las interconexiones entre los otros niveles de la realidad (biológico, psíquico, ético, político, económico, etc.).

El punto importante a subrayar es la naturaleza *real* de la relación. Para el realismo crítico, es real lo que causa (o puede causar)

otra cosa, es decir, si tiene el poder de producir un efecto. Si y porque las relaciones causan efectos, son reales.

La conciencia de que la «relacionalidad» no es un concepto fácil es la primera advertencia que el libro se preocupa de darnos. Esta dificultad está vinculada a la historia del concepto de «relación» en todos los campos del conocimiento<sup>1</sup>. La teoría relacional de la sociedad se separa de la tradición en la medida en que la relación social de un simple evento social deviene *causa* del hecho/fenómeno social. Por lo tanto, el enfoque descrito aquí sostiene que la sociología no estudia tanto las relaciones entre los hechos y los fenómenos sociales, sino *los hechos y los fenómenos sociales entendidos como relaciones* (Donati 1991, pp. 70 y ss.). El enfoque debe adecuarse a una realidad que es «relacional».

La relación es el principio de causalidad de lo social. Los relacionistas niegan que podamos hablar de causalidad, es decir, abolen el principio de causalidad (por ejemplo, Luhmann, Latour, Dépelteau y muchos otros). En cambio, para las sociologías que permanecen vinculadas al positivismo, o al estructuralismo o al funcionalismo, el principio de causalidad todavía tiene su validez. Sin embargo, utilizan una noción de causalidad que se ha convertido, por motivo de complejos procesos culturales, en una noción que se identifica solamente con la causalidad eficiente<sup>2</sup>. Si así fuese, el concepto de causa sería inadecuado para comprender la noción de relación social como se propone en este libro. Es ne-

1. En lo que atañe a la historia del pensamiento sociológico, tanto entre los clásicos como entre los más significativos autores contemporáneos, se puede encontrar una sucinta reconstrucción histórica del concepto de relación social en Donati (2013a). La noción tiene una extraordinaria amplitud y profundidad en la historia del pensamiento occidental, tanto en el ámbito filosófico (desde Aristóteles hasta hoy) como en el teológico (Krempel 1952).

2. Debo esta consideración, y otras consideraciones posteriores, a Emmanuele Morandi (2010, 2011).

cesario reapropiarse de su más amplia designación. La causalidad social, más allá de la eficiencia ( $X$  causa  $Y$ ), se refiere a los procesos de cambio y transformación de una realidad social, que es una estructura o un contexto hecho de relaciones, en otra realidad relacional, estructura o contexto social (Donati 2006).

La relacionalidad interna de la causa está vinculada en el caso de la naturaleza física (química, biológica), mientras que no está vinculada en el caso de la realidad social. Me explico. Con algunas limitaciones, podemos hacer un paralelismo entre la causalidad biológica y social, sin asimilarnos unos con otros. En la causalidad biológica –como la que de la semilla genera el árbol– donde está el pase de un estadio inicial –la semilla– a un estadio final –el árbol–, la propiedad común a todas las condiciones (con-causas) que son necesarias para que esto acontezca –climáticas, geológicas, hidrológicas, etc.– es que ellas, por una parte, estén *en relación* entre sí (no basta que sean, es decir que «existan», sino que existan «relacionalmente»); y, por otra, *en relación* al estadio final del hacerse árbol (en este caso innato en cuanto natural). En otras palabras, tal proceso ha sido posible por la innata relación de todos los elementos de la semilla –materiales, formales y eficientes– y entre estos elementos y el fin natural –el estadio final del proceso coincidente con el orden relacional de las partes constitutivas del árbol. En este sentido, la relación es una propiedad de la causa, antes incluso de ser una propiedad de los efectos, o mejor dicho, es propiedad de los efectos justamente porque es una propiedad de la causa. Saliendo de este ejemplo naturalista, la teoría relacional de la sociedad puede afirmar que estudia las relaciones no entre hechos sociales, sino los hechos sociales como relaciones porque se hace referencia a aquella propiedad de la esfera causal que implica la relación entre los elementos del proceso finalista.

En la naturaleza, tanto el poner en relación como el fin permanecen innatos; en los procesos sociales nada es innato. Los hechos

sociales, entonces, son relaciones porque, para poder ser realizados: (i) los actores parten de una situación inicial en la cual los elementos están en relación en un cierto modo (las estructuras); (ii) los actores, ya para ritualizar el mismo hecho social, ya para cambiarlo, deben referirse *a aquél modo* de la relación entre los elementos en juego en una específica situación –y no referirse simplemente al hecho social–; es decir, deben pensar el hecho *como* relación entre sus elementos. Un ejemplo práctico es el de la forma en que solo los «sujetos relacionales» (Donati y Archer 2015) pueden producir bienes relacionales (Donati y Solci 2011; Donati 2019).

Aquí está la afirmación fundamental de la sociología relacional según la cual «*al principio (de toda realidad) hay la relación*» (Donati 1991; 2011). Tal relación, sin embargo, no es simplemente fenoménica, sino intrínsecamente causal; siendo lo propio de ella que estalle la incolmable diversificación respecto al relacionismo relativista. El llevar la relación a nivel de primer «presupuesto general» en la frontera entre el ambiente metafísico del conocimiento y la teoría sociológica<sup>3</sup> no implica de ninguna manera asumir la absoluta contingencia del mundo social. Por el contrario, significa asumir que la relación tiene su «raíz» no contingente, mientras ella se despliega en la contingencia (Donati 1991, p. 80). Éste es un salto decisivo. La relación no es un producto puro de la contingencia, sino que es aquello que produce la contingencia justamente en virtud de no ser puramente contingencia. Desde este punto de vista, la relación social es causa de lo social.

Todo fenómeno/hecho social está compuesto siempre e inevitablemente de elementos materiales, formales y de cambio, pero tal descomposición es analítica y, en el nivel filosófico, se refiere

3. Sobre este tema, es decir, sobre cómo se configura el *continuum* del conocimiento humano, véase Alexander (1982) y su concepto de *general pre-supposition*.

a la ontología social del realismo crítico. En el plano sociológico el elemento fundamental es considerar que estos elementos están siempre y necesariamente en relación y los procesos sociales se caracterizan y diferencian por el «modo» de actuar la relación, no por la relación, que es siempre necesaria y prescinde de la contingencia. En los procesos vitales como los sociales no se dan nunca elementos/causas materiales separadas de aquellas formales y finales, pero porque ellas están siempre y necesariamente *en relación*, al actuar social le es dado incidir sobre el «modo» (especificación/determinación) no sobre el ser de la relación. Desde el punto de vista sociológico solo la relación en sí misma es *necesaria*, mientras su modo de desplegarse refleja la efectiva contingencia del mundo social, que es así, aunque pudiera ser «diversamente». La relación, necesaria en sí misma, hace también necesaria la exigencia de las determinaciones (las particularidades históricas) las cuales, sin embargo, en sí mismas son contingentes (ibidem, p. 81).

Es gracias a este conocimiento ontológico, que liga la dimensión del ser (la relación-raíz) a la dimensión temporal del devenir (la relación-contingencia) como lo fenoménico y lo fundante llegan sociológicamente a integrarse, evitando las aporías de las cuales, por ejemplo, la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (1990) no parece capaz de liberarse. Seguramente uno de los aspectos problemáticos que ambos autores comparten es la superación de la dicotomía entre estructura y acción. Pero, mientras que Giddens busca superar la contraposición entre la subjetividad de la acción (*agency*) y el objetivismo de las estructuras, fusionándolas en la praxis (prácticas sociales), la sociología relacional utiliza el esquema de la morfogénesis social, que mantiene el dualismo analítico entre acción y estructura, mostrando sus influencias recíprocas durante las fases temporales que conducen desde una estructura condicional hasta la elaboración de una nueva estructura generada por interacciones reflexivas entre agentes sociales (Donati 2014a).

Giddens (1990, p. 4) escribe: «Si las sociologías interpretativas están fundadas, por así decir, sobre el imperialismo del sujeto, el funcionalismo y el estructuralismo proponen un imperialismo del objeto social. Una de mis principales ambiciones, al formular la teoría de la estructuración, es la de poner fin a estas tentativas [...] Según tal teoría, el principal campo de estudio de las ciencias sociales no es ni la experiencia del actor singular, ni la existencia de una cuasi forma de totalidad social, sino un conjunto de prácticas sociales ordenadas en el espacio y en el tiempo. Las actividades sociales humanas son como ciertos aspectos auto-reproductivos de la naturaleza, recursivos; es decir, no están puestos en el ser por los actores sociales, sino que son continuamente recreados por los mismos medios gracias a los cuales ellos se expresan *en cuanto* actores. En y con su actividad los agentes reproducen las condiciones que hacen posible tal actividad».

Giddens no entra en el tema del diferente espesor ontológico de la estructura y de la acción y así las representa proyectándolas sobre un mismo plano de realidad que, sucesivamente, la relación temporal tiene la tarea de coordinar. El fruto de tal coordinación son las prácticas sociales, el verdadero y nuevo sujeto empírico al cual debería dedicarse la investigación social. Si Giddens tiene el mérito de empujar, más allá de un desgastado empirismo y un viejo historicismo, la investigación social sobre el terreno de la historicidad, no alcanza, sin embargo absolutamente a dar razón de la diversa temporalidad del actor y de la estructura, ligada al hecho que el actor posee una consistencia ontológica autónoma (pero no independiente) respecto a las estructuras. Tengo que especificar mejor este pasaje que diferencia de modo determinante a teoría de Giddens desde la mía sociología relacional.

Las estructuras para Giddens son un conjunto de reglas y recursos organizados como propiedades de los sistemas sociales, y por esto en sí y por sí son impersonales. Sin embargo, solo los

sujetos concretos, con intereses e intenciones bien precisos, pueden colocar (actuar) históricamente tales recursos y esto acontece cuando se reproducen a través de sus prácticas. En este preciso momento las estructuras se convierten en sistemas sociales, es decir en «prácticas localizadas» de agentes humanos reproducidas a través del tiempo y del espacio, prácticas sociales recursivas. ¿Pero de dónde tiene el actor su capacidad de actuar? Para la sociología es una cuestión fundamental saber si los fines y proyectos del actor son creaciones que le vienen dadas de las estructuras, y solo de ellas, o si, por el contrario, las estructuras tienen una naturaleza finalística que le viene dada por los actores (pasados y presentes). En el primer caso, que es el que parece calificar la perspectiva giddensiana, las estructuras (y los sistemas sociales) serían las condiciones de posibilidad, y por tanto de existencia, del mismo actor social (en cuanto actor, claramente) cuya función sería la de dar grosor temporal (y consecuentemente histórico) a las estructuras que en sí y por sí son atemporales. Hay una especie de infinita circularidad entre acción y estructura (su mutua fusión –*central conflation*– de la que habla Archer 1995), en la cual la existencia social (o mejor dicho, las condiciones de posibilidad) viene dada por las estructuras, mientras la temporalidad (y, por tanto, la historicidad) viene dada por el actor. El actor aparece como una función de la estructura, y, viceversa, la estructura es redefinida por el actor, y así sucede la producción y reproducción de relaciones sociales que son pura contingencia. «Analizar la estructuración de los sistemas sociales significa estudiar los modos en que tales sistemas, fundados en la actividad-con-conocimiento de los actores localizados que explotan ciertas reglas y recursos en una variedad de contextos de acción, son producidos y reproducidos en el curso de las interacciones» (Giddens 1990, p. 27).

Es verdad que, para Giddens, los actores no están privados de autonomía cognitiva (la reflexividad) respecto al mundo social,

pero la cualidad que caracteriza la acción social es dar a las estructuras la posibilidad de temporalizarse de una manera totalmente contingente, como si las relaciones entre los actores, y las relaciones entre los actores y las estructuras, no tuvieran necesidad de un fundamento ontológico. Por esta razón, la ontología de Giddens, como la de todos los *relacionistas* (e los cuales hablamos aquí en el capítulo 3), es una ontología plana (*flat ontology*) en lugar de una ontología estratificada, como la del realismo crítico en el que se basa mi sociología relacional.

En Giddens, lo necesario y lo contingente parecen perfectamente indistinguibles y parecen fundirse en su continuo temporalizarse (las prácticas sociales). En mi sociología relacional, por el contrario, todo aquello que es/o ha sido actuado por seres humanos permanece humanizado en virtud del hecho que el actor es también una sustancia-relación, es decir, que el actor no es nunca solamente «el portador de un actuar» que se radica en una sustancia-relación que llamamos Persona humana. La persona es en sí misma social sin que por esto se reduzca a un ser-sociedad. Todo esto tiene notables y evidentes consecuencias. El actor que no es nunca solamente acción, sino también es una naturaleza, tiene relación con las estructuras las cuales median su relación con l'Otro (*Alter*). Esta mediación pone en el ser la contingencia, porque la estructura debe cada vez ser re-determinada por el sujeto/actor *a partir* de su grosor ontológico y de la historicidad de las estructuras en las cuales él vive. Basta pensar en los cambios que pueden darse en la estructura familiar, que más aún es deseable que se den, pero no al extremo de comprometer la relación ontológica: si la contingencia compromete o llega a negar el ser de la relación, entonces se llega, antes o después, a negarse a sí misma.

La relación, en esta perspectiva, es una relación contingente (que no debe confundirse con la relación ontológica) porque la determinación está dejada al proceso histórico y temporal y a las

tantas variables que entran en juego, *in primis* la variable Persona humana. La contingencia es una propiedad de la persona y de la persona se refleja en las estructuras. Así, pues, el fundamento sobre el cual tal propiedad se construye es la relacionalidad ontológica del humano. Por esta razón se puede decir que las estructuras no vienen re-producidas por los actores (mientras ellos se realizan «paralelamente», sincrónicamente, como actores) sino que vienen re-plasmadas (en el sentido etimológico de «reconfiguradas») por los actores, en base a la finalidad/intencionalidad que no pueden cambiar (o mantener inmutable) de los elementos materiales, formales (organizativos) y eficientes (productivos), justamente en relación a aquellos fines de los cuales los actores son los únicos portadores. En suma, para mí, la persona humana puede ser el agente de la sociedad («la medida de la sociedad» y nunca a la inversa), manteniendo la distinción entre los aspectos necesarios y contingentes de las relaciones, si y en la medida en que pueda reflexionar sobre las estructuras sociales y modificarlas con cierta intencionalidad, es decir, en la medida en que es capaz de gestionar de manera relacional los medios (tecnologías) que utiliza en las interacciones sociales.

### **3. La sociología relacional es una crítica del relacionismo y del funcionalismo**

El ser humano no puede existir sin relaciones con los otros. Esta relación es el «constitutivo» de su poder ser persona, como lo son el aire y el alimento para el cuerpo. Si se suspende la relación-con-el-otro habremos suspendido la relación-con-el-sí.

Hay, en efecto, una dimensión de la relación social que es «raíz», y una dimensión de la relación social que es «contingencia», que son, podríamos decir, la «relación-causa» y la «relación-fin»

(entendido como objetivo situado). La primera es la toma de acto de la relación al comienzo de los procesos socio-culturales; la segunda es la toma cognoscitiva del estadio final –que es una nueva disposición relacional de los elementos– de los mismísimos procesos. El punto fundamental está en que ambas dimensiones se encuentran en acto solo a través de los actores, los cuales, actuando los «modos» de la relación social (y no la existencia de la relación), ponen en relación lo social con su estructura antropológico/social, que es una estructura de experiencias cumplidas por los actores dentro de su naturaleza humana. En el acto de actuar (de los actores), relación social y experiencia antropológica entran en relación y de esta relación se genera, por una parte, el cambio social, y, por otra, la constitución de la personalidad de los autores.

La fallida distinción, de naturaleza conceptual o analítica entre (i) la relación como «raíz» y (ii) la relación como «contingencia» es uno de los motivos fundamentales de las incomprendiones de las de sociologías relacionistas respecto a la sociología relacional. Los relacionistas (como Luhmann 1984; Dépelteau y Powell 2013) niegan la realidad *sui generis* de la relación como la raíz del ser humano, y reducen todo a la contingencia.

En este texto, aclaro que la calidad humana se refiere tanto a la relación como raíz como a la relación en cuanto contingencia, pero obviamente de diferentes maneras. Esto es posible porque la relación-raíz tiene dos componentes: (a) la necesidad: la relación existe como propiedad (categorial) de la sustancia primera (la concreta persona umana); (b) la determinabilidad (no la determinación!) de la cual se desprenderá la contingencia y que está consignada a la interacción histórica con otros actores. Esto significa que la relación social-raíz tiene una relación con la determinación similar a la que hay entre la potencia y el acto. Sin el principio del acto y de la potencia la sociología relacional resulta indiscifrable. No es una casualidad que la teoría social funcionalista o neofun-

cionalista se fundamenta sobre la distorsionante superposición entre la potencia y lo posible. Lo posible es un concepto lógico que nos dice que todo aquello que es pensable, resulta pensable de manera diferente a como ha sido pensado; mientras la potencia es una virtualidad de la realidad, y que está en la realidad, aunque si bien solo *en relación* a un acto. ¿Qué significa esto en relación con la sociología?

Para mi, lo social está libremente determinado, pero no es infinita e indistintamente determinable, de modo que cuando viene subsumido en la acción como indefinidamente posible la teoría social produce una segunda realidad que no es aquella de lo social que es (en acto o en potencia), sino de lo social en sus condiciones idealistas de pensabilidad, es decir, mentales. Es este el núcleo teórico que fundamenta la crítica expuesta en este libro a las varias formas de funcionalismo de Parsons a Luhmann.

En su esencia, el funcionalismo es un intento de apropiarse del principio de determinación de la relación-social-raíz adoptando el punto de vista de un construccionismo cognitivista según el cual «la realidad es la misma observación» (Esposito 1992). Por el contrario, para la sociología relacional, la relación-social-raíz está anclada en la estructura ontológica de los seres humanos, para quienes el aumento de la complejidad, y también de la diferenciación social (en sus diversas formas), no puede vaciar completamente la referencia al ser humano (y que el ser humano es). De este modo se puede evitar la reducción del orden social ya a un recurso pre-determinado ya a un recurso fluctuante (o líquido).

En Luhmann, en nombre de un prejuicio anti-ontológico y anti-humanístico, una vez que los seres humanos se colocan entre paréntesis, la relación viene descrita como puro movimiento, obtenido no de sujetos que generan la relación como un efecto emergente de sus acciones en un contexto espacio-tiempo, sino por su misma fuerza relacionante. ¿Qué es, en efecto, lo típico

de una relación luhmanniana? ¡Distinguir! Pero no distinguir A de B, como términos dotados con su propia identidad autónoma, sino distinguir A (entendido como sistema) de todo lo que no-es-A (entendido como su «ambiente»). «La evolución social –afirma Luhmann– no se fundamenta sobre leyes naturales, sino sobre las formación de sistemas. Ella no está guiada por relaciones abstractas y necesarias entre determinadas causas y determinados efectos [...] sino que se fundamenta en el desnivel de complejidad existente entre el sistema y el ambiente, es decir, sobre los confines sistémicos y sobre estructuras y procesos de tipo selectivo»<sup>4</sup>. Por esto la relación en sentido luhmanniano se caracteriza por un desnivel de complejidad entre lo humano y lo social que determina el carácter auto-referencial de la relación social.

Una vez des-sustancializada la relación social de lo que es humano, ¿qué queda de lo humano? En otros términos, ¿qué es una relación social sin términos relacionados? Simplemente la distinción sistema/ambiente como pura contingencia. Con esta perspectiva la reducción de la complejidad no es otra cosa que un proceso a través del cual la relación hace surgir, a través de su especificidad –es decir, el distinguir– y de prescindir de los seres humanos, lo determinado (el resultado de la reducción) de lo indeterminado (el ambiente). «La concepción ontológica del sistema –escribe Luhmann– que definía los sistemas como conjuntos compuestos de partes y orientaba la atención hacia lo interno, está siendo sustituida cada vez más por una teoría sistémica de tipo funcional que concibe los sistemas como identidades complejas, capaces de

4. Luhmann (1983, p. 175). En definitiva, en Luhmann encontramos un contingentismo absoluto. De modo lapidario Luhmann (1993, p. 142) afirma: «Si es verdad que la contingencia es el «valor propio» (*Eigenwert*) de la modernidad [...] el papel de la teoría sociológica puede consistir solamente en realizar esta forma en la sociedad, es decir en copiar la forma en la forma».

sobrevivir como ordenamientos superiores dentro de un ambiente excesivamente complejo, incontrolable, fluctuante. Solo cuando este paso se haya realizado de manera consiguiente la teoría de los sistemas podrá deshacerse del presupuesto de un orden interno determinado de vez en vez [...] será entonces posible individuar la función específica exenta de la formación de los sistemas, es decir, la función de captar y reducir la complejidad del mundo» (Luhmann 1983, p. 86).

De esta manera el discurso luhmanniano quita todo significado a la dimensión socio-antropológica de la relación social por el simple hecho de que el incremento de la complejidad social obligaría al hombre a renunciar a ser «la medida» de la sociedad. Es como decir que el hombre, tal como ha sido «pensado» hasta ahora, no puede dirigir la complejidad, es un sujeto inútil, y anclado en él la sociedad resulta cognitivamente fracasada. Si en la sociedad pasada la humanidad de la sociedad estaba garantizada relacionando el antiguo concepto de naturaleza humana a la diferenciación social<sup>5</sup>, ahora, cuando la complejidad supera largamente la capacidad unificante de la noción de naturaleza humana, es necesaria una teoría que no investigue la sociedad partiendo de los hombres, sino que tome la relación (como diferencia sistema/ambiente), dejando ser (es decir, sin necesidad de prever y anticipar de manera determinista) todas las posibilidades e imprevisibles determinaciones que su actuar social puede poner en juego. «No po-

5. Así escribe Luhmann: «Aquellas teorías (las de porte humanístico, paréntesis de quien escribe) no estaban en capacidad de dar motivación de sí mismas, es decir, de alzar de manera no preconcebida el problema del primado de determinados ámbitos funcionales de la sociedad y de problematizarlo atendiendo a su posible recambio. Para estas teorías la sociedad no puede sino *ser* sociedad política o sociedad económica, y este «ser» viene sustraído a una posible problematización a través de su anclaje en la «naturaleza»» (Luhmann 1983, p. 163).

demos eludir más –afirma Luhmann– el problema de la relación que transcurre entre la sociedad y los otros sistemas sociales. Ella no es sino un sistema entre los otros, pero es aquél que mantiene una relación totalmente peculiar con los otros. Como hemos visto, esta relación peculiar ha sido interpretada por la tradición vetero-europea como una totalidad global, y, por tanto, autárquica [...] Hoy estamos en grado de comprender que esta solución del problema ha llegado al límite de su capacidad de producir resultados. ¿Se puede pensar en otro tipo de soluciones? [...] ya no es posible definir los sistemas como autárquicos, es decir, como existentes por medio de determinados caracteres intrínsecos. Con ello cae también la idea de un sistema de la sociedad [...] Es necesario, por el contrario, reformular la base conceptual que permita relacionar entre sí los sistemas sociales y ponerlos en relación con aquel sistema social que está constituido por la sociedad. Queremos mostrar que una teoría de la relación entre sistema y ambiente abre nuevas posibilidades justamente en esta dirección» (Luhmann 1993, p. 163)<sup>6</sup>. De esta manera, para decirlo con Moeller (2011), Luhmann ha reducido el alma humana a un sistema.

6. En la formulación más avanzada de la teoría de los sistemas la reducción de la complejidad será vinculada al problema del «sentido» que, no por casualidad, Luhmann define como «producto» inestable e inquieto, justamente porque el sentido es el «confín», el «desnivel» o la «diferencia» entre sistema y ambiente y por tanto no dice referencia a algo, sino la referencia a la propia auto-adaptación ambiental: «El sentido [...] debe ser formado de modo fundamentalmente inestable, inquieto, con una necesidad interna de auto modificación [...] En todas las experiencias de sentido [...] está siempre incorporado, sin embargo, un momento de inquietud» (Luhmann 1990, pp. 153 y 152).

#### 4. La irreductible humanidad de la sociedad

El propósito de este libro no es solamente crítico. La tensión teórica es la de *superar* las experiencias de una exhausta teoría social cuya radicalización ha supuesto el obviar la comprensión realista de lo social. No se trata de «echar al mar» los esfuerzos realizados por diversas sociologías modernas y posmodernas, sino de buscar una alternativa a sus límites y deficiencias. Me refiero sobre todo al pragmatismo, al funcionalismo, al relacionismo, al empirismo metodológico. No tenemos necesidad de una «nueva» teoría social entre tantas otras, que rehabilite estos fallos, con alguna «adaptación». De lo que tenemos necesidad es de partir, más lúcidamente, de la experiencia que hacemos de lo social, a partir de nuestro ser-relación. Si no podemos definir *a priori* qué es el ser humano, como tampoco podemos definir a priori qué es la sociedad, no podemos, sin embargo, negar absolutamente que el *prius* es la experiencia, y no podemos ni siquiera negar que la experiencia de la cual hablamos hace referencia a una entidad, aquella que llamamos 'ser humano'. El ser humano, que genera socialidad en su relación de ser, sigue siendo la «medida» de la sociedad no porque pueda determinar la realidad social como quiera, sino porque siempre estará insatisfecho con las relaciones sociales en las que vive, y siempre intentará asegurarse de que las relaciones tengan un significado para él que coincida con sus necesidades espirituales más profundas.

La pregunta de fondo: ¿Qué hay de humano en lo social? tiene la siguiente respuesta: lo humano está y permanece presente en lo social como su íntima relationalidad. Ninguna de las dimensiones humana de las relaciones sociales puede ser anulada o negada, so pena de la pérdida de lo humano. El libro delinea los presupuestos fundamentales de un acercamiento sociológico que permita mantener el punto de vista de lo humano dentro de la sociología, sin

cosificar el análisis y su objeto; y que permita, así, llegar a distinguir la «sociedad de lo humano» como realidad relacional. El paradigma relacional se fundamenta en la realidad y llega a concebir lo humano en lo social como un «hecho emergente».

La «emergencia, en efecto, permite comprender cómo las realidades sociales son el «resultado» (o el fin) de acciones realizadas por sujetos (individuales o colectivos) que están en relación entre sí en un determinado contexto. La «comprensión» sociológica nace, entonces, del «relacionar» todo lo que tal relación (social) significa y comporta. Es aquí donde se acopla y se desprende aquella temporalidad no reducible al tiempo medible, pero que se constituye a través de la experiencia vivida de los actores. El tiempo social es el tiempo de la relación, que tiene una duración y se distingue tanto por el tiempo interactivo, que no tiene *durée*, como por el tiempo simbólico que dura más allá del tiempo. Este tiempo relacional muestra como la temporalidad no es una relativización de lo humano, sino, por el contrario, aquello que permite al humano apropiarse de la realidad social que emerge del propio actuar en el continuo excedente que tal actuar lleva consigo respecto a la intencionalidad subjetiva. Luhmann no considera el tiempo de las relaciones, porque para él el tiempo de la sociedad es solo el de una eventualidad. Como afirma (Luhmann 1976), «el futuro no puede comenzar».

El recorrido teórico de los primeros capítulos puede ser captado en su significación social y sociológica solo en el momento en el cual se entra en la arena de la vida activa y práctica. Es así que los últimos dos capítulos, se refieren, a la luz del recorrido de la parte teórica, la dimensión de la persona (capítulo IV), y de la ética y la religión (capítulo V). Son tres términos –persona, ética y religión– que indican la condensación de las relaciones sociales en aquella solidez ontológica que experimentamos cotidianamente en la sociedad. La noción de persona viene tomada como el des-

plegarse de una identidad constitutiva, pero todavía mínima (el si), que gracias a la vida social pasa a su propio nivel de actuación. La persona es el realizarse de un si, ontológicamente consistente, a través de la contingencia histórica en la cual todo actor se encuentra viviendo. En tal contingencia se encuentran también las instituciones que se convierten así en los «motivos», más que en las estructuras autopoyéticas, para realizar dimensiones humanas del vivir social. El intento es el de llegar a una definición de un «paradigma personalizante» de las instituciones sociales a partir de la relación entre persona humana e instituciones sociales.

El último capítulo explora otro límite crucial, el que se da entre sociedad y religión. De este límite depende, de manera decisiva, la posibilidad de una ética de lo social. La tesis es que una ética sin religión resulta sociológicamente impensable. No se puede mantener la instancia ética en lo social sino por la relación con el mundo de los significados últimos. A este respecto la sociedad contemporánea está estancada en una paralizante ambivalencia: considera la religión como un ambiente del sistema social y, al mismo tiempo, la trata como un producto de la sociedad. ¿Cuál es la salida? Las respuestas actuales se presentan en toda su insuficiencia. La post-modernidad afirma simplemente la naturaleza paradójica de la religión, y parece querer aceptar la cancelación de la distinción entre lo humano y lo no humano con lo que de ello se desprende. Para la re-introducción de esta diferencia, no es necesario negar el carácter paradójico de la religión, que es innegable, sino conferirle un sentido y prestaciones de tipo supra-funcional. Más que ayer, si bien más difícilmente que ayer, el humano puede regenerar lo social desde dentro, mientras al mismo tiempo lo trasciende. Lo humano se revela en la relación, cuando la relación es verdaderamente tal porque se abre al Otro.