

NIKLAS LUHMANN

# La sociedad de la sociedad

Herder



**DAAD**  
Deutscher Akademischer Austausch Dienst  
Servicio Alemán de Intercambio Académico

Cátedra  
Guillermo  
y  
Alfonso  
de  
Humboldt

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA  
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

---

Luhmann, Niklas, 1927 - 1998  
La sociedad de la sociedad

I. Sociología. I.t. Torres Nafarrate, Javier. II.t.

HM 590 L8418.2006

---

*Id quod per aliud non potest concipi,  
per se concipi debet.*

Spinoza, *Ethica I, Axiomata II*

Título en alemán: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*  
Traducción: Javier Torres Nafarrate bajo el cuidado conceptual  
de Darío Rodríguez Mansilla, y estilístico de Marco Omelas Esquina,  
Rafael Mesa Iturbide y Areli Montes Suárez.

1a. Edición en español, 2007

© 1997 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

© 2007 Editorial Herder, S. de R.L. de C.V.

Diseño de la cubierta: Armando Hatzacorsian

Formación electrónica:  
Quinta del Agua Ediciones S.A. de C.V.  
qae@prodigy.net.mx

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar  
en Tipográfica, S.A. de C.V., en 2007  
tipografica@gmail.com

ISBN-10: 968-5807-20-5  
ISBN-13: 978-968-5807-20-3

Este libro fue publicado en colaboración con la  
Universidad Iberoamericana, A.C.  
www.uia.mx

La edición de esta obra fue subvencionada por DAAD  
(Servicio Alemán de Intercambio Académico),  
la Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt y CONACYT México.

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra,  
por cualquier medio sin autorización escrita del editor.

**Herder**  
**www.herder.com.mx**

## ÍNDICE

Presentación a la edición en castellano	
I. Javier Torres Nafarrate . . . . .	I
II. Darío Rodríguez Mansilla . . . . .	IV
III. Jorge Galindo Monteagudo . . . . .	XXIII
Prefacio . . . . .	1
1. La sociedad como sistema social . . . . .	5
I. La teoría de la sociedad de la sociología . . . . .	5
II. Advertencia metodológica . . . . .	21
III. El sentido . . . . .	27
IV. Distinción sistema/entorno . . . . .	40
V. La sociedad como sistema social omniabarcador	55
VI. Clausura operativa y acoplamientos estructurales	66
VII. Cognición . . . . .	89
VIII. Problemas ecológicos . . . . .	95
IX. Complejidad . . . . .	100
X. La sociedad mundial . . . . .	108
XI. Pretensiones de racionalidad . . . . .	130
2. Medios de comunicación . . . . .	145
I. Médium y forma . . . . .	145
II. Medios de difusión y medios de consecución . . . . .	155
III. Lenguaje . . . . .	157
IV. Los secretos de la religión y la moral . . . . .	177
V. Escritura . . . . .	193
VI. Imprenta . . . . .	225
VII. Medios electrónicos . . . . .	234
VIII. Medios de difusión: resumen . . . . .	242

IX. Medios de comunicación simbólicamente generalizados I: función . . . . .	245
X. Medios de comunicación simbólicamente generalizados II: diferenciación . . . . .	258
XI. Medios de comunicación simbólicamente generalizados III: estructuras. . . . .	280
XII. Medios de comunicación simbólicamente generalizados IV: autovalidación. . . . .	307
XIII. Comunicación moral . . . . .	310
XIV. Repercusiones en la evolución del sistema social . . . . .	317
3. Evolución. . . . .	325
I. Creación, planificación, evolución. . . . .	325
II. Fundamentos de teoría de sistemas . . . . .	340
III. Teoría neodarwinista de la evolución . . . . .	355
IV. Variación de los elementos . . . . .	360
V. Selección a través de los medios . . . . .	373
VI. Reestabilización de los sistemas . . . . .	383
VII. La diferenciación de variación, selección y reestabilización. . . . .	393
VIII. Adquisiciones evolutivas. . . . .	399
IX. Técnica . . . . .	408
X. Evolución de las ideas . . . . .	424
XI. Evolución de los sistemas parciales . . . . .	440
XII. Evolución e historia . . . . .	450
XIII. Memoria . . . . .	455
4. Diferenciación . . . . .	471
I. Diferenciación de los sistemas . . . . .	471
II. Formas de Diferenciación de los Sistemas . . . . .	482
III. Inclusión y exclusión. . . . .	490
IV. Sociedades segmentarias . . . . .	502
V. Centro y periferia. . . . .	525
VI. Sociedades estratificadas . . . . .	538
VII. Diferenciación de los sistemas funcionales . . . . .	560
VIII. Sociedades funcionalmente diferenciadas . . . . .	589
IX. Autonomía y acoplamiento estructural . . . . .	615

X. Irritaciones y valores . . . . .	625
XI. Consecuencias en la sociedad . . . . .	635
XII. Globalización y regionalización . . . . .	639
XIII. Interacción y sociedad . . . . .	643
XIV. Organización y sociedad. . . . .	655
XV. Movimientos de protesta. . . . .	672
5. Autodescripciones . . . . .	687
I. La accesibilidad de la sociedad . . . . .	687
II. Ni sujeto ni objeto . . . . .	689
III. Autoobservación y autodescripción . . . . .	697
IV. La semántica de la antigua Europa I: Ontología. . . . .	708
V. La semántica de la antigua Europa II: El todo y sus partes . . . . .	723
VI. La semántica de la antigua Europa III: Política y ética . . . . .	738
VII. La semántica de la antigua Europa IV: La tradición de las escuelas . . . . .	753
VIII. La semántica de la antigua Europa V: De la barbarie hacia la crítica . . . . .	756
IX. Las teorías de reflexión de los sistemas funcionales. . . . .	759
X. Oposiciones en la semántica de los medios . . . . .	780
XI. Naturaleza y semántica . . . . .	784
XII. Temporalizaciones . . . . .	790
XIII. Refugiarse en el sujeto. . . . .	805
XIV. La universalización de la moral . . . . .	821
XV. La distinción de "naciones" . . . . .	828
XVI. Sociedad de clases . . . . .	836
XVII. La paradoja de la identidad y su despliegue mediante distinciones . . . . .	840
XVIII. Modernización. . . . .	857
XIX. Información y riesgo como fórmulas descriptivas . . . . .	862
XX. Los medios de masas y su selección de autodescripciones . . . . .	868
XXI. Invisibilizaciones: El "unmarked state" del observador y sus desplazamientos . . . . .	879

XXII. Autología reflexionada: La descripción sociológica de la sociedad dentro de la sociedad	893
XXIII. La así llamada posmodernidad . . . . .	905
Índice de materias . . . . .	911

## PRESENTACIÓN A LA EDICIÓN EN CASTELLANO

A mis padres:  
vicarios de la divinidad  
en mi mundo.

### I

Todos los esfuerzos de investigación de la vida académica de Luhmann estuvieron encaminados a la manufactura de este libro. Durante treinta años, con enorme perseverancia, fue registrando —en este 'cuaderno de bitácora'— los resultados de su investigación sobre la sociedad de ahora. No es exagerada la tesis de que este libro es la exposición sistemática más comprensiva que hoy posee la sociología sobre la sociedad moderna. *La sociedad de la sociedad* es un texto equivalente en pretensiones teóricas a *Economía y sociedad* de Max Weber —libro que puede ubicarse entre los cuatro o cinco más importantes de toda la tradición sociológica. La radicalidad de los planteamientos de Luhmann —independientemente de la postura que se asuma ante ellos— coloca a *este opus magnum* entre los textos teóricos más significativos, en los últimos cien años, en el ámbito de la teoría social.

Con el fin de dimensionar adecuadamente la naturaleza de la traducción de esta obra de Luhmann, es conveniente recordar una cita de José Medina Echavarría —coordinador de la traducción al castellano del texto central de Weber:

Pues bien, cuando el Fondo de Cultura Económica se decidió con notorio valor a emprender la tarea de esta versión, tuvo que encararse con algunos problemas. No era posible, por lo pronto, encargar la obra a una sola persona, si no se quería aplazar en algunos años su publicación. Hubiera sido, además improbable —aunque sólo sea por la variedad de especializaciones científicas que en ellas se contiene— que nadie hubiera aceptado para sí tan pesada carga. Se decidió, pues, entregar la traducción a distintos especialistas... Si a mí se me excluye, bastan los nombres de las personas que colaboraron en la traducción para que el lector pueda esperar con confianza que se haya alcanzado el nivel de seriedad requerido. Los señores Juan Roura Parella, Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora, de conocidos merecimientos en el mundo intelectual, no regatearon esfuerzo alguno...

de tacto, o el ignorar contra fáctico con el cual la comunicación se desintoxica de las molestias ocasionadas.

Ésta debe ser la razón por la que ninguna sociedad toma las previsiones necesarias para que la comunicación quede referida temáticamente al sistema sociedad como condición de su propia posibilidad, como la unidad siempre aludida del contexto de la comunicación. Para eso siempre se ha recurrido a la necesidad de un consenso básico, o a los *shared values*, o a un consenso atemático del 'mundo de vida'. A nosotros nos basta un concepto más reducido de autodescripción, que incluye el caso del disenso básico sobre el cual todavía puede comunicarse. La teoría de la autodescripción y sus variaciones históricas se presentarán en el capítulo cinco.

Con el concepto de sistemas que se describen a sí mismos (sistemas que describen su autodescripción) llegamos a un terreno lógico inclemente. Una sociedad que se describe a sí misma lo hace desde dentro, aunque parezca que lo hace desde fuera. Se observa a sí misma como objeto de su propio conocimiento aunque al realizar esta operación no permite que la observación se deslice en el objeto porque esto modificaría al objeto y exigiría una observación ulterior; debe dejar abierto si se observa desde dentro o desde fuera. Y cuando se propone fijar precisamente eso cae en la paradoja de la identidad. La sociología encontró una salida que después estiliza con el nombre de 'crítica'. De hecho esto lleva a una redescrípción de la descripción, a una permanente introducción (nueva o trillada) de metáforas antiguas; lleva por tanto a la 'redescrípción' en el sentido de Mary Hesse. Es evidente que de ese modo crítico pueden lograrse posibilidades de entendimiento, aunque el investigador consagrado a cuestiones de método no aceptará eso como ilustración.

El texto que aquí se ofrece es un intento de comunicación. Es un esfuerzo por describir a la sociedad con conocimiento pleno de lo que esto implica —y que ha quedado aquí bosquejado. Cuando la comunicación de una teoría de la sociedad se realiza como comunicación, ella altera la descripción del objeto y con ello al objeto asumido en la descripción. Teniendo esto en cuenta desde un principio, el libro se titula *La sociedad de la sociedad*.

## 1. LA SOCIEDAD COMO SISTEMA SOCIAL

### I. LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE LA SOCIOLOGÍA

Las siguientes investigaciones se ocuparán del sistema social llamado sociedad moderna. Un intento de tales características —y esto es de lo que hay que rendir cuentas primero— actualiza una relación circular con su objeto; aunque en realidad ni siquiera se haya establecido cuál debiera ser su objeto. Al término 'sociedad' no se asocia de hecho una representación unívoca, y lo usualmente designado como 'social' tampoco muestra referencias objetivas uniformes. Además, el intento por describir a la sociedad no puede hacerse fuera de la sociedad: hace uso de la comunicación, activa relaciones sociales y se expone a la observación en la sociedad. Entonces, como quiera que pretenda definirse el objeto, la definición misma es ya una de las operaciones del objeto: al realizar lo descrito, la descripción se describe también a sí misma. La descripción debe, pues, aprehender su objeto como objeto-que-se-describe-a-sí-mismo. Usando una expresión proveniente del análisis lógico de la lingüística, podría decirse que toda teoría de la sociedad presenta un componente autológico.<sup>1</sup> Quien por razones teórico científicas lo juzgue improcedente, entonces debe renunciar a una teoría de la sociedad, a la lingüística y a otros muchos campos del conocimiento.

La sociología clásica intentó establecerse como ciencia de los hechos sociales —hechos entendidos a diferencia de las meras opiniones, valoraciones, ideologías preconcebidas. Dentro del marco de dicha distinción no habría nada que objetar. Sin embargo, el problema radica en que la determinación de hechos sólo se presenta en el mundo como un hecho. Esto significa que la sociología necesitaría tomar en cuenta su condición de ser ella misma un hecho. Necesidad que se impone al ámbito total de su investigación y no se resuelve

<sup>1</sup> En un sentido semejante, Lars Löfgren llama "autolingüística" a una forma que debe "desarrollarse" lógicamente a través de la distinción de planos. Cf. "Life as an Autolinguistic Phenomenon", en Milan Zeleny (ed.), *Autopoiesis: A Theory of Living Organization*, Nueva York, 1981, pp. 236-249.

tan sólo con el interés específico de una 'sociología de la sociología'. Como se sabe ahora, esto rebasa las premisas de una lógica bivalente.<sup>2</sup> El problema puede relegarse de manera pragmática escogiendo temas de investigación restringidos, ya que el investigador se entiende a sí mismo como sujeto situado fuera de su tema. No obstante, en el ámbito de una teoría de la sociedad esta idea no se sostiene, pues el trabajo en una teoría de esta naturaleza termina necesariamente enredado con operaciones autorreferenciales: la teoría sólo puede comunicarse dentro del sistema sociedad.

Hasta hoy, la sociología no ha sabido plantearse con el suficiente rigor este problema ni ha derivado de allí las consecuencias resultantes. Por eso tampoco ha podido contribuir con una teoría plausible de la sociedad. Hacia finales del siglo XIX, todo intento por vincular la descripción de la sociedad a su objeto fue tomado como 'ideología' y, por tanto, rechazado. Sobre esa base habría sido impensable el establecimiento académico de la sociología en el ámbito de las ciencias exactas. Por eso muchos llegaron a pensar que debía renunciarse a un concepto de sociedad para limitarse al análisis estrictamente formal de las relaciones sociales.<sup>3</sup> Una concepción basada en la diferencia (individualización, diferenciación) parecía ser suficiente para recalcar el interés de investigación de la sociología. Otros —sobre todo Durkheim— opinaban que sí era posible una ciencia rigurosamente positiva de los 'hechos sociales' y de la sociedad como su condición de posibilidad. Algunos más se conformaban con la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, y con la relativización histórica de todas las descripciones de la sociedad. Haciendo caso omiso de los detalles, por lo común se veían obligados —por cuestiones de teoría del conocimiento— a aceptar la distinción sujeto/objeto y por consiguiente sólo podían escoger entre una posición científicamente ingenua o una posición reflexionada de manera teórico trascendental.

<sup>2</sup> Véase por ejemplo —en relación con Gotthard Günther: "Fred Pusch", en *Entfaltung der sozialwissenschaftlichen Rationalität durch eine transklassische Logik*, Dortmund, 1992.

<sup>3</sup> Esto se da ¡aun hoy! Cf. Friedrich H. Tenbruck, "Émile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie", en *Zeitschrift für Soziologie* 10 (1981), pp. 333-350. Simmel, en el afán de recalcar relaciones y dinámica, ya sólo habla de "socialización" ("Vergesellschaftung"). Para Max Weber son tan importantes (y tan "trágicas") las diferencias entre ámbitos de valor (órdenes de vida, etcétera) de la sociedad que por eso renuncia del todo a formular un concepto único e incluyente de la misma. Véase Hartmann Tyrell, "Max Webers Soziologie —eine Soziologie ohne 'Gesellschaft'", en Gerhard Wagner y H. Zipprian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Frankfurt am Main, 1994, pp. 390-414.

Muchas de las singularidades de la sociología clásica de hoy habría que atribuirles a la limitación de este esquema selectivo —y al empeño por salir adelante a pesar de él. Así se explican las extrañas conexiones entre trascendentalismo y psicología-social en Georg Simmel; la teoría del valor en el concepto de acción de Max Weber y su relación con el neokantismo, y además, el requerimiento de Schelsky de una 'teoría trascendental de la sociedad' a la que no podría llegarse mediante métodos empíricos normales; pero como el concepto de lo trascendental se comprometía con el sujeto único fue imposible ir más allá.<sup>4</sup> Hoy día estas posiciones son de interés exclusivo para quienes se dedican a hacer exégesis de los clásicos. A pesar de las dificultades de esta vinculación indiscutida con el esquema sujeto/objeto y de la imposibilidad de resolver con dicho esquema el problema del objeto, queda el hecho de que la sociología clásica nos ha aportado la única descripción de la sociedad con la que actualmente contamos. Quizás esto explica el encanto que emana de los clásicos y que los ha convertido, en sentido estricto, en textos que parecieran elevarse por encima de lo meramente temporal. Casi todo el trabajo teórico de la sociología actual está dedicado a la retrospectiva y a la reconstrucción. Por eso vale la pena preguntarse cómo ha sido posible este éxito.

Y lo ha sido —de esto no cabe duda— porque no se reconoció la relación circular con el objeto (!). La salida, que acabó ocultando a los clásicos el problema, residió en un autoposicionamiento histórico, es decir, en la disolución del círculo a través de una diferencia histórica en la cual la teoría se vinculaba a sí misma históricamente —aunque sólo históricamente. Es así como en el siglo XIX la sociología afronta en sus inicios los problemas estructurales y semánticos. Aun allí donde los conceptos se formulan de manera abstracta, su plausibilidad arranca de la situación histórica. Desvanecida la confianza en el progreso, se sustituyen los análisis estructurales confiados en el desarrollo positivo (a pesar de todos los costes sociales), por los análisis de la diferenciación social, de la dependencia de la organización, de la estructura de los roles. Se abandona el concepto de sociedad propio de la economía política —centrado en la economía— que prevalece desde los últimos decenios del siglo XVIII y se abre la discusión entre quienes creen en una determinación más bien material (económica) o más bien espiritual (cultural) de la sociedad. Al mismo tiempo adquiere significado la posición del individuo en la sociedad moderna. Éste llega a ser el tema central del análisis sociológico; tema a partir del cual, sin embargo, la sociedad es vista entretanto con mayor

<sup>4</sup> Cf. Helmut Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie* (1959), 3ª edición, Düsseldorf, 1967, pp. 93ss. Véase también Horst Baier, *Soziologie als Aufklärung —oder die Vertreibung der Transzendenz aus der Gesellschaft*, Konstanz, 1989.

escepticismo puesto que ya no se considera una totalidad destinada sin más al progreso.

Conceptos como los de socialización (*Sozialisation*) y rol subrayaron la necesidad de una mediación teórica entre individuo y sociedad. Al lado de la diferencia histórica, esta distinción (individuo/sociedad) ha adquirido la función de eje teórico, aunque —igual que en el caso de la historia— aquí tampoco queda planteada la pregunta por la unidad de la distinción. Si bien la pregunta sobre qué es la historia se soslaya sistemáticamente,<sup>5</sup> el problema de cuál es la unidad de la diferencia entre individuo y sociedad ni siquiera se ha reconocido como problema porque, siguiendo a la tradición, se parte del supuesto según el cual la sociedad está compuesta por individuos. He aquí la base del análisis 'crítico' de la sociedad que nadie se atreve a 'deconstruir' preguntando por la unidad que prevalece en la diferencia entre individuo y sociedad. Por último, el escepticismo, que en Max Weber se vuelve posible por la disposición de teoría, se difunde hasta llegar a la condena del racionalismo occidental moderno. Puede, además, traerse a la memoria que al mismo tiempo nace una literatura afirmando que el individuo moderno no puede encontrar —ni en la sociedad ni fuera de ella— fundamento seguro para la autoobservación, para la autorrealización o, como se dice con una fórmula de moda, para su "identidad". Piénsese en Flaubert, en Mallarmé, en Henry Adams o en Antonin Artaud, sólo por mencionar algunos nombres.<sup>6</sup>

Después de los clásicos, y por tanto desde hace casi 100 años, la sociología no ha mostrado progresos dignos de mención en la teoría de la sociedad. Como consecuencia de la disputa ideológica del siglo XIX —disputa que en principio quiso evitarse—, la paradoja de una comunicación *sobre* la sociedad *en* la sociedad se resolvió —en las controversias teóricas— mediante fórmulas como estructuralista/procesualista, dominación/conflicto, afirmativo/crítico y hasta conservador/progresista.<sup>7</sup> Aunque en el recuadro de tales *frames* sostener la posición propia lleva necesariamente a enfrentarse a la posición contraria, es decir, obliga a incluir lo excluido; por eso, el optar por una parte (y no por la otra) termina infectado por la paradoja. El despliegue de la paradoja a través de controversias llegó a ser convincente mientras fue posible atribuirles sentido político; aunque cada vez eso se logra con menos éxito en

<sup>5</sup> Al respecto véase Friedrich H. Tenbruck, *Geschichte und Gesellschaft*, Berlín, 1986.

<sup>6</sup> Cf. Peter Bürger, *Prosa der Moderne*, Frankfurt, 1988.

<sup>7</sup> Por lo menos para el caso de las teorías de la organización se reconoce hoy día que lo que tenemos aquí es el despliegue de una paradoja. Cf. Robert E. Quinn y Kim S. Cameron (eds.), *Paradox and Transformation: Toward a Theory of Change in Organization and Management*, Cambridge, Mass., 1988; en especial, el artículo de Andrew H. Van de Ven y Marshall Scott Poole.

vista de la propia dinámica del sistema de la política, y a pesar de que los intelectuales sigan 'haciéndole el juego'. Evidentemente, la sociología ha hecho muchos avances en los campos de la metodología y de la teoría y, sobre todo, en el de la acumulación de conocimiento empírico, pero se ha ahorrado la descripción de la sociedad como un todo. Quizá esto se deba a la existencia de una autoacción a fin de mantener la distinción sujeto/objeto. Mientras tanto se han ido desarrollando investigaciones especiales sobre la 'sociología de la sociología', y recientemente se ha llegado a una especie de sociología reflexiva del conocimiento.<sup>8</sup> En esos contextos surgen problemas de autorreferencia, aunque se les aísla como fenómenos especiales y se les trata como singularidades o como dificultades metodológicas. Lo mismo vale para la figura de la *self-fulfilling-prophecy*.

La única teoría sociológica sistemática existente hasta el momento ha sido la formulada por Talcott Parsons como teoría general del sistema de la acción. Ésta se presenta como una codificación del saber de los clásicos y como una elaboración del entendimiento conceptual de la acción ayudándose de una metodología basada en diagramas de cruzamiento de variables. No obstante, es precisamente esta teoría la que deja abiertas las cuestiones de la autoimplicación cognitiva (tal como aquí las hemos propuesto), porque no dice mucho sobre el grado de congruencia entre la conceptualización analítica y la formación real de los sistemas. Ella postula sólo un realismo analítico y así condensa en una fórmula paradójica el problema de la autoimplicación. No considera que el conocimiento de los sistemas sociales depende de condiciones sociales no sólo por su objeto, sino también en cuanto conocimiento; no tiene presente que el conocimiento (la definición, el análisis) de las acciones es ya en sí mismo una acción. Por tanto, en las numerosas casillas de su teoría, Parsons mismo no aparece. Y éste pudiera ser el motivo por el cual la teoría es incapaz de distinguir de manera sistemática entre sistema social y sociedad, y por el cual únicamente puede ofrecer formulaciones sobre la sociedad bajo un estilo impresionista, folletinesco.<sup>9</sup>

Aunque en los tiempos remotos no puede hablarse sin ciertas reservas de 'sociedad', la descripción de la vida social del ser humano se orientó —en una larga historia— por ideas para las cuales no era suficiente la realidad tal como se presentaba. Así pasó con la tradición vétero europea y con su *ethos*

<sup>8</sup> Particularmente notoria en Michael Mulkay, *The World and the World: Explorations in the Form of Sociological Analysis*, Londres, 1985; John Law (ed.), *Power Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, Londres, 1986.

<sup>9</sup> Para un análisis detallado véase Niklas Luhmann, "Warum AGIL?", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 40 (1988), pp. 127-139.



por la perfección natural del hombre, con su empeño por lograr la educación y el perdón de los pecados. Aunque esto también es válido para la Europa moderna y para la Ilustración con su doble deidad de razón y crítica. Hasta en el siglo XX se mantiene despierta esta conciencia de insatisfacción (piénsese en Husserl o en Habermas) vinculada a la idea de modernidad. Todavía Richard Münch considera que atenerse a esta tensión de razón y realidad es un rasgo imprescindible de la modernidad, así como la explicación de su dinamismo específico. Entretanto, sin embargo, el sentido de los problemas se ha trasladado de las ideas a la realidad misma:<sup>10</sup> *ése es ahora el reto de la sociología*. Lo que habría que entender, primero, es por qué la sociedad se causa tantos problemas a sí misma, independientemente de la intención de mejorarla en vista de ideas como mayor solidaridad, emancipación, comunicación racional, integración social, etcétera. La sociología tendría que comprender su relación con la sociedad como una relación de aprendizaje y no de enseñanza. Debería aprender a analizar los problemas encontrados y, eventualmente, a cambiarlos de sitio y transformarlos en problemas insolubles; aunque finalmente no supiera de qué manera podrían ofrecerse soluciones 'científicamente comprobadas'. Para todo esto se necesita una descripción de la sociedad teóricamente fundamentada.

Si la sociología acepta que hasta ahora no ha logrado una teoría de la sociedad de esta envergadura, ¿cómo puede explicarse este fracaso en una tarea que pertenece inequívocamente a su campo de investigación y que, además, sería importante para su imagen social?

Lo más sencillo es apuntar a la inmensa complejidad de la sociedad y a la falta de una metodología adecuada capaz de tratar los sistemas altamente complejos y diferenciados —capaz, pues, de tratar la así referida 'complejidad organizada'. Este argumento adquiere un peso aún mayor si se considera que la descripción del sistema es parte del sistema y que puede existir un gran número de descripciones como ésta. La metodología convencional, que parte o bien de relaciones sumamente estrechas y limitadas o bien de condiciones de aplicación provenientes del análisis estadístico, carece de idoneidad para sistemas "hipercomplejos" de este tipo. Este argumento, entonces, tendría que conducir a renunciar a una teoría de la sociedad y a ocuparse en primer lugar de una metodología capaz de tratar sistemas altamente complejos e hipercomplejos. Pero eso es precisamente lo que se ha practicado desde hace casi cincuenta años,<sup>11</sup> es

<sup>10</sup> Cf. "Moralische Diskurse: Das unvollendete Projekt der Moderne", en Richard Münch, *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt, 1995, pp.13-36.

<sup>11</sup> Cf. Warren Weaver, "Science and Complexity", en *American Scientist* 36 (1948), pp. 536-544.

decir, desde que se descubrió el problema del método; naturalmente con muy poco éxito.

Podría hacerse otro razonamiento utilizando una formulación de Gaston Bachelard: se trata del concepto de *obstacles épistémologiques*.<sup>12</sup> Con este concepto se remite a aquellos obstáculos que derivan de la tradición, los cuales impiden un adecuado análisis científico y promueven expectativas imposibles de satisfacer. No obstante las evidentes debilidades que padecen, no pueden sustituirse.<sup>13</sup> La tradición respondió, por así decirlo, a preguntas naturales y, por ende, fue convincente en sus respuestas. En la evolución de la ciencia, en cambio, aparecen en su lugar problemas científicos derivados de las teorías y cuya solución sólo puede juzgarse dentro del contexto científico mismo. Mirando hacia atrás, las ideas directrices de aquellos *obstacles épistémologiques* tienen demasiado poca complejidad, se sobreestiman a sí mismas, y llevan al ámbito del objeto a una uniformidad tal que al fin terminan sin convencer. Las respuestas que ahora hay que buscar no sólo son más difíciles (con más presupuestos, menos verosímiles, menos convincentes), sino además esas preguntas y respuestas ya establecidas se convierten en obstáculos del desarrollo futuro, el cual tiene que dar un rodeo a través de evidencias menos plausibles.

Estos obstáculos que bloquean el conocimiento están presentes en la idea de sociedad hasta hoy prevaleciente y se manifiestan en la forma de cuatro supuestos que se relacionan y se sostienen recíprocamente:

- (1) Que la sociedad está constituida por hombres concretos y por relaciones entre seres humanos.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Cf. *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une Psychoanalyse de la connaissance objective*, París, 1947, pp. 13ss. Véanse también las consideraciones sobre los "counteradaptive results of adaptive change", en Anthony Wilden, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, 2ª edición, Londres, 1980, pp. 205ss.

<sup>13</sup> Puede encontrarse una dura crítica de estas premisas legadas del siglo XIX en Charles Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Nueva York, 1984. Aunque queda sin beneficio teórico, ya que descartando dichas premisas abandona el concepto mismo de sociedad.

<sup>14</sup> En realidad, el problema que presenta esta premisa ha sido evidente desde los comienzos de la sociología. Durkheim escribe por ejemplo: "la société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres" (véase *Les règles de la méthode sociologique*, 8ª edición, París, 1927, p. 127). Hay solamente una confusión en cuanto a cómo determinar lo específico de esta asociación. Porque ¿puede pensarse asociación sin asociados? Mientras este vacío teórico no se llene reincidiremos en ello una y otra vez. Aun las más novedosas teorías de sistemas que introducen el concepto de autorreferencia siguen

- (2) Que, por consiguiente, la sociedad se establece —o por lo menos se integra— a través del consenso de los seres humanos, de la concordancia de sus opiniones y de la complementariedad de sus objetivos.
- (3) Que las sociedades son unidades regionales, territorialmente delimitadas, por lo cual Brasil es una sociedad distinta de Tailandia; los Estados Unidos son una sociedad distinta de lo que hasta hace poco se llamó Unión Soviética, y también Uruguay es una sociedad distinta de Paraguay.
- (4) Y que, por tanto, las sociedades pueden observarse desde el exterior como grupos de seres humanos o como territorios.

Los primeros tres supuestos impiden la exacta determinación conceptual del objeto llamado 'sociedad'. La tradición describió al hombre a diferencia del animal apoyándose en distinciones (como las de razón, entendimiento, voluntad, imaginación, emoción, moralidad), las cuales, dado que representaban acervos tradicionales de pensamiento, únicamente se retocaban pero no se especificaban

trabajando con base en el supuesto de que los sistemas sociales están constituidos por seres humanos. Para citar a un filósofo, a un físico, a un biólogo así como un sociólogo: cf. Pablo Navarro, *El holograma social: Una ontología de la socialidad humana*, Madrid; Mario Bunge, "A System Concept of Society: Beyond Individualism and Holism", en *Theory and Decision* 10 (1979), pp. 13-30; Humberto Maturana, "Man and Society", en Frank Benseler, Peter M. Hejl y Wolfram K. Köck (eds.), *Autopoiesis, Communication, and Society: The Theory of Autopoietic System in The Social Sciences*, Frankfurt, 1980, pp. 11-13; Peter M. Hejl, *Sozialwissenschaft als Theorie selbstreferentieller Systeme*, Frankfurt, 1982. Una confusión así, sin embargo, vuelve imposible indicar con precisión cuál es la operación que realiza la *autopoiesis* en el caso de los sistemas orgánicos, neurofisiológicos, psíquicos y sociales. Es típico hacer la concesión de que no todo ser humano es parte del sistema social, sino sólo el ser humano en interacción, es decir, 'en cuanto que' con otros hombres actualiza experiencias de idéntico sentido (paralelizadas). Véase, por ejemplo, Peter M. Hejl, "Zum Begriff des Individuums —Bemerkungen zum ungeklärten Verhältnis von Psychologie und Soziologie", en Günter Schiepek (ed.), *Systeme erkennen Systeme: Individuelle, soziale und methodische Bedingungen systemischer Diagnostik*, Munich, 1987, pp. 115-154 (particularmente p. 128). Pero esto, en lugar de mejorar, empeora la situación, porque en este caso con mayor razón ya no puede indicarse cuál es la operación que realiza esta distinción "en cuanto que"; no será seguramente ni la química de la célula, ni el cerebro, ni la conciencia, ni la comunicación social, sino en todo caso un observador que distingue de esta manera. El recurso típico es entonces no involucrarse ni siquiera con operaciones constitutivas de sistemas, sino en lugar de ello fijar construcciones teóricas sólo en el nivel de las "variables" cuya selección, desde luego, ya no puede controlarse de manera teórica. Como ejemplo cf. B. Abbott Segraves, "Ecological Generalization and Structural Transformation of Sociocultural Systems", en *American Anthropologist* 76 (1974), pp. 530-552.

empíricamente ni tampoco en su modo de operación. Para interpretarlas bastaba con referirlas unas a otras aunque eso mismo impedía aclarar sus bases neurofisiológicas.<sup>15</sup> A su vez, la distinción psíquico/social no podía acoplarse a estos conceptos 'antropológicos'. Las dificultades aumentan todavía cuando se abandonan estas distinciones para insistir en el valor de la capacidad de designación empírico-científica. La problematización de la individualidad humana respecto de la idiosincrasia de las asociaciones y emociones de cada uno empieza alrededor de la mitad del siglo XVIII,<sup>16</sup> es decir, claramente antes de la revolución industrial. Con eso se rompe la tradicional ubicación cosmológica del ser humano dentro de un orden que le otorga dignidad y forma de vida. En lugar de ello se problematiza la relación individuo/sociedad. Como sea que se continúen utilizando los conceptos tradicionales (ante todo el de 'razón') es obvio que no todo lo que individualiza al ser humano pertenece a la sociedad —si es que hay algo del hombre que le pertenece. La sociedad no pesa lo mismo que el total de los hombres, y no cambia su peso por cada uno que nazca o por cada uno que muera. No se reproduce por el hecho de que en las células del hombre se transformen las macromoléculas, o por el hecho de que haya cambios de células en los organismos de los seres humanos individuales. La sociedad no vive. Tampoco podrá tomarse en serio que valen como procesos sociales los procesos neurofisiológicos del cerebro, los cuales ni siquiera son accesibles a la conciencia; lo mismo puede afirmarse de todo lo que tiene lugar en el ámbito actualizado de la atención de cada conciencia, ya se trate de percepciones o de sucesiones de pensamientos. Georg Simmel, atribuyendo este problema al individualismo moderno, prefirió en tal circunstancia sacrificar el concepto de sociedad antes que el interés sociológico por los individuos. Según se le presentó a él el problema, todos los conceptos de agregación eran de cualquier manera cuestionables y tendrían que reemplazarse por teorías relacionales. Tampoco la astronomía, decía él, es una teoría del "cielo estrellado".<sup>17</sup>

<sup>15</sup> De acuerdo con lo que hoy sabemos, probablemente debería decirse que aquello que se describe y experimenta como razón (voluntad, emoción, etcétera) es una interpretación posterior de resultados de operaciones neurofisiológicas ya existentes, lo cual quiere decir que si bien su presentación sirve para su tratamiento posterior consciente, de ninguna manera constituye la causa decisiva para el comportamiento humano. Cf. por ejemplo: Brian Massumi, "The Autonomy of Affect", en *Cultural Critique* 31 (1995), pp. 83-109.

<sup>16</sup> Cf. James L. Clifford (ed.), *Man versus Society in Eighteenth Century Britain*, Cambridge, 1968.

<sup>17</sup> Así en: *Über soziale Differenzierung* (1890). Citado por Georg Simmel, *Obras completas*, tomo II, Frankfurt, 1989, pp. 109-295 (especialmente, p. 126).

Cuando ya no es evidente que la sociedad está naturalmente constituida por seres humanos concretos (para quienes está prescrita la solidaridad como *concordia ordinata* —y, sobre todo, como *caritas ordinata*), entonces nace la posibilidad de que surja la teoría del consenso como concepto sustituto. En los siglos XVII y XVIII esto conduce a la revitalización y radicalización de la doctrina del contrato social.<sup>18</sup> El concepto de naturaleza se reduce a algo extra-social —por lo menos en Hobbes; en otros, a una inclinación por establecer contratos —por ejemplo, en Pufendorf. Sin embargo, esta teoría tuvo que descartarse pronto: estaba construida circularmente y, por eso, no podía explicar el carácter obligatorio, inviolable e irrevocable del contrato. Históricamente, en vista del rápido aumento de los conocimientos históricos, ya sólo pudo considerarse como ficción sin valor explicativo. Su herencia en el siglo XIX fueron las teorías del consenso y una idea de solidaridad e integración acogida a él. Diluida al extremo, termina exigiendo la 'legitimación' de aquellas instituciones capaces de imponer el orden aún cuando faltara el consenso —es decir, contra la resistencia. Así empieza la sociología con Emile Durkheim y Max Weber. Pese a todas las concesiones frente a la realidad, la integración basada en el consenso es el principio por el cual la sociedad se identifica como unidad —como 'individuo', podría decirse.

Este edificio doctrinal se derrumba en cuanto se investiga más a detalle cómo es posible el consenso en un sentido psíquico actualizable; e incluso, cómo de esta manera ha de lograrse una rectificación suficiente de expectativas entrelazadas entre sí. Max Weber dio el primer paso reduciendo el problema a una coacción tipológica como condición de comprensión del sentido socialmente mentado. Parsons vio la solución, siguiendo más bien a Durkheim, en un consenso de valores que reacciona a la creciente diferenciación con una generalización también creciente. Con esta renuncia sistemática a la concreción —no obstante dar cuenta tanto de la individualidad de los actores como de la complejidad del sistema social— se concibe de manera tan diluida lo que todavía pudiera llamarse sociedad, que la teoría sólo podrá funcionar en sectores parciales de la sociedad suficientemente espesados. Además, contra la propia convicción, debía negarse que los conflictos sociales (el disenso y la conducta anómala) pertenecen a la sociedad; o bien contentarse con afirmar que aun esto presupone algún tipo de consenso —por ejemplo respecto al grado ofensivo de algunos insultos. En sentido contrario, John Rawls se ve obligado a postular un "velo de

ignorancia" para la situación de partida en la cual —de forma semejante al contrato— se fundan los principios de la justicia. Este velo impide a los individuos conocer su posición y sus intereses,<sup>19</sup> es decir, se suponen individuos sin individualidad. Pero obviamente esto es sólo otra forma de hacer invisible la paradoja de todo intento de alcanzar el inicio.

Del supuesto de que los individuos mediante su conducta materializan a la sociedad resulta otra implicación: la hipótesis de que problemas estructurales de la sociedad (diferenciación demasiado avanzada sin integración suficiente, o contradicciones en las estructuras y en las exigencias de conducta de la sociedad) podrían expresarse como *conductas individuales desviadas*, lo que haría posible su investigación empírica. La monografía clásica al respecto fue el estudio de Durkheim sobre el suicidio.<sup>20</sup> Pero podrían también mencionarse la inestabilidad de las familias, la criminalidad, el consumo de drogas o el abandono de los compromisos sociales. El individuo tal vez escoja una reacción personal como la de la *anomia*, pero en realidad se trata de actitudes funcionalmente equivalentes que le sirven al sociólogo como indicadores de problemas cuyas raíces debe buscar en la sociedad. Aun cuando es posible comprobar estadísticamente este tipo de nexos, queda la pregunta de cómo un individuo llega a manifestar (o a no manifestar) los síntomas de las patologías sociales. Debería reflexionarse sobre todo qué problemas estructurales de la sociedad son los que se prestan para convertirse en conducta individual desviada. No en último término son los problemas ecológicos los que obligan a enfrentarse a esta pregunta.

Para la sociología todo esto debería ser razón suficiente como para poner en duda si debe adjudicarse a la integración consensual un significado *constitutivo* de la sociedad. Podría ser suficiente suponer que la comunicación, en el curso de su propia secuencia, produce las identidades, las referencias, los valores propios, los objetos, independientemente de lo que experimenten los seres humanos particulares al confrontarse con ellos.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* —en la traducción al alemán, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, 1975, pp. 27ss.

<sup>20</sup> Cf. Emile Durkheim, *Le suicide: Etude de sociologie*, París, 1897.

<sup>21</sup> Esta concepción se estimuló decisivamente por el "conductismo social" de George Herbert Mead, aunque a él siempre se le ha integrado dentro de la habitual teoría del consenso —entendiéndolo mal en el punto decisivo. El principal interés de Mead es la producción de objetos permanentes como estabilizadores de la conducta, la cual fluye de un acontecimiento a otro; sólo en segundo término le interesa el hecho de que tales objetos puedan también desempeñarse como símbolos de perspectivas coincidentes —símbolos justo por la misma razón de que ningún consenso puede controlarse bajo la condición de una eventualidad simultánea del experimentar y del actuar. En primera línea se trata de una teoría del tiempo y —solamente en segunda— de una teoría social basada en

<sup>18</sup> Respecto a la discusión actual véase A. Carbonaro y C. Catarsi (eds.), *Contrattualismo e scienze sociali*, Milán, 1992.

Esta línea de razonamiento converge con una versión de la teoría de sistemas que de manera constitutiva (tanto para el concepto como para la realidad) hace hincapié en la diferencia entre sistema y entorno. Cuando se parte de la distinción sistema/entorno hay que colocar al ser humano (como ser viviente y consciente) o en el sistema o en el entorno; dividirlo o fraccionarlo en tercios no es viable empíricamente. Si se tomara al hombre como parte de la sociedad, la teoría de la diferenciación tendría que diseñarse como teoría de la clasificación de los seres humanos —ya sea por estratos sociales, por naciones, por etnias, por grupos. Pero con esto se entraría en oposición evidente con el concepto de derechos humanos, en especial con el de igualdad. Tal ‘humanismo’ fracasaría ante sus propias ideas. Así que no queda otra posibilidad que la de considerar al hombre por entero —en cuerpo y alma— como parte del entorno del sistema sociedad.

El hecho de que —a pesar de todas estas discrepancias, y a pesar de la conocida crítica filosófica a todo tipo de fundamentación antropológica—<sup>22</sup> persista el apego a un concepto humanístico de sociedad<sup>23</sup> (es decir, a un concepto que tiene su referencia esencial en el hombre), quizás esté condicionado por el temor a quedarse sin una medida para evaluar a la sociedad y, por tanto, sin el derecho a pretender que la sociedad haya de organizarse de modo humano. Aunque así fuera, sería necesario establecer, antes que nada, qué es lo que ocasiona la sociedad en los seres humanos y por qué sucede esto.

De igual manera, objeciones evidentes llevan a rechazar la concepción territorial de la sociedad.<sup>24</sup> Ahora más que nunca, las interdependencias de

ficciones necesarias. La pregunta es ¿cómo la socialidad es posible bajo la condición de la simultaneidad (= incontrolabilidad)? Y la respuesta es: a través de la constitución de objetos como valores propios de la conducta que fluye en el tiempo. Véase sobre todo el ensayo: “Eine behavioristische Erklärung des signifikanten Symbols”, y (con referencia a Whitehead): “Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle”; ambos citados según la traducción alemana en George Herbert Mead, *Gesammelte Aufsätze*, tomo I, Frankfurt, 1980, pp. 290-298 y 299-328. Como crítica de las doctrinas del contrato social por medio del concepto de un “cuasi-objeto” revítese también Michel Serres, *Genèse*, París, 1982, pp. 146ss. Serres, sin embargo, sólo piensa en el caso particular de que ciertos objetos simbólicos se constituyen específicamente para lograr la coordinación social. Lo que se expone arriba en el texto rebasa esto por mucho.

<sup>22</sup> Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 10, 6ª edición, Tübingen, 1949, pp. 45ss; es el caso más conocido.

<sup>23</sup> Muy decisivo (y por consiguiente hoy más bien atípico) Günther Dux, *Geschlecht und Gesellschaft: Warum wir lieben: Die romantische Liebe nach dem Verlust der Welt*, Frankfurt, 1994.

<sup>24</sup> Las objeciones son del todo usuales y las cultivan precisamente los autores que parten de los individuos/personas. Véase por ejemplo Tim Ingold, *Evolution and Social Life*, Cambridge, Engl., 1986, pp. 119ss. Pero tales objeciones se dirigen típicamente contra

alcance mundial inciden en todos los aspectos del acontecer de la sociedad. Si quisiera ignorarse este hecho, estaríamos obligados a volver a un concepto de sociedad definido por la dominación, o por la nostalgia de la idea de cultura. Entonces habría que subordinar el concepto de sociedad a límites estatales definidos arbitrariamente,<sup>25</sup> o bien basarse en la unidad lingüística (y demás) de una ‘cultura’ regional —a pesar de la falta de nitidez que comúnmente se asocia a ello. Todas las demás condiciones que son importantes para un ulterior desarrollo se supeditan al concepto de *global system*.<sup>26</sup> Para Anthony Giddens el concepto de *society* es equivalente al de *nation-state*, y por ende casi superfluo; fuera de esto ya se habla tan sólo de “world-embracing character of modern institutions”.<sup>27</sup> Pero entonces este concepto de *global system* no sería sino el sucesor de aquello que en la tradición se tiene por ‘sociedad’, la *societas civilis*. Cuando se asocia el concepto de sociedad a premisas de tipo centralista respecto de los valores o de la dominación, no sólo se subestiman la variabilidad y complejidad de las relaciones que se aprecian regionalmente, sino también y sobre todo la dimensión descentralizada y conexionalista con la que, por todo el mundo, se comunica a través de redes complejas en esta ‘sociedad de información’; tendencia que en un futuro previsible se irá seguramente reforzando por la computarización.

Conceptos de sociedad humanistas y regionalistas (nacionales), ya no son teóricamente satisfactorios; sobreviven únicamente en la forma de hablar. De esta manera la teoría sociológica actual deja una impresión ambigua, una especie de cabeza de Jano: utiliza conceptos que todavía no rompen con el

un concepto de sociedad basado en la teoría de sistemas —como si la teoría de sistemas estuviera obligada a indicar límites de los sistemas en el tiempo y en el espacio. Encontramos, entonces, un problema doble: (1) explicar por qué algunos sociólogos no toman en cuenta las reservas obvias contra el concepto territorial; y (2) formular, además, la teoría de sistemas como fundamento de la sociedad de tal modo que en la determinación de sus límites la sociedad no dependa de tiempo y espacio.

<sup>25</sup> Un crítico vehemente de este concepto de sociedad estatal nos hace notar que en este caso en nuestro siglo el ámbito lingüístico de la República Federal de Alemania, República Democrática Alemana y Austria habría sido en algunas ocasiones una y respectivamente varias sociedades. Cf. Immanuel Wallerstein, “Societal Development, or Development of the World-System”, en *International Sociology* 1 (1986), pp. 3-17; reimpresso en Martin Albrow y Elisabeth King (eds.), *Globalization, Knowledge, and Society*, Londres, 1990, pp. 157-171. Por otro lado Wallerstein sigue de hecho considerando un concepto regional de sociedad y por lo demás sólo habla de “world-system”.

<sup>26</sup> Véase tan sólo Wilbert E. Moore, “Global Sociology: The World as a Singular System”, en *American Journal of Sociology* 71 (1966), pp. 475-482; Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, 1992.

<sup>27</sup> Así en: *The Consequences of Modernity*, Stanford, 1990, pp. 12ss (en especial, p. 16), además de las pp. 63ss, con detalle en lo que respecta a la “globalización”.

nexo de la tradición pero que, al mismo tiempo, permiten hacer preguntas que podrían hacer estallar precisamente dicha referencia.<sup>28</sup> Esa teoría utiliza el concepto de acción en un lugar conceptual determinante para ajustarse así a aquellas unidades últimas con carácter de acontecimiento no modificable (y para seguir recordándonos que sólo los seres humanos individuales son capaces de actuar). Diseña el concepto de *global system* para otorgar reconocimiento a las globalizaciones (y para reducir el concepto de sociedad al plano del Estado-nación).

En el caso del concepto de sociedad referido al ser humano se incluye demasiado; en el caso del concepto referido al territorio se incluye demasiado poco. En ambos casos, permanecer asido a concepciones tan inútiles podría estar vinculado al hecho de querer concebir a la sociedad como algo que es posible observar desde fuera. Para eso habría que apoyarse en una teoría del conocimiento desde hace tiempo obsoleta —una teoría del conocimiento que parte de la distinción ser/pensar, objeto/conocimiento, sujeto/objeto, y que sólo puede captar como reflexión el proceso real del conocimiento en uno de los lados de la distinción. Este esquema se abandona a más tardar a partir del giro lingüístico de la filosofía, pese a todos los problemas lógicos que surgen al darse ese paso hacia una 'epistemología naturalizada' (Quine). ¿Por qué le es tan difícil a la sociología sumarse a ese cambio?

Quizá haya que buscar la razón en el hecho de que conoce demasiado bien a la sociedad (o por lo menos que lo pretende), y que no le agrada concebirse a sí misma como parte de esa realidad. Quisiera permanecer en oposición a la sociedad, o por lo menos en oposición resignada y enérgica al estilo de Frankfurt. Pero precisamente eso sería también posible —y quizá más— si la propia teoría se reconociera como parte de su propio objeto. Podría copiarse la mirada fácil e indirecta con la que Perseo decapitó a la Medusa, pues para la sociología se trata también sólo de cabezas.<sup>29</sup> Podría recordarse también que la teología inventó la figura del diablo para la función de observar a Dios y a su creación, y que los grandes sofistas del siglo XIX (Marx, Nietzsche y Freud) fueron caracterizados por sus 'perspectivas incon-

<sup>28</sup> Aplicándolo al desarrollo de la teoría cibernética de sistemas, véase el concepto de *skeuomorph*, tomado de la antropología arqueológica, en N. Katherine Hayles, "Boundary Disputes: Homeostasis Reflexivity, and the Foundations of Cybernetics", en *Configurations* 3 (1994), pp. 441-467. "A Skeuomorph is a design feature, no longer functional in itself, that refers back to an avatar that was functioning at an earlier time" (p. 446).

<sup>29</sup> Así lo recomienda Ítalo Calvino en sus *Lezioni Americane: Sei proposte per il prossimo millennio*, Milán, 1988, pp. 6s. Véase también Niklas Luhmann, "Sthenographie", *Delfin X*, 1988, pp. 4-12; así como Niklas Luhmann et al., *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?*, Munich, 1990, pp. 119-137.

gruentes'.<sup>30</sup> De aquí que el problema consista más que nada en las dificultades de orden lógico y las que se manifiestan en la técnica de la teoría —dificultades que hay que enfrentar cuando se trabaja, como dice la lingüística, con conceptos 'autológicos' y uno se ve obligado a descubrirse a sí mismo en el propio objeto; es decir, verse obligado a descubrir a la sociología como auto-descripción de la sociedad. Como última consecuencia, esto lleva a sostener que la realidad se reconoce por la resistencia que opone, pero también a que dicha resistencia frente a la comunicación sólo puede efectuarse mediante comunicación. De admitirlo se 'deconstruiría' la distinción sujeto/objeto,<sup>31</sup> y con ello los obstáculos dominantes que bloquean el conocimiento perderían su apoyo secreto. Tanto la tradición conceptual humanista como la regionalista se harían trizas a consecuencia de su inutilidad.

La sociología —en su actual comprensión de ser ciencia— difícilmente puede hacer a un lado la pretensión de explicar fenómenos de la realidad social. Esto requiere, a su vez, que los fenómenos que han de explicarse se delimiten frente a los otros fenómenos, y que de la manera más precisa se determinen los rasgos distintivos. Preguntas del tipo 'qué es lo que una cosa es' (por ejemplo ¿qué es una empresa?, ¿qué es un movimiento social?, ¿qué es una sociedad?) exigen, por el sólo hecho de ser preguntas, indicar los rasgos esenciales; exigen, pues, conceptualizaciones esencialistas que si bien ya no están arraigadas hoy día en la naturaleza, sí lo están en las exigencias metodológicas de la investigación científica. De ahí, por tanto, la pregunta: ¿cómo debería formular la sociología una teoría de la sociedad, cuando no puede precisar qué busca bajo ese concepto?

Al mismo tiempo se observa que la sociología con esta clase de preguntas (por-el-qué) entra en un estado de desasosiego permanente, es decir, se constituye a sí misma en un sistema autopoietico. No puede haber respuestas definitivas para este tipo de preguntas. No hay puntos fijos que se sustraigan a una investigación posterior: hay tan sólo observación de las consecuencias de toda fijación conceptual. En el modus de la (auto) observación de segundo orden —es decir, en el modus de una teoría del conocimiento de corte constructivista—, todas las características prescritas se disuelven y en su investigación resalta tanto su necesidad como su contingencia. Son, por así decirlo, fijaciones a prueba; programas de investigación indispensables pero prescindibles —si es que se está en el ámbito de la distinción verdad/no-verdad.

<sup>30</sup> Véase Kenneth Burke, *Permanence and Change*, Nueva York, 1935.

<sup>31</sup> Véase tan sólo Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, 1986; formulado ahí en la conceptualización de lenguaje y texto.

Hoy día, en el amplio campo de las investigaciones interdisciplinarias hay muchos ofrecimientos que ya toman esto en cuenta: por ejemplo, colocar la prueba de la cognición en la clausura operativa de los sistemas que observan, o la teoría del caos sustentada en un tipo de matemáticas con funciones no lineales y que pronostican lo imposible de pronosticar, o la teoría de la evolución según la cual las estructuras se forman accionadas por el azar. Haremos uso de estas propuestas cuando sea necesario. Especialmente para la sociología, el esfuerzo de esta desiderata confluye en una teoría de la sociedad porque, como sociedad, todo lo que la investigación necesita para determinar los rasgos esenciales de su objeto ya lo ha creado ella misma. Por eso sólo queda la pregunta de cómo puede hacerse justicia a ese estado de cosas de manera que quede establecido qué debería designar el concepto de sociedad.

Las investigaciones que este libro presenta buscan dar el paso hacia un concepto de sociedad radicalmente antihumanista, radicalmente antirregionalista y radicalmente constructivista.<sup>32</sup> Naturalmente no niegan que haya seres humanos y tampoco ignoran las crasas diferencias que marcan las condiciones de vida en cada región del globo terrestre. Son investigaciones que sólo renuncian a deducir de estos hechos un criterio para definir el concepto de sociedad y para determinar los límites que corresponden a tal objeto. Pero precisamente por esta renuncia se gana la posibilidad de percibir —como autoprestación de la sociedad— los estándares normativos y valorativos de las relaciones entre los individuos. Por ejemplo, los derechos humanos o las normas con las cuales se logra el entendimiento en la comunicación en el sentido de Habermas y, finalmente, las actitudes ante el diferente grado de desarrollo de las diversas regiones; sin que todo esto quede admitido como ideas reguladoras o como componentes del concepto de comunicación. Sin embargo, la pregunta preliminar prevalece: ¿Cómo se estimula la sociedad a sí misma para conferirle actualidad a estos y otros temas?

Ya Nietzsche, en *Beneficios y desventajas de la historia para la vida*, se había rebelado contra la dependencia mostrada por sus contemporáneos frente a la historia, y los había atiborrado con una conciencia irónica (si no cínica) del tipo 'así no, pero lo contrario tampoco'. El diagnóstico tal vez sigue siendo válido, pero en lugar de ironía se percibe más bien desamparo

<sup>32</sup> Naturalmente puede negarse que de esta manera logren satisfacerse las expectativas de una teoría de la sociedad; como hace Thomas Schwinn, "Funktion und Gesellschaft: Konstante Probleme trotz Paradigmawechsel in der Systemtheorie Niklas Luhmanns", en *Zeitschrift für Soziologie* 24 (1995), pp. 196-214. Pero en este caso habría que indicar y fundamentar más detalladamente qué se espera de una teoría de la sociedad.

teórico. Por eso tampoco sirve —asociándole capacidad de olvido— insistir en la vida más que en la historia. La recomendación para hoy más bien sería: aprovechar mejor los recursos teóricos disponibles —no en último término para reconstruir también nuestra relación con la historia y con su pesado legado semántico.

## II. ADVERTENCIA METODOLÓGICA

De acuerdo con su concepto científico, la sociología se refiere a la realidad social tal como de hecho existe. Por tanto, las preguntas normativas deben desarrollarse a partir de esta realidad, es decir, no deben suministrarse a la sociedad en forma de conceptos sociológicos ideales. Esto ha llevado a reemplazar la confrontación ideal/realidad —aún frecuente a principios del siglo XIX— por la doble pregunta: ¿qué es el caso?, y ¿qué se esconde detrás?<sup>33</sup> Las construcciones basadas en ideales (emancipación, concepto normativo de racionalidad) juegan tan sólo un papel cuando se trata de 'suspender' (*aufheben*) dicha diferencia. En esta dirección se ha desarrollado (de Marx a Habermas) una 'sociología crítica' que sustituye la metodología comparando sus ambiciones críticas con las opiniones de enemigos autoelegidos, aunque de esta manera el juicio se establece ya desde antes de la investigación.

En adelante no nos interesa continuar por esa línea, aunque nos hallamos también a cierta distancia de lo que profesionalmente se maneja como 'investigación empírica'.<sup>34</sup> La metodología clásica adiestra a los investigadores a comportarse como si fueran un único 'sujeto'. Con eso se tiene la esperanza de poder continuar la tradición lógico-ontológica, que parte de la distinción ser/pensar, tratando de alcanzar al ser por el pensar. Sin duda esta congruencia es un objetivo loable, pero hay que preguntarse qué se pierde cuando la investigación se dirige de acuerdo con este objetivo. No hay que olvidar que la sociedad moderna —en la cual tiene que trabajar la investigación— es un sistema policontextual que permite un sinnúmero de descripciones acerca de

<sup>33</sup> Véase con más detalle en: Niklas Luhmann, "Was ist der Fall, was steckt dahinter?" en *Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie, Zeitschrift für Soziologie* 22 (1993), pp. 245-260; en castellano: *Introducción a la teoría de sistemas* —Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate, 2ª ed., México, Universidad Iberoamericana, 2002.

<sup>34</sup> Existe un bosquejo instructivo de las limitaciones de estas ideas metodológicas en Karl E. Weick, "Organizational Communication: Toward a Research Agenda", en Linda L. Putnam y Michael E. Pacanowski (eds.), *Communication and Organizations: An Interpretive Approach*, Beverly Hills, 1983, pp.13-29.

su complejidad. Por eso, difícilmente podrá esperarse de la investigación que pueda imponer socialmente una descripción monocontextual —por lo menos tratándose de teoría de la sociedad.

Observada desde la posición constructivista, la función de la metodología no consiste únicamente en asegurar una descripción correcta (no errónea) de la realidad. Más bien se trata de formas refinadas de producción y tratamiento de la información internas al sistema. Esto quiere decir: los métodos permiten a la investigación científica sorprenderse a sí misma. Para eso se vuelve imprescindible interrumpir el continuo inmediato de realidad y conocimiento del cual proviene la sociedad.

Que en la discusión sociológica domine la confrontación entre métodos cuantitativos y cualitativos es algo que más bien distrae de los verdaderos problemas. Lo que sobre todo no queda aclarado es cómo la *distancia* frente al objeto puede transformarse en *ganancia de conocimiento*, y cómo el conocimiento del medio (de participantes socialmente experimentados que se supone contestarán las preguntas) puede confirmarse y, a la vez, superarse a través de la comunicación social. Obviamente no es respuesta a esto el que se traten las expresiones correspondientes como 'datos'.

La recomendación metodológica habitual se formula con el concepto de variables y se pregunta por las relaciones de éstas y, dado el caso, por las correlaciones y las condiciones de las que dependen.<sup>35</sup> Donde la investigación se lleva a cabo en forma de proyecto, las pocas variables que pueden manejarse se toman como si constituyeran un ámbito cerrado; todo lo demás se considera indiferente gracias a una ficción introducida metodológicamente. Con eso se ignora (o por lo menos se pone entre paréntesis por razones metodológicas) que *la relación entre lo que se incluye y lo que se excluye está regulada por los mismos sistemas sociales*, además de que la utilización del sentido en los sistemas sociales siempre *lleva aparejadas referencias a lo desconocido, a lo excluido, a lo indeterminado, a las carencias de información, a la ignorancia*.<sup>36</sup> Esto puede suceder en la referencia al futuro y en las posibi-

<sup>35</sup> Tiene también tradición la descripción escéptica de este concepto. Cf. por ejemplo Herbert Blumer, "Sociological Analysis and the 'Variable'", en *American Sociological Review* 21 (1956), pp. 683-690. Por otro lado renunciar a esta limitación lleva a una suerte de sobredeterminación de los resultados de la investigación; la cual dificulta, si no es que imposibilita, conseguir resultados generalizables. La controversia correspondiente de las escuelas va para decenios.

<sup>36</sup> Para un resumen de intereses recientes sobre estos temas, véase Michael Smithson, *Ignorance and Uncertainty: Emerging Paradigms*, Nueva York, 1989. Sobre decir que son más bien los lingüistas, y no los sociólogos, quienes mejor han comprendido que en el uso del lenguaje siempre se actualiza también el ámbito de selección y de ese modo

lidades de determinación todavía esperables (cf. la fenomenología de Husserl), pero también puede suceder en la forma de una terminología negativa, que niega únicamente lo que determina y deja abierto lo que sería en su lugar el caso. Es cierto que como disculpa se habla del 'contexto' que habría que tomar en consideración. Eso, sin embargo, es una demanda paradójica, ya que su cumplimiento tendría como resultado la transformación del 'contexto' en 'texto'. Pero sobre todo —si es que se le confiere un significado teórico central a la comunicación— sería necesario averiguar qué es lo que se dice cuando algo se dice,<sup>37</sup> porque en el trato social, las reacciones se determinan frecuentemente por la reflexión concurrente de lo que no se dijo. Si se quiere hacer justicia a la realidad social no debe prescindirse del hecho de que todas las formas de sentido ahí empleadas tienen un lado opuesto que incluye lo que —en el momento de ser utilizadas— se excluye. Trataremos de tomarlo en consideración a través del concepto de sentido; pero también a través del concepto de forma (del concepto matemático de *re-entry* de la forma en la forma) y, de manera central, a través de un planteamiento de teoría basado en la diferencia.

La pregunta usual por los nexos de las variables se coordina muy bien con las ideas sobre el objeto propias de la teoría de la acción. No porque la acción sea un objeto particularmente adecuado para la investigación empírica; precisamente, eso se pudiera refutar con buenas razones. Pero si atendemos a Max Weber y se atribuye a la acción un sentido socialmente intencionado, es fácil imaginarse a las acciones en nexos de interacción. Entonces los motivos de los actores (o en dado caso su estructura electiva racional) sirven para explicar las formas que adoptan las interacciones. No obstante, con eso el otro lado de la forma queda precisamente fuera de perspectiva, o a lo mucho se arrastra como algo que no puede elegirse racionalmente. Pero la pregunta que ante todo le interesa a la teoría de la sociedad es por qué casi todas las acciones e interacciones posibles *no* se efectúan. Presumiblemente porque quedan fuera del esquema de los posibles motivos y de los cálculos racionales. ¿De qué manera logra la sociedad esta eliminación de lo posible? ¿Por qué es parte de las formas de la vida social el que estos inmensos excedentes de lo posible pasen inadvertidos como *unmarked space*? Por lo menos, entonces podríamos considerar que las estructuras de la sociedad no emerjan como agregados de los motivos deseados de la acción, sino mucho más elementalmente como inclusión de esa exclusión dentro de la forma.

aquello que no se dice. Véase por ejemplo M.A.K. Halliday, *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*, Londres, 1978, p. 52 y *passim*.

<sup>37</sup> He aquí tal vez una de las razones de por qué a la sociología se le dificulta cambiar sus conceptos de acción a comunicación.



Al individualismo metodológico (por la predisposición a preguntar —de manera obligada o no— al individuo lo que sabe o piensa y luego evaluar estadísticamente los datos correspondientes) se le escapa por principio el fenómeno de la comunicación; porque la comunicación encuentra típicamente la ocasión en la ignorancia.<sup>38</sup> Hay que saber calcular qué participaciones informan a los otros, es decir, que completan lo que no saben o no saben con certeza. O, de igual manera, viéndolo al revés, todo participante debe no saber algo para poder adquirir información. Este papel del no-saber no puede reducirse al saber el no-saber de los otros. Además es del todo irrealista asumir que un individuo sabe lo que no sabe.<sup>39</sup> Más bien es la misma comunicación la que produce y comprueba el no-saber necesario para su propio funcionamiento posterior. Podría decirse también que vive del saber/no-saber desigualmente repartido. Se basa en la forma del saber, que al mismo tiempo deja siempre transitar el otro lado de lo todavía no sabido. De la misma manera, todo participante debe saber calcular lo que de ningún modo puede saberse para no decir disparates obvios. Después de todo esto no sorprende que la metodología usual se refiera en sus premisas teóricas a la acción y no a la comunicación.

Otro punto concierne a la preferencia metodológica por las explicaciones *más sencillas posibles* —sencillas respecto a la complejidad de los datos. Se sabe, al menos desde Poincaré,<sup>40</sup> que se trata de una convención sin respaldo en la realidad, una convención, pues, con la cual la ciencia se hace un servicio a sí misma. La pregunta de qué es lo que de esta manera queda excluido (y entonces incluido como lo excluido) nunca ha ocupado seriamente a la sociología, ni siquiera allí donde ella es consciente de que la ciencia se lleva a cabo dentro de la sociedad. Con la metodología de la falsación de Popper este problema no se resuelve porque se impone tanto en los intentos de falsación como en los de verificación. Podría sospecharse que lo excluido sería el caos que subyace a todas las estructuras cognoscibles, pero con eso el mundo tan sólo quedaría dividido en el esquema cognoscible/no-cognoscible. Otra respuesta, quizá más convincente, podría ser que con ello la propia sociedad con sus otras posibilidades de comunicación se mantiene excluida para no inter-

<sup>38</sup> Véanse al respecto las dos páginas anteriores. Además, para una corrección parecida en el proceder típico de la investigación sobre "artificial intelligence", cf. *Revue internationale de systématique*, tomo VIII, cuaderno 1 (1994).

<sup>39</sup> Como figura teórica de cierre tal suposición es fácil de refutar, aunque naturalmente cualquiera puede darse cuenta de que en determinados aspectos no sabe algo. Aunque ésta es una cuestión de memoria —ya sea que se busque algo olvidado, ya sea que se crea poder recordar que nunca se ha sabido alguna cosa.

<sup>40</sup> Sobre todo: Henri Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, París, 1929.

ferir en la producción de la verdad científica. La sociedad provee a la investigación científica al permitirle ensayar modelos lo más sencillos posibles (por ejemplo, matemáticos), y cancelar toda investigación posterior cuando la explicación satisface las exigencias metodológicas; o bien, en su defecto, al dejarla que se atreva a hacer presentaciones más complejas de los datos. Hasta aquí no habría objeción alguna. Pero tratándose de una teoría de la sociedad, esta licencia de acreditarse a sí misma éxitos y fracasos con ayuda de convenciones tendría que quedar incluida como característica del *objeto* de la misma investigación. Se requeriría, entonces, una teoría que pusiera en entredicho el marco metodológico de la investigación. Derrida tal vez diría: deconstruirla.

Después de 100 años de experiencia con la usual investigación empírica podría decirse (si se permite la extrapolación) que por este camino sí llegan a captarse los fenómenos macro-sociológicos como la criminalidad en ascenso (o descenso), los movimientos migratorios, los índices de divorcio; pero no se ha llegado a una teoría de la sociedad concebida como totalidad de los fenómenos sociales —y las perspectivas no son precisamente favorables. La ambición de la investigación empírica radica en la confianza en su propio instrumental y en la premisa (el "prejuicio") de que con estos medios se llega a la realidad y no sólo a la validación de las propias construcciones. Podría objetarse que la coincidencia de la empiria con la realidad no es a su vez empíricamente verificable y por ende —en términos de una teoría del conocimiento— tendría que considerarse algo más bien accidental. Esto no debe traer necesariamente como consecuencia el no tomar ya en consideración los resultados de la investigación empírica, aunque llevan a preguntas estimulantes (¿por qué esto?, ¿por qué así?), y no a *respuestas* en el sentido de un saber asegurado a partir de allí y que sólo podría anularse por el cambio social que normalmente se espera.

Si quisiéramos orientarnos en esta alternativa por la sociología crítica y positivista ('empírica' en su método) no llegaríamos muy lejos en la tarea aquí propuesta. No se trata de criticar —porque eso no ayuda—, sino de complementar. Pueden hacerse propuestas tanto en lo fáctico como en lo conceptual.

En cuanto a los *hechos* es notable lo mucho que ya se conoce y no requiere de más investigación empírica. También se sabe que los hechos conocidos tienen muchas veces consecuencias más graves que aquello que el *common sense* advierte, o lo que la investigación empírica considera. Entonces se ganaría mucho con iluminar —en forma novedosa y en contextos diferentes— lo ya conocido desde perspectivas poco comunes o incongruentes.<sup>41</sup> Pero para

<sup>41</sup> Véase para esto también Kenneth J. Gergen, *Toward a Transformation in Social Knowledge*, Nueva York, 1982, pp. 103s. Luego de una crítica aniquiladora a los



eso falta en la actualidad una metodología elaborada que dependa, más de lo que comúnmente se admite, de desarrollos teóricos.

Lo *conceptual* de una teoría de la sociedad se enfrenta a la tarea de elevar su propio potencial de complejidad: interpretar hechos más heterogéneos con los mismos conceptos y, por consiguiente, garantizar la posibilidad de comparación de contextos relacionales muy diversos. Esta intención de tratar lo extremadamente diverso como algo todavía comparable se acoge al método de la comparación funcional. Ante todo excluye un método puramente clasificatorio; las clasificaciones parten de la idea de que ante la diversidad es necesario crear una nueva clase. Naturalmente no vamos a renunciar a ordenar los hechos mediante conceptos generales. Pero no vemos en la clasificación —es decir, en una especie de acto de nominación— la forma mediante la cual el esfuerzo metódico del conocimiento pudiera llegar a un estado de quietud.

El desiderátum metodológico de la comparación funcional refleja peculiaridades de la sociedad moderna; allí se encuentra una razón más para ya no confiar en lo que ofrece la tradición. Porque la sociedad moderna —cosa que demostraremos ampliamente— se caracteriza por la autonomización funcional y la clausura operativa de sus sistemas parciales más importantes. Sus sistemas funcionales quedan en libertad de auto-organizarse y de auto-reproducirse. Y esto significa que el sistema total ya no puede establecerse en sus sistemas parciales a través de un control operativo, sino únicamente a través de las repercusiones estructurales de su forma de diferenciación. Reconocer esto trae consecuencias metodológicas: ni los ideales ni las normas podrán ser el punto de partida de los preceptos metodológicos, por ejemplo, ser medidas de aproximación. Eso sólo transferiría el problema hacia la pregunta de por qué la sociedad se agobia a sí misma con ideas que no puede satisfacer y cómo es que selecciona estas ideas. En lugar de eso, puede (y debe) documentarse que el estado de determinación social en el cual se hallan las cosas pone de manifiesto la presencia de las mismas estructuras elementales en ámbitos completamente diversos: familia y política, religión y economía, ciencia cognitiva y arte imaginativo o derecho normativo. El argumento es entonces: tales coincidencias no pueden ser accidentales; pueden y deben derivarse de la forma del sistema de la sociedad.

En este sentido, las siguientes investigaciones dependen —no sólo teórica sino también metodológicamente— de decisiones conceptuales sumamente

---

procedimientos y resultados de la usual psicología social empírica dice: "The theorist could succeed in furnishing the necessary linkages with observation language by drawing selectively from the storehouse of 'what everybody knows'". El problema metodológico está —evidentemente— en eso de 'selectively'.

abstractas. Las razones de eso se ubican dentro de un argumento circular: los supuestos que acaban de formularse —supuestos respecto de la peculiaridad de la sociedad moderna y lo que en ese contexto pueda aparecer como indudable— naturalmente dependen de la forma de observar y de las distinciones con las que la teoría de la sociedad se establece a sí misma. No es posible evitarlo, ya que en último término la teoría de la sociedad debe formularse dentro de la sociedad. Tampoco la 'metodología' presenta puntos de partida transportados *ab extra* o admitidos *a priori*.<sup>42</sup> Si se toma en consideración este estado de cosas, entonces sólo queda la posibilidad de proceder lo más transparentemente posible en la técnica de construcción de la teoría y justificar los conceptos como decisiones que pueden cambiarse —con consecuencias en todo caso reconocibles.

### III. EL SENTIDO

En varias publicaciones he tratado de aclarar qué debe entenderse por sentido.<sup>43</sup> En el contexto de una teoría de la sociedad debemos, así sea brevemente, dedicarle una referencia, dado que ni la teoría ni la sociedad misma pueden sobrepasar lo que siempre queda presupuesto como sentido; sin hacer uso del sentido ninguna operación de la sociedad puede surgir.

En el contexto de la figura teórica de la *autopoiesis*, presuponer el sentido de ninguna manera contradice el otro presupuesto según el cual el sentido se produce en la trama de operaciones que siempre presuponen sentido. Por el contrario: la peculiaridad del médium del sentido es un correlato necesario de la clausura operativa de los sistemas con capacidad de distinguir. El sentido se produce exclusivamente como sentido de las operaciones que lo utilizan; se produce por tanto sólo en el momento en que las operaciones lo determinan, ni antes ni después. El sentido es entonces un *producto* de las operaciones que lo

<sup>42</sup> En el así llamado "pragmatismo" se argumenta muchas veces de forma distinta; en el afán de equilibrar el relativismo teórico (renuncia a paradigmas, pluralismo y demás) al aferrarse a métodos que aseguren el sentido del conocimiento. Véase por ejemplo Nicholas Rescher, *Methodological Pragmatism: A Systems-theoretic Approach to the Theory of Knowledge*, Oxford, 1977.

<sup>43</sup> Cf. Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, "Sinn als Grundbegriff der Soziologie", en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie —Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, 1971, pp. 25-100; así como N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, 1984, pp. 92-147 —en castellano: *Sistemas Sociales. Lineamientos para una Teoría General*, México, Alianza Editorial y Universidad Iberoamericana, 1991; y "Complexity and Meaning", en *Essays on Self-Reference*, Nueva York, 1990, pp. 80-85.

usan y no una cualidad del mundo debida a una creación, fundación u origen.<sup>44</sup> No hay entonces una idealidad separada del vivir y comunicar fácticos. Platón estaba en lo cierto cuando dijo que las ideas se relacionan con la facultad de la memoria; pero la memoria no lleva hacia atrás al verdadero y casi olvidado sentido del ser, a sus formas esenciales, a las ideas. Más bien, la facultad de la memoria construye estructuras de uso sólo momentáneo para conservar la selectividad y reducir las posibilidades de enlace. Creer en la existencia de identidades que perduran en el tiempo es una autoilusión de los sistemas que forman sentido, identidades que siempre han existido y que siempre existirán, y por tanto con la posibilidad de referirse a ellas como si estuvieran siempre disponibles. Todo orientarse es construcción, es distinción que se re-actualiza de momento a momento.

Esta constatación que de entrada parece mera conjetura (no hay sentido fuera de los sistemas que lo utilizan y reproducen como médium), puede superarse si se mantiene ante los ojos la consecuencia de la clausura operativa del sistema: su relación con el entorno es operativamente inalcanzable. Los sistemas vivos crean un entorno particular para sus células —entorno que las protege y permite su especialización, es decir, permite organismos. Estos sistemas se protegen en el *espacio* por medio de límites *materiales*. Los sistemas psíquicos y sociales desarrollan sus operaciones en forma de operaciones-de-observación que permiten distinguir al sistema mismo del entorno —a pesar de que (y habría que agregar: *porque*) la operación únicamente puede llevarse a cabo dentro del sistema; distinguen, en otras palabras, entre autorreferencia y heterorreferencia. Para ellos, los límites no son artefactos materiales sino formas con dos lados.

En términos abstractos se da aquí una *re-entry* de una distinción en lo distinguido mediante ella. La diferencia sistema/entorno se da dos veces: como distinción *producida por* el sistema y como distinción *observada en* el sistema. Con el concepto de *re-entry* citamos a la vez consecuencias que pueden ratificarse y que George Spencer Brown ha descrito como barreras de un cálculo matemático circunscrito al álgebra y a la aritmética.<sup>45</sup> El sistema se vuelve para sí mismo incalculable. Alcanza un estado de indeterminación no atribuible a lo imprevisto de los efectos externos (variable independiente), sino al sistema mismo. Por eso el sistema necesita una memoria, una *memory*

*function* que le permita disponer de los resultados de las selecciones pasadas como estado presente —con lo cual tanto el olvidar como el recordar adquieren peso.<sup>46</sup> El sistema se coloca a sí mismo en la situación de oscilar entre operaciones evaluadas como positivas o negativas, y en la de oscilar entre autorreferencia y heterorreferencia.<sup>47</sup> El sistema se confronta con un futuro indeterminable para él mismo —para lo cual en cierta manera se tienen acumuladas provisiones de adaptación a situaciones imprevisibles.

El resultado de estas consecuencias de la *re-entry* (resultado que para el sistema mismo es manifiesto) será denominado en adelante con el concepto de “sentido”. Si se acepta esta disposición teórica ya no puede partirse de un mundo pre-existente de cosas, sustancias, ideas, y tampoco de un concepto de mundo con el que se señala la *universitas rerum*. Para los sistemas de sentido el mundo no es un mecanismo inmenso que produce estados de cosas a partir de otros estados de cosas, y que con ello determina a los propios sistemas. El mundo es más bien un potencial de sorpresas ilimitado; es información virtual que, no obstante, necesita de sistemas para generar información; o, mejor dicho, para darle el sentido de información a ciertas irritaciones seleccionadas.<sup>48</sup> Por consiguiente, toda identidad debe entenderse como resultado de un procesamiento de información, o bien —si se trata de algo futuro— como un problema. Las identidades no ‘subsisten’, tienen únicamente la función de ordenar las recursiones de tal manera, que en todo procesamiento de sentido pueda recuperarse y anticiparse lo que es utilizable reiteradamente. Esto exige la condensación selectiva y, a la vez, la generalización que corrobora que aquello que se distingue de lo otro puede designarse como lo mismo.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> En la cibernética se hablaría aquí de reintroducción del ‘*output*’ como ‘*input*’ en el mismo sistema.

<sup>47</sup> Con esta distinción vamos más allá de Spencer Brown, por razones que se deben a la teoría de sistemas.

<sup>48</sup> Se discute si esto es válido también para sistemas vivientes que no operan con el sentido aunque tienen capacidad de discriminar. Véase por ejemplo Madeleine Bastide, Agnès Lagache y Catherine Lemaire-Misonne, “Le paradigme des signifiants: Schème d’information applicable en Immunologie et en Homeopathie”, en *Revue internationale de systémique* 9 (1995), pp. 237-249. Por ejemplo, la formulación: “La structure vivante est capable de recevoir l’objet sémantique non pas comme objet matériel affectant le soi, mais comme information sur cet objet, appelant dès lors le traitement et la régulation active par l’ensemble du système” (p. 241). Sólo de esta manera puede justificarse la aplicación del concepto de información a sistemas vivientes.

<sup>49</sup> De acuerdo con la Fenomenología Transcendental de Husserl el correlato metodológico consistiría en la distinción entre reducción fenomenológica —la cual solamente disuelve en la conciencia la pretensión del ser— y la reducción eidética —que fija aquello que a través de las variaciones se muestra como lo idéntico. Cf. Edmund Husserl,

<sup>44</sup> Véase también Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, 1969. Por ejemplo: “Le sens est toujours un effet”. “Le sens n’est jamais principe ou origine, il est produit” (pp. 87ss). Lo cual en Deleuze tiene también un nexo estrecho con la tesis de que el sentido sólo puede producirse por medio de la disolución de una paradoja.

<sup>45</sup> Véase *Laws of Form*, Nueva York, 1979, especialmente pp. 56ss.

El que las identidades de sentido (objetos empíricos, símbolos, signos, números, frases...) sólo puedan producirse recursivamente tiene consecuencias epistemológicas de gran alcance. De esta manera, por un lado, se esclarece que el sentido de dichas identidades se extiende más allá de lo que se capta en el momento de la operación de observación; por otro, precisamente esto no quiere decir que dichos objetos se 'den' desde siempre, incluso cuando no se observan. Se aprecia todavía, por debajo de las premisas de la concepción tradicional lógico-ontológica de la realidad, otro nivel, otro ocurrir operativo donde principalmente se constituyen los objetos y la capacidad de señalarlos. En la medida en que las recursiones remiten a algo pasado (al sentido ya conocido, ya probado), remiten únicamente a operaciones contingentes cuyos resultados están disponibles en la actualidad; no remiten, por consiguiente, a orígenes fundantes. Y en la medida en que las recursiones remiten al futuro, envían a posibilidades de observación infinitamente numerosas, esto es, al mundo como realidad virtual —de la que no puede saberse todavía si será alimentada por sistemas (¿cuáles?) a través de operaciones de observación. El sentido es, entonces, a todas luces una forma de operación histórica, y sólo su utilización enlaza el surgimiento contingente y la indeterminación de aplicaciones futuras. Toda determinación tiene que hacer uso de este médium, y toda inscripción en él tiene como único fundamento su propia facticidad recursivamente asegurada.

En la producción de sentido a través de la comunicación, esta recursividad se logra sobre todo por las palabras del lenguaje, las cuales —aunque son las mismas— pueden utilizarse en muy diversas situaciones.<sup>50</sup> Además de eso hay también objetos que siendo cosas perceptibles pueden enriquecerse con sentido social y cumplir con funciones de coordinación que no dependen del lenguaje —piénsese en objetos sacros o en personas sometidas a estados de trance (profetas, médiums) a quienes se les atribuye estar poseídos por el espíritu; en reyes, en monedas, en balones de fútbol. La manera particular con la que se identifica la 'patria chica' tampoco puede reducirse únicamente al lenguaje; por eso es tan difícil significarla adecuadamente a través de él. Lo mismo es válido para el orden de las relaciones

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, tomo I (Husserliana, tomo III), La Haya, 1950, especialmente pp. 136ss.

<sup>50</sup> De este modo puede además comprenderse el "linguistic turn" de la filosofía como correlato de un desarrollo societal que sustrae plausibilidad a la ontología de la sustancia y a su refugio transcendental. Lo cual a su vez implica la transición de preguntas del tipo ¿qué? a preguntas del tipo ¿cómo?, la problematización de la traducibilidad de los idiomas y, ya en un terreno más general, la necesidad —reconocida desde Saussure— de reemplazar identidades por diferencias.

espaciales en la arquitectura que para el sentido de las acciones. Siempre se trata de la función básica de ordenamiento de recursiones disponibles en el momento (y sólo en el momento).

En el médium autoconstituido del sentido, las operaciones necesariamente se orientan por distinciones. Sólo así puede producirse la selectividad requerida para las recursiones.<sup>51</sup> Sentido significa que en todo lo que se señala como actual queda además co-expresada y co-aprehendida la remisión a otras posibilidades. Todo sentido determinado alude a sí mismo y a lo otro distinto.<sup>52</sup> Si no, entonces —contradiciendo la experiencia que tenemos de las cosas— tendría que aceptarse que las cosas al salir de nuestra vista desaparecen cuando ponemos la atención en otras; nadie se arriesgaría en tal caso a abandonarlas. El sentido —remitiendo al mundo— se hace co-presente (es más: *apresente en actualidad*) en todo lo que se actualiza. Esto incluye también la remisión *dentro del mundo* a las condiciones de nuestra propia capacidad, de nuestro propio poder de consecución y de sus límites. Aun la distinción actual/posible puede todavía considerarse con sentido, preguntando por ejemplo por su función en la fenomenología del mundo y con eso abriendo la mirada hacia los equivalentes funcionales, es decir, hacia otras posibilidades. Lo que se excluye con la tesis del sentido es únicamente el caso contrario representado por el vacío absoluto, por la nada, por el caos (en el sentido original de la palabra), y por aquel estado de *unmarked space* del mundo en el sentido de Spencer Brown. Al mismo tiempo, todo operar con sentido siempre reproduce también la presencia de este excluido,<sup>53</sup> porque el mundo del sentido es un mundo total: lo que excluye lo excluye *en sí mismo*. Por eso, hasta el *nonsense* puede pensarse y comunicarse como forma con sentido dentro de este médium.<sup>54</sup> Toda

<sup>51</sup> No es necesario entenderlo de inmediato en el sentido de "omnis determinatio est negatio". Ya que la negación es siempre una operación específica que presupone la identidad de lo que quiere negarse —y que igualmente podría afirmarse. Todavía nos estamos moviendo en la antesala de la distinción ya específica entre procesamiento de sentido positivo y negativo; la distinción misma se refiere justamente a la relevancia co-constitutiva de lo no-designado.

<sup>52</sup> La excepción que ofrece la tradición es el concepto de Dios. Para su aceptación fuera de la teología véase por ejemplo Thomas Browne, *Religio medici* (1643), citado según la edición de Everyman's Library, Londres, 1965, pp. 40, 79. Por eso en el caso de "Dios" debe tratarse de un concepto extraordinario.

<sup>53</sup> Esta fórmula se encuentra, referida a la política, en Bernard Willms, "Politik als Erste Philosophie oder: Was heisst radikales politisches Philosophieren?", en Volker Gerhard (ed.), *Der Begriff der Politik: Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart, 1990, pp. 252-267 (260, 265s.).

<sup>54</sup> Así también Deleuze, *op. cit.* pp. 83ss. *Non-sens* sólo reflejaría lo que Deleuze llama luego "donation du sens" (p. 87).

negación potencia<sup>55</sup> (y con esto conserva) lo que explícitamente niega, y con ello reestablece aquel *unmarked space* en el cual se incrusta mediante una distinción toda operación, aun aquella que niega.

Sobre cómo opera el sentido pueden hacerse asertos recurriendo a distinciones específicas que refieren y definen con exactitud el sentido. Fenomenológicamente, el sentido puede describirse como aquel excedente de remisiones accesible desde el sentido actualmente dado. El sentido es entonces —y hacemos hincapié en lo paradójico de la formulación— un contexto de remisiones infinito —esto es, indeterminable—, que puede hacerse accesible y reproducirse en forma determinada.<sup>56</sup> Puede caracterizarse la forma del sentido como diferencia entre actualidad y posibilidad y, con ello, a la vez, afirmar que esta distinción y ninguna otra es la que constituye al sentido. Hablando del sentido se tiene entonces en mente algo tangible (denominable, distinguible), y esto significa también que con la tesis del sentido se restringe todo lo que es posible resolver a través de la sociedad: la sociedad es un sistema que establece sentido.

La actualidad —que mediante la distinción actual/posible se modaliza— se refiere al sentido que siempre se renueva en las operaciones del sistema. Esta modalización se construye en forma doblemente asimétrica: el sentido actual puede ser posible, del mismo modo en que lo posible puede actualizarse. En esta distinción entonces está prevista una *re-entry* de la distinción en lo distinguido por ella. El sentido es por ende una forma que en sus dos lados contiene una copia de sí misma en sí misma. Esto lleva a que la distinción actual/posible —que por lo pronto se había presentado como asimétrica—<sup>57</sup> se haga simétrica; de ahí que el sentido aparezca siendo universalmente el mismo. Es posible, y aun necesario para la observación, volverlo a hacer asimétrico, pero esto tiene que efectuarse incorporando distinciones adicionales: por ejemplo, sistema/entorno, o la distinción signifiante/significado.

Sistemas que emplean sentido son, gracias a su médium, sistemas que sólo pueden observarse a sí mismos y a su entorno en la forma de sentido. Esto significa que observan y describen a través de una *re-entry* de la forma en la forma. No hay sistemas psíquicos (ni sociales) que no puedan en el médium del sentido distinguir entre ellos mismos y los otros —independientemente de

las libertades que luego se actualicen a la hora de la atribución causal. Más concretamente: al utilizarse de momento a momento la *re-entry* (es decir, al reproducirse el manejo actual del sentido) se anticipa así lo posible. Puede decirse que la actualidad es la vía en donde se proyectan y se realizan los nuevos estados del sistema. La actualidad se le manifiesta al sistema como presente momentáneo y, mediante la autotematización, también como permanencia (aunque sea precaria). No hay, para este tipo de sistemas, posibilidad alguna de eludir las consecuencias estructurales de la *re-entry*, sobre todo aquella de sobrecargarse de posibilidades inalcanzables para la observación (o para la descripción) y que sólo son observables como selectividad. Una forma (históricamente acostumbrada) de tratar con este fenómeno de autoexigencia es la de enjuiciar al sistema con ideas que no es capaz de realizar: por ejemplo, la perfección.

Los sistemas que operan en el médium del sentido pueden (e incluso deben) distinguir la autorreferencia de la heterorreferencia. Y esto de tal manera que con la actualización de la autorreferencia quede siempre puesta la heterorreferencia (y con la actualización de la heterorreferencia quede siempre puesta la autorreferencia) —como el otro lado de la distinción que en cada caso siempre se presenta. Por eso toda construcción de formas en el médium del sentido se efectúa con relación al sistema —sin importar si el acento en un momento dado se pone en la autorreferencia o en la heterorreferencia. Es esta distinción la que hace posibles aquellos procesos que normalmente llamamos ‘aprender’, ‘desarrollo de sistemas’, ‘construcción evolutiva de complejidad’. Y únicamente gracias a esta distinción puede partirse de dos sistemas (cuya reproducción se basa en la conciencia o en la comunicación) y que operando de manera muy diferente forman sentido. De este modo se establecen puntos de partida propios para distinguir autorreferencia de heterorreferencia y, pese a ello, se remiten siempre el uno al otro a través de la heterorreferencia presupuesta (es decir, actualizada); se trata de los sistemas psíquicos y de los sistemas sociales.

Como médium universal de todos los sistemas psíquicos y sociales (es decir, de los sistemas que operan consciente o comunicativamente), el sentido se regenera sin esfuerzo y casi de por sí con la *autopoiesis* de dichos sistemas. Lo que es difícil en cambio es generar el ‘sin sentido’, dado que el esfuerzo por lograrlo produce sentido. Este problema puede apreciarse en los intentos del arte *nonsense*.<sup>58</sup> La producción de ‘sin-sentido’ sólo es posible si se forma un concepto más estrecho de lo ‘pleno de sentido’ (por ejemplo: lo usual, lo

<sup>55</sup> Respecto a este concepto véase Yves Barel, *Le paradoxe et le système: Essai sur le fantastique social*, 2ª edición, Grenoble, 1989, pp. 71s., 185s., 302s.

<sup>56</sup> Eso incluye, a propósito, esta misma afirmación. Aun sobre lo “infinito” o lo “indeterminable” sólo puede hablarse de manera determinada, es decir, en el contexto (y en ningún otro) de distinciones como infinito/finito o indeterminado/determinado.

<sup>57</sup> Cf. Louis H. Kauffman, “Self-reference and Recursive Forms”, en *Journal of Social and Biological Structures* 10 (1987), pp. 53-72 (58s).

<sup>58</sup> Cf. Winfried Menninghaus, *Lob des Unsinnns: Über Kant, Tieck und Blaubart*, Frankfurt, 1995.

esperable), al cual después se le contrapone el *nonsense*. Algo similar sucede cuando con grandes esfuerzos quiere lograrse algo especialmente 'pleno de sentido', entonces quizás se experimente el sin-sentido del esfuerzo.<sup>59</sup> Es posible entonces introducir en el médium del sentido—general e innegable—cesuras secundarias (positivas/negativas); aunque esto inevitablemente trae como consecuencia que una distinción así—como distinción—tenga sentido y reproduzca sentido. No obstante, puede caracterizarse al sentido como forma, distinguiendo el sentido del sin-sentido para de esa manera poder cruzar la frontera. Aunque esto ocurre únicamente si la distinción (sentido/sin-sentido) adquiere en el momento de su utilización sentido—reproduciéndolo así como médium de toda construcción de formas.<sup>60</sup>

El sentido emerge y se reproduce como comportamiento-propio (*Eigenbehaviour*)<sup>61</sup> de ciertos sistemas; esto resulta del hecho de que los sistemas de conciencia y los sistemas sociales producen sus elementos últimos como acontecimientos referidos a un punto en el tiempo y que al desvanecerse de inmediato no pueden tener duración: suceden por primera y última vez. Se trata de sistemas temporalizados que únicamente logran la estabilidad en forma dinámica reemplazando de continuo los elementos que se anulan por otros nuevos. Sus estructuras deben estar preparadas para eso. El presente actual es corto y está de tal manera diseñado que todo lo que en él sucede, sucede simultáneamente.<sup>62</sup> Este presente no es todavía propiamente tiempo. Se volverá tiempo cuando se conciba como separación de un 'antes' y un 'después', de un pasado y de un futuro. El sentido, entonces, aparece en el tiempo y puede en todo momento invertir las distinciones temporales; es decir, puede utilizar el tiempo para reducir complejidad: tratar el pasado como si ya no fuera actual y el futuro como si todavía no fuera actual.<sup>63</sup> Cuando (¡y sólo cuando!) se utiliza esta distinción pueden generarse redundancias sobre

<sup>59</sup> Véase para esto el trabajo de Alois Hahn, "Sinn und Sinnlosigkeit", en Hans Haferkamp y Michael Schmid (eds.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt, 1987, pp. 155-164.

<sup>60</sup> Con esto contestamos a la vez la antigua pregunta de si existe un criterio de sentido que haga posible distinguir lo pleno de sentido de lo no-pleno de sentido; y si este criterio, en caso afirmativo, tiene a su vez sentido o no.

<sup>61</sup> En el sentido usado por Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside California, 1981, pp. 273ss.

<sup>62</sup> Véase en detalle: Niklas Luhmann, "Gleichzeitigkeit und Synchronisation", en *Soziologische Aufklärung*, tomo V, Opladen, 1990, pp. 95-130.

<sup>63</sup> Esta posibilidad existe independientemente de mediciones del tiempo; pero tales mediciones pueden introducirse adicionalmente para determinar las distancias con el presente y con eso poder calcular la relevancia (si aún es actual o no) de acontecimientos alejados en el tiempo.

el pasado y variedad sobre el futuro; generar aquí significa: en el presente hacer presente.<sup>64</sup> Temporalizar el presente es, no obstante, sólo una posibilidad, entre varias, de entablar contacto pleno de sentido con la variedad; es decir, entablar contacto mediante distinciones específicas. Se le concede la preferencia al presente, aquel lado de la forma del sentido que se distingue de aquel otro lado que arriba habíamos definido como actualidad. El otro lado es todo aquello que a partir de ahí se hace accesible: lo indefectiblemente real, lo sólo posible, la realización perceptiva, lo sólo mental o imaginativo. Apoyándonos levemente en Spencer Brown podría distinguirse el lado interior de la forma—en calidad de atractor de la operación—de su lado exterior.<sup>65</sup> Operar en el modo del sentido significa, pues, que todas las operaciones tienen actualmente lugar en el lado interior de la forma (o no lo tienen); pero para eso, es necesario el otro lado de la forma, el lado precisamente exterior como espacio de otras posibilidades que se amplían hasta lo infinito, si es que estamos hablando de sentido.

Que la dimensión temporal de sentido pueda volverse en cada momento relevante para las distinciones, tiene consecuencias decisivas para las relaciones sociales. La dimensión temporal impide la petrificación objetualmente *cosificada* de la dimensión social. En el momento siguiente otros pueden observar de otra manera porque dentro de la dimensión objetual del sentido son temporalmente movibles. La medida con la cual las sociedades refrendan esta relevancia varía históricamente con la complejidad del sistema social, lo cual es fácil de mostrar si se atiende a la relación entre semántica objetual-cosista (*res*), lógica bivalente, tratamiento de las voces discrepantes como si fueran errores y separación de la opinión particular al considerarla mera *doxa/opinio*, fenómenos todos de la tradición vétero europea. Hoy día, en cambio, se parte más bien de la dependencia temporal de todas las ideas sobre el mundo.

Si toda operación es un acontecimiento que depende del momento temporal—acontecimiento que desaparece en el instante de su actualización y que consecuentemente debe reemplazarse por otro acontecimiento si ha de llevarse a cabo una secuencia de operaciones, *i.e.*, un sistema (¡lo cual no es necesario que suceda!)—, todo avance operativo demanda cruzar el límite de la forma; es decir, avanzar hacia algo del otro lado que antes no

<sup>64</sup> Anticipamos aquí la nota de que esta forma temporal de mediar entre redundancia y variedad adquiere altísima importancia en los tiempos modernos, porque cada vez más debe abandonarse el aseguramiento natural de las redundancias a través de la necesidad y la imposibilidad; y al mismo tiempo, porque aumenta la irritabilidad descoordinada de la comunicación social, es decir, aumenta la variedad.

<sup>65</sup> Cf. George Spencer Brown, *op. cit.*, p. 5.

había sido indicado. No nos ocuparemos aquí de los problemas lógico-matemáticos de este *crossing* (Spencer Brown), sólo sostendremos que para eso es necesaria una selección que reduzca a una actualidad específica capaz de ser nombrada lo que del otro lado es posible —y ha de seguir siendo posible. Para eso de nuevo se necesitará otro lado de la forma, un excedente de remisiones, un mundo lleno de posibilidades no actualizables simultáneamente. El que las operaciones se ubiquen secuencialmente mantiene co-presente al conjunto de todas las potencialidades, lo lleva consigo, lo regenera como mundo sin el cual nunca se llegaría a la selección de operaciones posteriores, ni a la reproducción de un sistema operativo. Dicho de manera abreviada: el sentido sólo puede reproducirse como forma. El mundo en sí permanece siempre inobservable, como el otro lado que acompaña a todas las formas de sentido; su sentido sólo puede simbolizarse en la autorreflexión del uso de las formas que realizan las operaciones de sentido.

El problema es que a pesar de toda la claridad (o falta de ella) —de toda importunidad o indudabilidad fáctica de la actualización momentánea (quién no piensa aquí de inmediato en Descartes)—, el sentido únicamente puede hacerse una representación del mundo como excedente de remisiones, es decir, como apremio de selección. Lo que queda apropiado como actual es seguro,<sup>66</sup> pero inestable; el otro lado de la forma es estable, pero inseguro, porque todo depende de lo que en el momento siguiente se interprete. La unidad de la suma de las posibilidades y, naturalmente, la unidad de la forma misma, es decir, la unidad de actualidad/potencialidad no puede actualizarse a su vez. El sentido en lugar de proveer con mundo remite al procesamiento selectivo. Y esto vale incluso —como lo veremos— cuando en el mundo se forman conceptos (descripciones, semánticas) referidas al mundo; porque esto debe suceder también en una operación con sentido —operación que distingue de lo otro aquello que designa: por ejemplo, el ser respecto a lo existente. Se llega al sentido actualizado únicamente a través de una selección que remite a su vez a otras selecciones: su contingencia es momento necesario del operar con sentido.

A todo esto antecede la unidad de lo distinguido, que sólo es captable en forma de paradoja y, aunque funciona operativamente, no puede observarse.<sup>67</sup> El sentido puede (y debe) funcionar simultáneamente con los dos lados de su forma; de otra manera no sería posible utilizarlo operativamente para

<sup>66</sup> Tanto en el sentido vétero europeo como también en el sentido posteriormente subjetivado de “securus”. Véase especialmente: Emil Winkler, *Sécurité*, Berlín, 1939.

<sup>67</sup> Véase también: Niklas Luhmann, “The Paradox of Observing Systems”, en *Cultural Critique* 31 (1985), pp. 37-55.

designar algo como distinto de lo otro. Para todo sentido es válido que sólo puede designarse a través de una distinción, la cual carga con algo no-designado como el otro lado de la distinción. Naturalmente es posible designar la mismísima distinción actualidad/potencialidad (en este momento lo estamos haciendo), pero únicamente a través de una distinción adicional que separa a ésta de otras y la localiza dentro del mundo. De esta manera los sistemas que procesan sentido pueden imaginar (y comunicar) que hay otros sistemas a quienes no se les da el sentido: por ejemplo, las piedras. Sin embargo, esto es sólo posible con una distinción ajustada específicamente al caso, en forma de sentido, por tanto. Los sistemas que operan con sentido quedan atados al médium del sentido. Sólo el sentido les confiere realidad en la forma de actualización secuencial de su propio operar. No pueden entender los sistemas que existen sin sentido, ni pueden simularlos. Están destinados al sentido como su forma específica de reducir complejidad.

Mientras que *el empleo de la distinción* sucede de manera obligada y no puede evitarse, *la fijación de una distinción* se realiza de manera explícita; esta fijación presupone una selección visible y, en caso dado, demanda argumentación. En el habla no puede expresarse en cada frase la distinción que corre paralela; muchas veces queda sin aclarar de qué se distingue, por ejemplo, una manzana cuando se habla de ella. En cambio la fijación de una distinción es algo que se marca claramente y que se emplea para dirigir la comunicación siguiente,<sup>68</sup> aunque todo esto desde luego en el médium del sentido.

El que todo observar dependa de distinciones explica por qué el mundo es tan rico en sentido: puede identificarse todo lo que se señala exponiéndolo a otras distinciones. De esta manera se vuelve posible coordinar las diferentes observaciones de los diferentes observadores; coordinarlas precisamente en lo que las distingue. Esto es válido para lo diverso —tanto en la dimensión social como en la dimensión temporal del sentido—, válido tanto para cambiar la secuencia de las distinciones utilizadas, como para que distintos observadores se enfoquen a lo mismo.

La metafísica ontológica de la tradición dio rienda suelta a estos hechos —aunque no sin cubrirse dando por supuestos límites en los valores transcendentales. Lo existente se concebía bajo la forma de cosa. El tiempo remitía a un ‘origen’ (*arché, origo, principium*, fuente, base, etc.) que seguía siendo el mismo (presente idéntico en cada instante) ante el cambio de distinciones continuamente actualizadas. En última instancia, este origen era

<sup>68</sup> Aquí podrían enlazarse algunas consideraciones tocantes a la especialización de la ciencia en comparaciones (inusuales), sean éstas cuantitativas, sean funcionales. Se trata en esto de marcar distinciones en el ámbito de lo que todavía puede compararse.

Dios: el único ser que no se definía a través de distinciones.<sup>69</sup> La radicalización del concepto de sentido —como médium del observar sometido a distinciones— permite disolver estas premisas. Ahora el mundo puede captarse, en todas las dimensiones del sentido, como el marco (Husserl diría horizonte) que permite recambiar las distinciones con la que se observa lo mismo. Esto presupone no seguir concibiendo al mundo como la totalidad de las cosas y de sus relaciones, sino como lo absolutamente inobservable que se reproduce con cada cambio de las distinciones.

Toda distinción representa al mundo en la medida en que su otro lado carga con aquello que todavía no ha sido señalado. “Distinction is perfect continence”, se dice de manera lapidaria en Spencer Brown.<sup>70</sup> Las distinciones practican el autodomínio: se ahorran las referencias externas porque ya las contienen en su otro lado. Contienen continencia. Ya tan sólo por este hecho la forma de sentido nunca puede hacerse estallar a sí misma. Aunque en su caso particular es válido que sólo deja distinguirse a sí misma por autoaplicación (“autológicamente”). Ella es el médium absoluto de sí misma.

Esto no excluye el dar otros pasos que lleven a los siguientes análisis de la teoría de la sociedad. Para eso nos devolveremos a la paradoja del distinguir, la cual, a su vez, asegura la “perfect continence”. Como unidad operativa que distingue y señala, el sentido es una forma que se contiene a sí misma, es decir, es la distinción entre distinguir y señalar. Una forma es, en último término, una distinción que vuelve a reaparecer en sí misma como lo distinguido. De una situación así sólo puede salirse dando un salto, des-paradojizando, ocultando la paradoja con otra distinción. Es sabido que con esta finalidad Russell y Tarski sugirieron distinguir niveles (o tipos). Puede ser, pese a todas las críticas que se les han hecho, que esto sirva para fines de la lógica y de la lingüística. Spencer Brown se las arregla ignorando la paradoja de partida y lleva a cabo su cálculo con base en una orden (“draw a distinction”), hasta el punto donde surge la posibilidad de una *re-entry* imaginaria de la forma en la forma.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Todos los demás entes son “something but by distinction”, se lee en el ya mencionado Thomas Browne, *Religio medici* (1643), p. 40.

<sup>70</sup> *Op. cit.*, p. 1.

<sup>71</sup> Cf. Ranulph Glanville y Francisco Varela, “Your Inside is Out and Your Outside is In” (Beatles, 1968) en George E. Lasker (ed.), *Applied Systems and Cybernetics*, tomo II, Nueva York, 1981, pp. 638-641. Ellos muestran que lo mismo vale para todas las paradojas (similantemente estructuradas) del carácter absoluto de lo universal (que no excluye nada) y de lo elemental (que no incluye nada), así como del principio y fin del mundo. Nos encontramos aquí en la cercanía de argumentaciones que movieron a Nicolaus de Cusa a reflexiones teológicas.

Aplicado a la forma específica del sentido (la diferencia entre actualidad y potencialidad) significa que éste sólo es capaz de operar a través de una *re-entry* de la forma en la forma. El lado interior de la forma debe ser capaz de recibir esta *re-entry*. La diferencia actualidad momentánea/posibilidad abierta debe a la vez quedar disponible en actualidad tanto para la conciencia como para la comunicación. Debe poder verse en actualidad cómo es posible cruzar esta frontera y los pasos que hay que dar. Esto no significa que el *unmarked space* de todo lo posible encuentre acomodo en el *marked space* de lo actualmente designado, que precisamente establece lo actual en la medida en que lo trasciende. Sin embargo determinadas posibilidades pueden aprehenderse y designarse actualmente para dar orientación previa al cruce de la frontera entre lo actual y lo potencial; aunque sólo de manera que la realización posterior de esta posibilidad se efectúe como operación actual para que la diferencia actualidad/potencialidad —es decir, el sentido— se constituya de nuevo. De esta manera, es decir, mediante la *re-entry* de la forma en la forma, el sentido se vuelve un médium que se regenera permanentemente para la continua selección de formas determinadas.

La descripción de este estado de cosas en cierto modo lo comprueba: se trata de una operación autológica. Aunque también muestra que la descripción es sólo posible en forma de paradoja: la forma que reentra en la forma es la-misma y no-la-misma.

Esta disección tan elaborada sobre el despliegue de la paradoja del sentido nos puede dar ánimo para tomar en consideración otras distinciones —que en todo caso deben tener capacidad de *re-entry* en sí mismas. En lo siguiente entenderemos la teoría de sistemas como teoría de la distinción sistema/entorno, dado que ahí puede efectuarse una *re-entry* en el lado del sistema, cuando el sistema mismo (es decir, con operaciones propias) distingue entre autorreferencia y heterorreferencia. El trato de la comunicación como aquella operación que reproduce específicamente a los sistemas sociales se orienta por la distinción *médium/forma*. Esta distinción reaparece sobre sí misma en tanto que en los dos lados quedan presupuestos elementos acoplados de manera floja o de manera firme —los cuales a su vez sólo se reconocen como formas que presuponen una distinción sucesiva de médium y forma.<sup>72</sup> Por eso para los sistemas de sentido el último médium irrebasable es el sentido. Las formas elaboradas dentro de este médium deben

<sup>72</sup> A fin de prevenir malentendidos queremos anotar que este presuponer presupuestos en la misma forma es, desde luego, sólo paradójico cuando se mantiene dentro de la forma y cuando ésta se entiende como descripción cerrada del mundo; de otro modo se llegaría a un regreso *ad infinitum*.



realizarse como operaciones del sistema —ya como guía de la atención consciente, o ya como comunicación. En el caso de la comunicación hablada,<sup>73</sup> son las palabras las que se acoplan en frases al obedecer las reglas gramaticales y los requerimientos de la formación del sentido. Por último, también la teoría de la evolución utiliza una distinción para desplegar su paradoja. La paradoja de que lo que cambia permanece ya no se resolverá mediante la antigua distinción de elementos (partes) movibles/inamovibles, cambiables/incambiables. En su lugar aparece, siguiendo el ejemplo de la teoría darwiniana, la distinción entre variación y selección; aunque la variación misma procede selectivamente: el sistema no deja irritarse de manera arbitraria sino de manera altamente selectiva; es decir, deja estimularse a la variación.

#### IV. DISTINCIÓN SISTEMA/ENTORNO

Los recursos teóricos 'adecuados' para revolucionar el paradigma de la teoría de la sociedad no los tomaremos de la tradición conceptual de la sociología, sino de fuera. Por eso seguiremos los más recientes adelantos de la teoría de sistemas, y también los que se han producido en el ámbito de otras teorías: cibernética, *cognitive sciences*, teoría de la comunicación, teoría de la evolución. En cada caso se trata de contextos de discusión interdisciplinaria que en los últimos dos o tres decenios han tenido un proceso de radical transformación, y que no tienen mucho en común con la conceptualización sistémica de los años cincuenta y principios de los sesenta. Se trata de desarrollos intelectuales fascinantes y totalmente novedosos que, por primera vez, permiten escaparse de la contraposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, o entre *hard sciences* y *humanities*, o también entre ámbitos objetuales dados en forma de leyes y ámbitos objetuales dados en forma de textos —hermenéutica.

La transformación más profunda, que al mismo tiempo constituye también el presupuesto imprescindible para la comprensión de cuanto sigue, consiste en que ya no se habla de objetos sino de distinciones; más aún: ya no se conceptúan las distinciones como estados de cosas existentes (diversos), sino se vuelve a la exigencia de distinguirlas, ya que de otro modo no podría designarse nada, observarse nada, emprenderse nada. Para aclarar la importancia de esta transformación utilizaremos el concepto de forma de George Spencer Brown en sus *Laws of Form*.<sup>74</sup> Las formas ya no pueden considerarse

más como configuraciones (*Gestalten*) más o menos bellas, sino como límites, como marcas de una diferencia que obligan a clarificar el lado que se señala cuando se dice encontrarse en un lado —desde el cual hay que comenzar para proceder con nuevas operaciones. El otro lado del límite de la 'forma' viene dado simultáneamente. Cada lado de la forma es por tanto el otro lado del otro lado. Ningún lado es algo en sí mismo. Se actualiza sólo por el hecho de que se señala ese lado y no el otro. En este sentido la forma es *autorreferencia desplegada* o, para decirlo todavía con mayor precisión, es *autorreferencia desplegada en el tiempo*. Hay que partir siempre del lado señalado y se necesita tiempo para una operación posterior: tanto para permanecer en el lado designado como para atravesar el límite que constituye la forma.

Atravesar es un acto creativo. Mientras la reincidencia de una señalización da testimonio sólo de su identidad (más adelante diremos que pone a prueba su sentido en diferentes situaciones y con eso lo condensa), atravesar y volver a atravesar no es ninguna repetición y, por eso, tampoco pueden tratarse en una identidad única.<sup>75</sup> Ésta es sólo otra versión del principio de que una distinción no puede identificarse a sí misma en su uso. Sobre esto descansa la fecundidad del atravesar, como lo mostraremos detalladamente con el ejemplo de la codificación binaria.

Este concepto de forma tiene cierta semejanza con el término hegeliano de concepto en cuanto que para ambos es constitutivo incluir una distinción, aunque el concepto hegeliano tiene pretensiones más amplias a las cuales nosotros no podemos ni mucho menos debemos seguir. De un modo distinto a nuestra forma, el concepto se preocupa por resolver por sí mismo el problema de su unidad con lo cual elimina la autonomía de lo distinto: por ejemplo, la autonomía de los momentos contrapuestos de capacidad sensorial y razón, en el concepto de hombre. Lo hace mediante la distinción específica de universal/particular con cuya *Aufhebung* (suspensión) el concepto se constituye a sí mismo en un singular. Lo recordamos tan sólo para contraponernos: la forma es precisamente la distinción misma en cuanto que apremia a señalar (y por tanto a observar) un lado o el otro y por esa razón no puede ella misma (muy distinto al concepto hegeliano) realizar su propia unidad. La unidad de la forma no es su 'más alto' sentido espiritual. Es más bien el tercero excluido que no puede observarse, mientras se observe con ayuda de la forma. También en el concepto de forma está presupuesto que ambas partes se determinen remitiéndose una a otra. Sin embargo, esto no debe tomarse como

<sup>73</sup> Véase más adelante capítulo 2, I.

<sup>74</sup> George Spencer Brown, *op. cit.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 1s., distingue correspondientemente dos axiomas (los únicos): (1) "El valor de un acto de renombrar es el valor de un acto de nombrar", y (2) "El valor de volver a atravesar no es el valor de atravesar".



postulado de reconciliación de los opuestos, sino como postulado de la distinguibilidad de la distinción.

Toda determinación (todo señalamiento, todo conocer, todo actuar) realiza en tanto operación el establecimiento de una forma con estas características; realiza —como en el pecado original— un corte en el mundo con el resultado de que se establece una diferencia que genera simultaneidad y necesidad de tiempo, y que vuelve inaccesible la indeterminación antes existente.

El concepto de forma ya no sólo se distingue del concepto de contenido, y ya no sólo del concepto de contexto:<sup>76</sup> una forma puede residir en que algo es distinto a todo lo demás, como también en que algo es distinto a su contexto (por ejemplo, un edificio respecto a la ciudad o al paisaje que lo rodea), pero también en que un valor es distinto a su contravalor —con exclusión de terceras posibilidades. Cada vez que el concepto de forma señala uno de los lados de una distinción bajo el presupuesto de que hay otro lado simultáneamente definido, se da también una superforma, es decir, la forma que distingue a la forma de cualquier otra cosa.<sup>77</sup>

Con ayuda de esta concepción —diseñada para el desarrollo del cálculo de las formas que procesan distinciones— puede interpretarse también la distinción sistema/entorno.<sup>78</sup> En la perspectiva de este cálculo general de las formas la distinción sistema/entorno constituye un caso particular de aplicación. En el plano del método no se trata simplemente de sustituir la explicación de la sociedad a partir de un principio (ya sea el “espíritu” o la “materia”) por una explicación a partir de una distinción. Es indudable que a la distinción sistema/entorno le atribuimos una posición central en el establecimiento de la teoría, pero sólo en el sentido de que a partir de la ‘forma-sistema’ organizamos la consistencia de la teoría, es decir, organizamos el contexto de una multiplicidad de distinciones. El procedimiento entonces no es deductivo sino inductivo: prueba qué dicen las generalizaciones de una forma en la otra. Aquí, por tanto, consistencia no significa otra cosa que producción de suficientes redundancias, por consiguiente, tratamiento detallado de las informaciones.

Con la ayuda de este concepto de forma se vuelve claro para la teoría misma de sistemas que ella no se ocupa de objetos específicos (o sólo de artefactos técnicos o de constructos analíticos); su tema es un particular tipo de

<sup>76</sup> Este cambio de conceptos lo propuso Christopher Alexander, *Notes on the Synthesis of Form*, Cambridge, 1964.

<sup>77</sup> Volveremos sobre esto al ocuparnos de la distinción médium/forma. Cf. capítulo 2, I.

<sup>78</sup> Así, en modo explícito y detallado, revítese Fritz B. Simon, *Unterschiede, die Unterschiede machen: Klinische Epistemologie: Grundlage einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik*, Berlín, 1988, especialmente pp. 47ss.

forma, una particular forma de formas. Podría decirse que explicita, con referencia al caso de sistema/entorno, las propiedades generales de toda forma de dos lados. Todas las propiedades de la forma son válidas aquí: tanto la simultaneidad de sistema/entorno, como el que todas las operaciones precisan tiempo. Aunque, con este modo de presentación, debe sobre todo aclararse que sistema y entorno, en cuanto constituyen los dos lados de una forma, se hallan sin duda separados, pero no pueden existir sin estar referidos el uno al otro.<sup>79</sup> La unidad de la forma permanece presupuesta como diferencia, pero la diferencia misma no es sostén de las operaciones. No es sustancia ni sujeto, aunque en el plano de la historia de la teoría toma el lugar de estas figuras clásicas. Las operaciones son posibles sólo como operaciones de un sistema, sólo posibles en el lado interno de la forma. Pero el sistema puede operar también como observador de la forma; puede observar la unidad de la diferencia, puede observar esta forma-de-dos-lados como forma, pero sólo si a su vez genera otra forma, sólo si a su vez distingue la distinción. Sólo así pueden los sistemas —cuando son lo suficientemente complejos— aplicarse a sí mismos la distinción sistema/entorno; aunque eso sólo lo pueden lograr ejecutando una operación propia que lo haga. En otras palabras: los sistemas pueden distinguirse a sí mismos de su entorno, aunque esto ocurre como operación en el mismo sistema. La forma que ellos generan ciegamente al operar de manera recursiva y con la cual se diferencian se pone nuevamente a su disposición cuando se observan a sí mismos como sistema-en-un-entorno. Y sólo así —bajo estas condiciones precisas— también la teoría de sistemas se constituye en fundamento de una determinada praxis de distinguir y de señalar. La teoría de sistemas utiliza la distinción sistema/entorno como forma de sus observaciones y descripciones; pero para poder hacerlo debe saber distinguir esta distinción de otras distinciones —por ejemplo, las de la teoría de la acción. Y en general para poder operar de esta manera debe formar un sistema; en este caso, ser ciencia. Aplicado a la teoría de sistemas, el concepto que hemos presentado satisface el requisito que se buscaba: el requisito de autoimplicación de la teoría; la teoría de sistemas por la relación que sostiene con su objeto se ve obligada a sacar conclusiones “autológicas” sobre sí misma.

Si se acepta este punto de partida de la teoría de la diferencia, entonces todos los avances recientes de la teoría de sistemas aparecen como variaciones

<sup>79</sup> De allí se sigue que la distinción sistema/entorno no puede revestirse con primacías de importancia, no puede “jerarquizarse”; y, si esto sucediera, sería sólo con el efecto de una ‘tangled hierarchy’ en el sentido de Hofstadter. Véase además Olivier Godard, “L’environnement, du champs de recherche au concept: Une hiérarchie enchevêtrée dans la formation du sens”, en *Revue internationale de systémique* 9 (1995), pp. 405-428.

del tema "sistema/entorno". Inicialmente —debido a representaciones relativas al intercambio de materia o a representaciones del tipo *input/output*—, existía la preocupación por explicar la existencia de sistemas no sujetos a la ley de la entropía (capaces, pues, de *neguentropía*) y, por consiguiente, idóneos para reforzar su distinción con respecto al entorno —precisamente por la apertura del sistema y su dependencia del entorno. De aquí pudo concluirse que dependencia e independencia respecto del entorno no son características del sistema que se excluyan mutuamente sino que, en ciertas condiciones, pueden incluso incrementarse una a otra. La pregunta entonces es: ¿bajo qué condiciones? Podría buscarse una respuesta auxiliándonos en la teoría de la evolución.

Un primer paso en este desarrollo lo constituyó la inclusión de relaciones autorreferenciales, por tanto, circulares. En un primer momento se pensó en la construcción de estructuras del sistema a través de procesos sistémicos propios y se habló, por consiguiente, de autoorganización. El entorno fue entendido como fuente de ruido no específico (carente de sentido), del cual, sin embargo, el sistema podía extraer sentido a través del contexto de sus propias operaciones. Así se trató de explicar que el sistema —ciertamente en dependencia del entorno y en ningún caso sin entorno aunque sin estar determinado por él— puede organizarse por sí mismo y construir su propio orden: "order from noise".<sup>80</sup> Visto desde el sistema, el entorno actúa sobre él casualmente,<sup>81</sup> aunque precisamente esta casualidad se torna imprescindible para que pueda emerger el orden; y cuanto más complejo se torne el orden más imprescindible será la intervención del azar.

En este nivel de discusión, Humberto Maturana con su concepto de *autopoiesis* introduce un elemento nuevo.<sup>82</sup> Los sistemas autopoieticos son aquellos que por sí mismos producen no sólo sus estructuras, sino también los elementos

<sup>80</sup> Cf. Heinz von Foerster, "On Self-organizing Systems and Their Environments", en Marshall C. Yovits y Scott Cameron (eds.), *Self-organizing Systems: Proceedings of an Interdisciplinary Conference*, Oxford, 1960, pp. 31-50; del mismo autor, véase la traducción alemana en *Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*, Braunschweig, 1985, pp. 115-130; Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, París, 1979.

<sup>81</sup> Henri Atlan llega a defender que, precisamente por esto, las transformaciones de la organización del sistema pueden explicarse sólo desde fuera. Cf. "L'émergence du nouveau et du sens", en Paul Dumouchel y Jean Pierre Dupuy (eds.), *L'autoorganisation: De la physique au politique*, París, 1983, pp. 115-130; *id.*, "Disorder, Complexity and Meaning", en Paisley Livingston (ed.), *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Symposium*, California, 1984, pp. 109-128.

<sup>82</sup> Véase de manera resumida Humberto Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig, 1982. Para un resumen acerca de la discusión reciente véase: John Mingers, *Self-Producing Systems: Implications and Applications of Autopoiesis*, Nueva York, 1995.

de los que están constituidos —en el entramado de estos mismos elementos. Los elementos sobre los que se alzan los sistemas autopoieticos (que vistos desde la perspectiva del tiempo no son más que operaciones) no tienen existencia independiente: no es por tanto que ya estén y que simplemente se coloquen. Más bien se producen por el sistema y precisamente por el hecho de que se *utilizan como distinciones* —sin importar la base energética o material. Los elementos son informaciones, son diferencias que en el sistema hacen una diferencia. En ese sentido son unidades de uso para producir nuevas unidades de uso —para lo cual no existe ninguna correspondencia en el entorno.

En razón de lo extenso y excesivamente crítico de la discusión, hay que aclarar ante todo el limitado valor explicativo del concepto de *autopoiesis*. Lo único que exige el concepto es que en toda explicación debe partirse de las operaciones específicas que reproducen al sistema: tanto lo explicado como quien lo explica. Pero este concepto no dice nada acerca de qué estructuras específicas se han desarrollado en tales sistemas a causa de los acoplamientos estructurales entre sistema y entorno. No explica, entonces, los estados históricos del sistema a partir de los cuales arranca la *autopoiesis* posterior. La *autopoiesis* de la vida es una invención bioquímica única de la evolución; de ahí, sin embargo, no se sigue que deba haber gusanos y hombres. Lo mismo en el caso de la comunicación: la sociedad se genera por la comunicación que presupone la operación *autopoietica* de la comunicación —pero de ahí no se desprende qué tipo de sociedad. La *autopoiesis* es, por consiguiente, el principio invariante del sistema en cuestión, y de nuevo: tanto para lo explicado como para quien lo explica. Con esto abandonamos la manera de explicar —sustentada en la invariabilidad del ser— de la ontología y, con ella, asimismo, la diferencia sujeto/objeto. Aunque con esto no está dicho todavía qué puntos de partida históricos determinan —mediante acoplamientos estructurales— el rumbo de la especificación de las estructuras. Está dicho únicamente que para contestar a esta pregunta hay que investigar al sistema mismo.

No debe concebirse la *autopoiesis* como la producción de una determinada forma (*Gestalt*). Lo decisivo más bien está en la producción de una diferencia entre sistema y entorno.<sup>83</sup> Al desacoplarse el sistema de lo que luego queda como entorno, surgen espacios de libertad internos —dado que se suprime la determinación del sistema por parte del entorno. Bien entendida, la

<sup>83</sup> En alemán puede hablarse de "proceso externo de diferenciación" (*Ausdifferenzierung*). En inglés no hay una palabra correspondiente. Tal vez esto explica el porqué este lado de la *autopoiesis* hasta ahora no haya recibido la atención debida. Maturana por lo menos distingue claramente entre *autopoiesis* y *organización autopoietica* (formación de estructuras).

*autopoiesis* es, entonces, sobre todo, la producción de indeterminación interna en el sistema, que sólo puede reducirse a través de la construcción de estructuras sistémicas propias. Esto explica, no por último, el hecho de que los sistemas de la sociedad hayan encontrado en el médium del sentido la forma de hacer justicia a las operaciones del sistema de ese estar abiertas a nuevas determinaciones. De aquí que estos sistemas sólo reconozcan como operaciones propias a aquellas comunicaciones que seleccionan formas de sentido.

Naturalmente esta reproducción *autopoietica* no puede ocurrir sin entorno; de no ser así, como ya lo sabemos, la otra parte de la forma no sería un sistema. Aunque entonces se hace necesario indicar de modo mucho más preciso (cosa de la que se aprovechará nuestra teoría de la sociedad) cómo establecen su relación con el entorno los sistemas autopoieticos, que producen por sí mismos todos los elementos que necesitan para la prosecución de su propia *autopoiesis*. Todas las relaciones externas (entre un sistema autopoietico y el entorno) vienen dadas de manera *inespecífica* —lo cual no excluye en absoluto que un observador especifique lo que él mismo quiere o puede ver. Toda especificación —aun la de la relación con el entorno— presupone autonomía del sistema, y su estado histórico es condición de posibilidad de dicha autonomía. Porque la especificación es ella misma una *forma*, una *distinción*: está constituida por una elección efectuada en un ámbito de elección autoconstruido (información), y una forma así sólo puede formarse en el propio sistema. No hay *input* ni *output* de elementos hacia (o desde) el sistema. El sistema es autónomo no únicamente en el plano estructural, sino también en el plano operativo; esto es lo que queda dicho con el concepto de *autopoiesis*. El sistema sólo puede constituir operaciones propias haciendo enlaces con sus operaciones y anticipando ulteriores operaciones del propio sistema. Pero con esto no quedan establecidas todas las condiciones de existencia del sistema. Y entonces cabe la pregunta: ¿Cómo puede distinguirse esta dependencia recursiva de la operación respecto a sí misma de las indiscutiblemente persistentes dependencias respecto al entorno? A esta pregunta puede responderse únicamente a través del análisis de la especificidad de las operaciones *autopoieticas*; en otras palabras, la respuesta no está en el concepto mismo de *autopoiesis* —frecuentemente entendido superficialmente. Estas reflexiones nos llevarán a atribuir al concepto de comunicación un significado central para la teoría de la sociedad.

Estas determinaciones conceptuales aclaran en primer lugar el concepto —hoy usado con frecuencia— de clausura operativa (o autorreferencial) del sistema. Con este concepto no se hace referencia a lo que pudiera entenderse como aislamiento causal, ausencia de contacto, apartamiento del sistema. Aunque sigue siendo válido el principio (que se había ganado ya con la teoría

de los sistemas abiertos) de que dependencia e independencia pueden incrementarse alterna y recíprocamente. En la actualidad, este principio se formula de manera distinta y se determina que toda apertura se apoya en la clausura del sistema. Expresado de manera más completa, esto significa que sólo los sistemas operativamente clausurados pueden construir una alta complejidad propia —la cual puede servir para especificar bajo qué aspectos el sistema reacciona a condiciones del entorno, mientras que en todos los demás aspectos —gracias a su *autopoiesis*— puede permitirse indiferencia.<sup>84</sup>

Con esto no se rechaza el principio de Gödel de acuerdo con el cual ningún sistema puede clausurarse sobre sí mismo en un orden carente de contradicciones.<sup>85</sup> Con esto lo que quiere afirmarse —cosa que también nosotros presuponemos— es tan sólo que el concepto de sistema remite al concepto de entorno, y que por eso no puede aislarse ni lógicamente ni analíticamente. En el plano operativo (en el campo temático nuestro: la comunicación) el argumento de Gödel se apoya en la idea de que un enunciado sobre los números implica un enunciado sobre el enunciado de los números —o de otra manera: que la comunicación sólo puede funcionar autorreferencialmente, aunque, al mismo tiempo, es necesario subrayar el hecho de que esto atañe únicamente a un observador que observa con ayuda de la distinción sistema/entorno (o, todavía mejor, que observa con relación a operaciones), y que aún no nos vincula a la pregunta de cómo es que se produce la unidad de un sistema.

Las ideas relativas al modo circular (autorreferencial y lógicamente simétrico) con el que están contruidos estos sistemas autopoieticos llevan a formular la pregunta: ¿Cómo es posible interrumpir este círculo y cómo es posible crear asimetrías? ¿Quién precisa, pues, qué cosa es causa y qué cosa efecto? O más radicalmente: ¿qué cosa sucede antes y qué después?, ¿qué cosa sucede dentro y qué cosa fuera? A la instancia que decide sobre esto, con frecuencia, hoy día se le llama observador. Aquí, de ninguna manera habría que pensar tan sólo en procesos de conciencia ni tan sólo en sistemas psíquicos. El concepto debe utilizarse aquí de un modo más abstracto

<sup>84</sup> El ejemplo más obvio hoy día es el cerebro. Para una introducción sucinta véase Jürgen R. Schwartz, "Die neuronalen Grundlagen der Wahrnehmung", en Schiepeck, *op. cit.*, pp. 75-93.

<sup>85</sup> Hoy se acepta esto, a pesar de que con frecuencia se descuida la especificidad de la prueba de Gödel. Por eso véase la argumentación hecha en el plano de la teoría de sistemas de W. Ross Ashby, "Principles of the Self-organizing System en Principles of Self-organization", en Heinz von Foerster y Georg W. Zopf (eds.), Nueva York, 1962, pp. 255-278; reimpresso en Walter Buckley (ed.), *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist: A Sourcebook*, Chicago, 1968, pp. 108-118.

e independientemente del sustrato material, de la infraestructura o del modo específico de operar que hace posible efectuar las observaciones. Observar significa simplemente (y en adelante usaremos el término en este sentido): distinguir y señalar. Con el concepto de observar se resalta el hecho de que distinguir y señalar son una operación única. No puede señalarse nada que no se distinga por el sólo hecho de señalarlo, de la misma manea que el distinguir realiza su sentido sólo porque sirve para la indicación de uno u otro de los lados —pero no para señalar ambos lados a la vez. Expresado en la terminología de la lógica tradicional, la distinción —en cuanto a los lados que distingue— es el tercero excluido. Y de la misma manera el observar mientras efectúa su observar es el tercero excluido. Por último, si se considera que observar es siempre una operación que debe efectuarse por un sistema autopoietico y si en esta función se señala al sistema como observador, entonces se llega al enunciado de que el observador es el tercero excluido de su observar: al observar no puede verse a sí mismo observando. El observador es lo inobservable —lo dice de manera breve y concisa Michel Serres.<sup>86</sup> La distinción que el observador utiliza para señalar uno u otro lado respectivamente, sirve como la invisible condición de posibilidad del ver, sirve de punto ciego. Y esto es válido para todo observar —independientemente de que la operación sea psíquica o social— que se realice como proceso actual de conciencia o como comunicación.

El sistema sociedad no se caracteriza entonces por una determinada 'esencia' (*Wesen*), ni mucho menos por una determinada moral (propagación de la felicidad, solidaridad, nivelación de condiciones de vida, integración por consenso racional, etcétera), sino únicamente por la operación que produce y re-produce a la sociedad.<sup>87</sup> eso es la comunicación.<sup>88</sup> Luego, por comunicación se entiende (así como por operación) un acontecimiento que en todo caso sucede de manera histórico-concreta, un acontecimiento que depende por tanto de contextos —no se trata, pues, únicamente de aplicación de reglas

<sup>86</sup> La traducción alemana: *Der Parasit*, Frankfurt, 1981, p. 365.

<sup>87</sup> Este concepto *operativo* de sistemas sociales se distingue radicalmente de otro planteamiento que define a los sistemas sociales mediante una cantidad de elementos interactuantes que forman una red y mediante la conservación de la red —aun cuando los elementos se eliminan. Cf. Milan Zeleny, "Ecosocieties: Societal Aspects of Biological Self-Production", en *Soziale Systeme* 1 (1995), pp. 179-202. La consecuencia es que, por tanto, aun los organismos y hasta las células deben considerarse sistemas sociales. Queremos evitar tal ensanchamiento conceptual.

<sup>88</sup> Para el esclarecimiento conceptual véase en detalle el ya citado *Soziale Systeme* (1984), pp. 191ss. Recurrirémos a esto en muchas ocasiones, cuando necesitemos darle más profundidad a nuestro análisis.

del hablar correcto.<sup>89</sup> Para que la comunicación se efectúe es fundamental que todos los participantes intervengan con un saber y con un no-saber. Esto ya lo habíamos anotado en la advertencia metodológica como objeción contra el individualismo metodológico. Porque ¿cómo podría entenderse el no-saber como estado de conciencia, si no es dependiendo de situaciones comunicativas que precisan ciertas exigencias o, todavía mejor, que permiten reconocer ciertas oportunidades de información? Precisamente por esto la comunicación es una operación *autopoietica* ya que ella es la que produce —al modificarla— la distribución del saber y el no-saber.

Como praxis del sentido, la comunicación también se ve obligada a hacer distinciones para señalar uno de los lados y proveerlo con enlaces. Con eso se continúa la *autopoiesis* del sistema. Pero ¿qué sucede con el otro lado? Queda sin señalarse y, por lo mismo, no necesita controlarse su consistencia; ni tampoco se necesita ahí prestar atención a los enlaces. Por eso pronto se olvida de qué se distingue aquello que ha sido señalado: si del *unmarked space*, si de contraconceptos que en las siguientes operaciones ya no vienen al caso. Aunque siempre se arrastra el otro lado porque de otra manera no se generaría ninguna distinción, sin embargo, ese otro lado no se utiliza para lograr algo determinado.

Otras aclaraciones se derivan de la idea de que la operación elemental de la sociedad es un acontecimiento atado a un instante de tiempo: en cuanto surge, se desvanece. Esto es válido para todos los componentes de la comunicación: para la información (*Information*) que sólo sorprende una vez; para el darla-a-conocer (*Mitteilung*) que —como toda acción— está ligado a un punto momentáneo en el tiempo, y para el entenderla (*Verstehen*) que no puede repetirse sino a lo sumo recordarse. Y esto es válido también tanto para la comunicación oral como para la escrita, con la diferencia de que la tecnología de difusión de la escritura puede hacer llegar —temporal y espacialmente— el acontecimiento de la comunicación a muchos destinatarios, y así lograr que se realice en momentos imprevisiblemente numerosos.

Con este concepto de comunicación —acontecimiento atado a un instante de tiempo— corregimos a la vez el concepto popular de información. Información es una selección sorpresiva de entre varias posibilidades; en cuanto sorpresa no puede ni durar ni transportarse. Tiene que producirse dentro del sistema porque supone comparación de expectativas. Además,

<sup>89</sup> Como procesamiento científico-literario véase Henk de Berg, *Kontext und Kontingenz: Kommunikationstheoretische Überlegungen zur Literaturhistoriographie*, Opladen, 1995; y del mismo autor: "A Systems Theoretical Perspective on Communication", en *Poetics Today* 16 (1995), pp. 709-736.

las informaciones no pueden generarse sólo pasivamente como consecuencia lógica de las señales recibidas del entorno. Más bien suponen siempre un componente volitivo, *i.e.*, suponen que se anticipa lo que con ellas puede emprenderse.<sup>90</sup> Antes de que las informaciones se produzcan debe formarse el interés por ellas.

Cuando se entiende a la comunicación como una unidad compuesta por tres componentes producidos por la misma comunicación (información/darla-a-conocer/entenderla), se excluye la posibilidad de adjudicarle a uno de ellos un primado ontológico. No puede partirse de que primero se da un mundo objetivo sobre el cual después se habla. Tampoco, el origen de la comunicación se encuentra en la acción 'subjética' —proveedora de sentido— del darla a conocer. Ni existe tampoco de antemano una sociedad que prescribe a través de sus instituciones culturales lo que debe entenderse por comunicación. La unidad de los acontecimientos comunicativos no puede derivarse ni objetiva ni subjética ni socialmente. Justo por eso la comunicación se crea para sí el médium del sentido en donde incesantemente se establece si la comunicación siguiente busca su problema en la información o en el acto de darla-a-conocer o en el entenderla. Los componentes de la comunicación se presuponen mutuamente: están enlazados de manera circular. No pueden fijar sus externalizaciones en modo ontológico como si fueran atributos del mundo; cada vez las tienen que buscar en el paso de una comunicación a otra.

El estar atada a un-instante-de-tiempo de la operación comunicativa se refiere al instante-de-tiempo del acto de entender en razón de que observa la diferencia entre información y darla a conocer. Sólo el entender genera, acto seguido, la comunicación. (Necesitamos fijar bien esto para poder incluir la comunicación por escrito y también la comunicación mediante dinero). La comunicación es entonces una cierta manera de observar el mundo pasando por la distinción específica de información y darla a conocer. Es una de las posibilidades de ganar universalidad mediante especificación. No es 'transferencia' de sentido,<sup>91</sup> aun cuando en el instante del entender puedan construirse

<sup>90</sup> Véase para eso Gotthard Günther, "Cognition and Volition: A Contribution to a Cybernetic Theory of Subjectivity", en *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, tomo II, Hamburgo, 1979, pp. 203-240; con la idea decisiva de que ningún sistema operativamente clausurado puede prescindir de un papel activo con respecto a su entorno (p. 212).

<sup>91</sup> Respecto a la influencia que ésta y otras metáforas tienen sobre el concepto de la comunicación véase Klaus Krippendorff, "Der verschwundene Bote: Metaphern und Modelle der Kommunikation", en Klaus Merten, Siegfried J. Schmidt y Siegfried Weischenberg (eds.), *Die Wirklichkeit der Medien: Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*, Opladen, 1994, pp. 79-113.

amplios horizontes de tiempo para poder captar mejor la comunicación en vista del instante en que se da a conocer. Pero el problema está en que la comunicación no puede controlar lo que simultáneamente sucede en el instante del acto de entenderla, por eso está sentenciada a sacar siempre conclusiones desde su propio pasado, desde sus redundancias, desde sus recursiones autoconstruidas.

En el contexto de la comunicación, entender sería así absolutamente imposible si al mismo tiempo se tuviera que descifrar lo que ocurre psicológicamente. Ciertamente debe presuponerse que la conciencia coopera, aunque ninguno de los que participan en la comunicación puede saber cómo se cumple esto a detalle —ni en los concurrentes ni en sí mismo. Más bien la comunicación (y la sociedad por tanto) debe generar por sí misma el entender que ella necesita. Esto sucede si el enlazamiento de los acontecimientos comunicativos no se produce arbitrariamente sino a través de la estructura autorreferencial de los procesos comunicativos. Todo acontecimiento particular adquiere su significado (comprensibilidad) únicamente si remite a otros y limita lo que puede significar; precisamente es así como se determina a sí mismo.<sup>92</sup>

Por todo esto, un sistema de comunicación sólo se mantiene en el momento en que está operando; al utilizar el médium del sentido para la determinación de sus operaciones se vuelve capaz de referirse desde sí selectivamente a otras operaciones dentro de horizontes que le presentan al mundo confluendo simultáneamente.<sup>93</sup> Toda duración tiene que producirse en el paso hacia otros acontecimientos. Los sistemas comunicativos son sólo posibles como sistemas recursivos dado que sólo pueden producir sus operaciones individuales recurriendo y anticipando otras operaciones del mismo sistema.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> Para eso véase Michael Hutter, "Communication in Economic Evolution: The Case of Money", en Richard W. England (ed.), *Evolutionary Concepts in Contemporary Economics*, Ann Arbor, 1994, pp. 111-136: "The self-referential nature of the process implies its logical closure. Understanding appears always complete, because it contains its own foundation. Understanding operates blindly, and it has to. The sense of completeness is an eminently helpful property; without it, we would probably die of fear and insecurity" (p. 115).

<sup>93</sup> Para la comparación de teorías anotamos que de esta manera puede prescindirse de la distinción clásica entre proceso y estructura; la cual tenía que diferenciar dos niveles y por eso no tenía la posibilidad de designar la (producción de la) unidad del sistema —a no ser que como incidente del lenguaje únicamente mediante el "y" entre proceso y estructura.

<sup>94</sup> Las consecuencias de esto pueden demostrarse también con el concepto matemático de funciones recursivas que constituyen la base de las matemáticas modernas de lo no esperable y de la compensación de lo no calculable en razón de la producción sistémica de 'valores propios' (*Eigen*). Cf. Heinz von Foerster, "Für Niklas Luhmann: Wie

Esto trae consigo la doble exigencia de continuidad y discontinuidad. De ahí se desprende la pregunta de cómo el sentido puede tratarse en otras situaciones como si fuera *el mismo*. Debe establecerse, pues, la *repetición reconocible*. Sólo cuando (y hasta dónde) éste sea el caso, puede mantenerse la conceptualización clásica que hablaba de 'elemento' y 'relación' y con eso presuponia objetos estables.<sup>95</sup> Pero, entonces, la pregunta es: ¿cómo es esto posible en el médium del sentido?

En la teoría de las formas de George Spencer Brown este desiderátum puede expresarse con el doble concepto de *condensation* y *confirmation*<sup>96</sup> —concepto que no puede reducirse a uno solo. Las recursiones deben producir identidades que sean aptas para reutilizarse; esto lo logran únicamente a través de la condensación selectiva omitiendo los momentos no repetibles de otras situaciones. Pero, además, deben poner a prueba —en situaciones nuevas— el sentido ya condensado; para ello precisan de generalizaciones. Cuando estos requerimientos deben satisfacerse repetidamente, por ejemplo a través del lenguaje, se forman variantes de sentido generalizadas cuyos significados no pueden captarse suficientemente en forma de definiciones; resultan de las experiencias de utilización, las cuales dependen totalmente del sistema usuario. En esto vemos el fundamento de la evolución de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.<sup>97</sup>

En Jacques Derrida se encuentran deliberaciones parecidas bajo la palabra clave de *Différance*.<sup>98</sup> No sólo al escribir sino también al hablar —y en todo tipo de experiencia— es necesario poner señales y trasladarlas a otras situaciones. Por tanto, las distinciones (los quiebres, las rupturas) deben transportarse en el tiempo. Esto es sólo posible cuando está ausente aquello (aquí

rekursiv ist Kommunikation?" en *Teoria Sociologica* 1/2 (1993), pp. 61-85, con el resultado: comunicación es recursividad.

<sup>95</sup> Sigue habiendo buenas razones para sostener estos conceptos cuando se trata de describir *modelos* de sistemas. Pero con ello no se avanzará más allá de la formación de modelos. En su realidad operativa y en su fluidez —y sobre todo: en la riqueza de las posibilidades *omitidas*— los sistemas son mucho más complejos de lo que puede mostrarse en un modelo. Por eso tampoco es posible aceptar la sugerencia de Pierpaolo Donati de reemplazar la teoría de sistemas por una de relaciones (véase *Teoria relazionale della società*, Milán, 1991); o de completarla tal como piensa Karl-Heinz Ladeur en *Postmoderne Rechtstheorie: Selbstreferenz-Selbstorganisation-Prozeduralisierung*, Berlín, 1992 (véase p. 165).

<sup>96</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 10, 12.

<sup>97</sup> Véase cap. 2. pp. 245ss.

<sup>98</sup> Cf. *Marges de la philosophie*, París, 1972, especialmente pp. 1ss, 365ss. Véase también para un análisis comparativo: Niklas Luhmann, "Deconstruction as Second-Order Observing", en *New Literary History* 24 (1993), pp. 763-782.

sobre todo la intención) a lo que hace referencia la señal.<sup>99</sup> La necesidad de establecer una secuencia en el tiempo —así lo podemos resumir— obliga a la diferenciación entre sistema y entorno y, dentro del sistema, obliga a la clausura operativa de las recursiones.

La idea de clausura operativa (autorreferencial) cambia el concepto de límite del sistema y a tal grado lo dificulta que obliga a un análisis cuidadoso. En los sistemas vivientes —es decir, en sistemas con organización *autopoiética* de las moléculas dentro del espacio— todavía puede hablarse de límites espaciales. Es más, aquí los límites son órganos especiales del sistema (membranas, piel), que cumplen con funciones específicas de protección y de mediación selectiva de procesos de intercambio. Esta forma de límite (que sólo es visible para un observador externo y que dentro del sistema simplemente vive) no se da en sistemas que operan en el médium del sentido. Estos sistemas no están de ninguna manera limitados en el espacio, sino que tienen una forma de límite completamente distinta, puramente interna. Esto es válido para la conciencia que, justo por eso, se distingue del cerebro y puede llegar a "externalizar" la autoobservación neurofisiológica del organismo.<sup>100</sup> Y con más razón esto es válido para el sistema de comunicación 'sociedad' —como se ha hecho evidente desde la invención de la escritura o a más tardar desde la invención del teléfono. El límite de este sistema se produce y reproduce en cada una de las comunicaciones en la medida en que la comunicación se determina a sí misma como comunicación dentro del entramado de las propias operaciones del sistema y que, al hacerlo de esta manera, no incorpora ningún componente físico, químico, neurofisiológico. Dicho de otro modo, toda operación aporta algo al proceso de diferenciación del sistema y no puede conseguir su propia unidad de otra manera. El límite del sistema no es otra cosa que la manera y la concreción de sus operaciones —que

<sup>99</sup> "C'est que cette unité de la forme signifiante ne se constitue que par son itérabilité, par son possibilité d'être répétée en l'absence non seulement de son 'réfèrent', ce qui va de soi, mais en l'absence d'un signifié déterminé ou de l'intention de signification actuelle, comme de toute intention de communication présente" (*op. cit.*, p. 378).

<sup>100</sup> Tenemos que dejar pendiente aquí la pregunta de cómo habría que entender esto exactamente. Ciertamente el sistema nervioso sólo puede observar al organismo del cual y en el cual vive. Discrimina estados del organismo sin ningún acceso al entorno de éste. Parece que la conciencia surge para resolver los conflictos del procesamiento de informaciones que resultan de ahí. Ella entonces ve un espacio externo, un tiempo que trasciende el momento actual; imagina lo ausente para resolver discrepancias que de otro modo surgirían (por ejemplo, como consecuencia de la visión binocular o de las pruebas de consistencia de la memoria). Pero este recurso sólo puede funcionar (incluso en los animales) cuando la conciencia no está a su vez limitada en algún lugar del espacio.

individualizan al sistema. Es la forma del sistema cuyo otro lado con eso se vuelve entorno.<sup>101</sup>

Lo mismo puede formularse con ayuda de la distinción autorreferencia/heterorreferencia. Los sistemas que operan en el médium del sentido se reproducen realizando permanentemente la distinción autorreferencia/heterorreferencia. La unidad de esta distinción no puede observarse; su ejecución siempre se realiza únicamente de manera operativa e interna, pues de otro modo no podría hablarse de autorreferencia y de heterorreferencia. Igual que los sistemas vivos, los sistemas de sentido nunca pueden con sus propias operaciones exceder sus propios límites. No obstante, en el médium del sentido, los límites tienen siempre otro lado: las formas siempre ocurren como formas-de-dos-lados y no tan sólo como pura facticidad de la realización operativa. Esto quiere decir: el observar, que acompaña el desarrollo de operación a operación, advierte también la selectividad del enlace recursivo y con eso repara en aquello que no pertenece al sistema sino al entorno. En la comunicación se actualizan y se modifican informaciones acerca de algo que no es comunicación. En el entramado de la comunicación, toda búsqueda de enlaces adecuados lleva aparejada la heterorreferencia. Por eso el límite del sistema no es otra cosa que la diferencia autoproducida de autorreferencia/heterorreferencia, que, como tal, se hace presente en todas las comunicaciones.

Mediante la distinción —continuamente reproducida— de (información/darla-a-conocer) un sistema social puede observarse a sí mismo. Un observador de este observar, un observador de segundo orden (por ejemplo el sistema social de la ciencia) llega incluso a distinguir entre *temas y funciones* de la comunicación; con ello consigue observar las condiciones de iterabilidad de las operaciones —aquí: de las comunicaciones. Los temas permiten la distinción entre temas y aportaciones (es decir, entre estructuras y operaciones) —las cuales se establecen en el lado interior del límite frente al entorno. Esto permite un orden secuencial de la comunicación y lleva a una memoria articulada por temas, a una memoria ordenada, en cierto modo, localmente —por ‘tópicos’.<sup>102</sup> Las funciones, por el contrario, se refieren a la *autopoiesis* y a su necesaria reproducción (transformación o generación) de estructuras. Entonces, en la comunicación sobre la comunicación pueden tematizarse

<sup>101</sup> De manera igual para el “sí mismo” (*Selbst*): Gregory Bateson, *Geist und Natur: Eine notwendige Einheit*, Frankfurt, 1982, pp. 163ss.

<sup>102</sup> Estamos hablando aquí de la memoria del sistema de comunicación, no de las prestaciones neurofisiológicas o psíquicas. El sistema de comunicación puede, pues, sustituir las prestaciones de memoria de sistemas psíquicos particulares mediante el uso de medios propios de comunicación; y puede finalmente crear con la escritura una memoria propia para sí.

los temas y funciones de la comunicación —una *re-entry* de la distinción en sí misma. Con eso el sistema se cierra en el nivel reflexivo; alcanza, pues, el estado de doble clausura<sup>103</sup> que garantiza una alta flexibilidad interna, pero también impone la intransparencia a todo observador.

Todavía veremos que estos análisis nos comprometen a considerar un único sistema de la sociedad mundial, que, por así decirlo, crece o disminuye por pulsaciones según lo que en él se realice como comunicación. Una pluralidad de sociedades sólo sería pensable si no hubiera enlace comunicativo alguno entre ellas.

## V. LA SOCIEDAD COMO SISTEMA SOCIAL OMNIABARCADOR

De acuerdo con la idea que aquí pretendemos desarrollar, la teoría de la sociedad es la teoría de aquel sistema social omniabarcador que incluye en sí a todos los demás sistemas sociales. Esta definición es casi una cita. Se refiere a los enunciados iniciales de la *Política* de Aristóteles en donde se define a la comunidad de la vida ciudadana (*koinonía politiké*) como la más importante (*kyriotaté*) comunidad que incluye en sí a todas las otras (*pásas periéchousa tās állass*).<sup>104</sup> Con esto nos enlazamos a la tradición vétero europea en cuanto al concepto de sociedad. Naturalmente todos los elementos de la definición (incluso el concepto de estar incluido —*periéchon*—, que aquí descompondremos y sustituiremos por el concepto de diferenciación propio de la teoría de sistemas) se pensarán de manera diferente, porque el asunto que nos ocupa es una teoría de la sociedad moderna para la sociedad moderna. Por consiguiente, se conserva el nexa con la tradición vétero europea, pero al mismo tiempo se trata de una nueva descripción (una *redescription*)<sup>105</sup> de sus axiomas principales.

Antes que nada, la sociedad será entendida como sistema y, como ya se indicó, la forma-sistema no es otra cosa que la distinción sistema/entorno. Sin embargo, esto no significa en absoluto que sea suficiente la teoría general de sistemas para que en virtud de un procedimiento lógico pueda deducirse qué se ha de entender por sociedad. Más bien es necesario proceder a ulteriores determinaciones especificando primero en qué consiste la peculiaridad de los

<sup>103</sup> En el sentido de Heinz von Foerster en su ya citado *Observing Systems* (1981), pp. 304ss.

<sup>104</sup> *Pol.*, 1252a 5-6.

<sup>105</sup> Poco más o menos en el sentido de Mary Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame, 1966, pp. 157ss.



la magnitud con la que este problema ocupa a la comunicación en el actual sistema sociedad.

## IX. COMPLEJIDAD

Las características que hemos indicado (sentido/autorreferencia/reproducción *autopoietica*/clausura operativa) con el monopolio de un tipo de operación propio, es decir, comunicación, llevan a que el sistema sociedad construya su propia complejidad estructural y con eso organice su propia *autopoiesis*.<sup>172</sup> Con frecuencia, en este contexto, se habla de órdenes emergentes y con eso quiere indicarse la irrupción de fenómenos que no pueden derivarse de las propiedades de sus componentes —por ejemplo, de la intención del que actúa. No obstante, “emergencia” es más bien componente de un relato que un concepto que pueda utilizarse para aclarar la emergencia.<sup>173</sup> Nos vamos a conformar con la idea de que el proceso de diferenciación de un sistema y el que se seccionen las referencias con el entorno constituyen condiciones de posibilidad para que el sistema —en protección de los propios límites— construya su propia complejidad.

La complejidad (estructural) organizada está desde hace mucho en el centro de las reflexiones metodológicas y teóricas.<sup>174</sup> Representa el problema central de la teoría de sistemas, opina Helmut Willke,<sup>175</sup> y al mismo tiempo constituye aquel problema cuyo desarrollo —a través de procesos de autoorganización, control y guía— ocasiona crecientes preocupaciones a la sociedad moderna. Discutiremos numerosos aspectos de este fenómeno, por ejemplo la diferenciación de los sistemas (capítulo 4), las diferencias médium/forma o los procesos de duplicación como las codificaciones y la distinción alter/ego, particularmente en el segundo capítulo. Sin embargo, aquí son necesarias algunas observaciones sucintas que permiten captar rasgos esenciales del fenómeno.

<sup>172</sup> Hacemos notar nuevamente, que el concepto de organizar se utiliza en un sentido diferente al de Maturana. Aquí se refiere a la producción de selecciones ordenadas (capaces de enlazarse). Véase, además Karl E. Weick, *Der Prozess des Organisierens*, Frankfurt, 1985; aunque aquí con un criterio no suficientemente explícito (p. 11).

<sup>173</sup> Véase a modo de resumen general de los intentos de precisión, los dos artículos de Eric Bonabeau, Jean-Louis Dessalles y Alain Grumbach, “Characterizing Emergent Phenomena 1 y 2”, en *Revue internationale de systémique* 9 (1995), pp. 327-346 y 347-371.

<sup>174</sup> Véase, por ejemplo, Thomas J. Fararo, *The Meaning of General Theoretical Sociology: Tradition and Formalization*, Cambridge, Ingl., 1989, especialmente pp. 139ss.

<sup>175</sup> Véase Helmut Willke, *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften: Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation*, Weinheim, 1989, p. 10.

El punto de partida es el siguiente: se da un nexo entre clausura operativa y tendencia evolutiva para construir autocomplejidad (complejidad del sistema). Sólo cuando el sistema se aísla lo suficiente frente al entorno —sólo cuando desiste de desarrollar correspondencias propias para el mayor número (si no es que para todos) de estados del entorno—, sólo entonces es capaz de diferenciarse del entorno mediante un orden interno de enlace de elementos. Únicamente la producción de elementos propios por medio de elementos propios (*autopoiesis*) impulsada sobre esta base puede llevar a la construcción de complejidad propia. La pregunta de en qué medida sucede esto —dónde cesa este desarrollo, hasta qué grado son capaces de sobrevivir (es decir, de continuar su *autopoiesis*) sistemas relativamente sencillos en un entorno altamente complejo, la dejaremos a la teoría de la evolución. Por el momento se trata tan sólo de limitarse al nexo entre clausura operativa y viabilidad de construcción de propia complejidad; porque es este nexo el que determina ‘el rumbo’ de la evolución.

Pero, ¿qué es complejidad? ¿Qué se señala con este concepto?<sup>176</sup> La complejidad no es una operación; no es algo que un sistema ejecute ni que suceda en él, sino que es un concepto de observación y de descripción —incluida la autoobservación y la autodescripción. Debemos preguntarnos, entonces: ¿cuál es la forma de este concepto, cuál es la distinción que lo constituye? La sola pregunta lleva a una cascada de reflexiones que se empalman, porque el concepto de complejidad no es un concepto simple sino un concepto a su vez complejo y, por tanto, construido de modo autológico.

Frecuentemente se dice que un sistema es complejo para un observador cuando no está ni totalmente ordenado ni totalmente desordenado, es decir, cuando realiza una mezcla de redundancia y variedad. Esto es válido sobre todo para sistemas que producen su propia indeterminación. Una pregunta que va más a fondo es por qué un estado de cosas múltiples debe aprehenderse con un concepto que presupone su unidad. La distinción que constituye a la complejidad tiene la forma de una *paradoja*: la complejidad es la *unidad de una multiplicidad*. Un estado de cosas se expresa en dos versiones distintas: como unidad y como multiplicidad —y el concepto rechaza que se trate aquí de algo distinto. Con esto se bloquea la salida fácil que consiste en hablar de complejidad a veces como unidad y a veces como multiplicidad.

<sup>176</sup> Una literatura bastante extensa se ocupa de una pregunta que va más allá: cómo puede modelarse formalmente y medir la complejidad, por ejemplo, como demanda de aquella información que un observador necesitaría para describir a un sistema completamente. Dejamos a un lado aquí estas consideraciones ya que aún no se ha esclarecido suficientemente su fertilidad para la teoría de sistemas sociales.



Esto tan sólo lleva a la pregunta posterior: ¿cómo puede transformarse la paradoja en algo creativo, cómo puede desplegarse?

La respuesta que ordinariamente se ofrece consiste en descomponer la complejidad mediante los conceptos elemento/relación, es decir, mediante una distinción ulterior. Una unidad es compleja en la medida en que posee varios elementos y los une mediante relaciones varias. Esto puede completarse si no sólo se cuantifican los elementos sino además se consideran las diversidades cualitativas. Y es posible ampliarlo aún más si asimismo se considera la dimensión temporal y se admite, por tanto, también la diversidad en la secuencia, es decir, si se permiten elementos inestables. Elaborado de esta manera, el concepto de complejidad se vuelve más complejo y al mismo tiempo más realista; aunque por otra parte se torna multidimensional, perdiéndose así la posibilidad de comparar la complejidad de lo más grande con lo más pequeño; por ejemplo, un cerebro ¿es más complejo que una sociedad, dado que en el cerebro existen más células nerviosas que seres humanos en la sociedad?

Para los fines de una teoría de la sociedad, sin embargo, es más importante otra distinción. Aquella que da por supuesta la distinción elemento/relación pero que particularmente se fija en el hecho de que las posibles relaciones entre los elementos aumentan en progresión geométrica cuando se incrementa el número de los elementos, es decir, cuando el sistema crece. Y dado que la capacidad real que tienen los elementos de enlazarse presenta límites drásticos aun en los pequeños órdenes microscópicos, esta ley matemática obliga a que los elementos se conecten únicamente de manera selectiva. Vista así, la "forma" de la complejidad es el límite de aquellos órdenes en donde todavía es posible enlazar en todo instante cualquier elemento con cualquier otro elemento. Todo orden situado más allá, se apoya en una selección y produce con eso estados contingentes —que pueden ser de otra manera. Todo orden identificable se sostiene sobre una complejidad que deja ver, pues, que pudiera ser también de otra manera.<sup>177</sup>

Si para los fines de una teoría de la sociedad se parte de una comunicación singular en calidad de elemento, se hace clara su extremadamente limitada capacidad de relación: una proposición puede referirse sólo a otras poquísimas proposiciones.<sup>178</sup> A las improbabilidades que puedan darse en la

<sup>177</sup> Para mayores detalles, Niklas Luhmann, "Haltlose Komplexität", en *Soziologische Aufklärung*, tomo V, Opladen, 1990, pp. 59-76.

<sup>178</sup> Si consideramos a "los seres humanos" como elementos el problema no es tan drástico, porque un ser humano puede ponerse en contacto con muchos otros. Pero el problema se agudiza —como se indica en el texto— si se considera también el tiempo y si se pregunta con cuántos otros seres humanos puede tenerse contacto en una sola vez.

abstracción matemática se agrega todavía el hecho de que los sistemas que han alcanzado un mayor rango evolutivo deben limitar drásticamente la capacidad de enlace de sus elementos y, por consiguiente, deben inventar algo para compensar las pérdidas de relación que vienen dadas con eso. La evolución no detiene ciertamente el crecimiento de los sistemas en el umbral donde ya no es posible relacionar en todo momento cada uno de los elementos con cada uno de los demás, y en donde el sistema completo controla cada perturbación que viene del exterior.<sup>179</sup> Sólo este análisis nos lleva al problema en donde se hace útil desarrollar la paradoja de la complejidad. La distinción decisiva a este respecto es la de sistemas que disponen de posibilidad de enlace completo entre sus elementos y sistemas que disponen de posibilidad de enlace sólo selectivo. Es evidente que los sistemas reales del mundo evolucionado se encuentran en el campo de la distinción que hemos señalado al último. En resumen, la forma de la complejidad es entonces la necesidad de mantener una relación sólo selectiva entre los elementos o, dicho de otro modo, la organización selectiva de la autopoiesis del sistema.

Como instrumento de observación y de descripción, el concepto de complejidad puede aplicarse a todos los estados de cosas posibles; con tal de que el observador esté en condiciones de distinguir entre elementos y relaciones respecto de una complejidad que él mismo indica como compleja. No debe tratarse necesariamente de sistemas. También el mundo es complejo. El concepto no presupone ni siquiera que una complejidad lo sea sólo de un modo. Pueden darse diversas descripciones de la complejidad, según sea el modo en el cual el observador descomponga en elementos/relaciones la unidad de una multiplicidad. Por último, también un sistema puede describirse a sí mismo como complejo en modos diversos.<sup>180</sup> Esto se deriva tanto de la construcción paradójica del concepto, como del hecho de que un observador pueda describir las descripciones de complejidad de otro observador —de tal manera que pueden llegar a constituirse sistemas hipercomplejos que contienen una pluralidad de descripciones de la complejidad. Debería resultar claro que también la hipercomplejidad es un concepto autológico. Solamente si se empuja a tal punto la conceptualización formal se logra comprender que —y por qué— la teoría de la sociedad requiere del concepto de complejidad.

Finalmente hay que fijarse en un desarrollo más reciente de la conceptualización de la complejidad, el cual, restringiéndose temáticamente a los sistemas,

<sup>179</sup> Sobre este problema, véase W. Ross Ashby, *Design for Brain*, 2ª edición (reimpresión, 1978), Londres, 1960, especialmente pp. 80ss., sobre sistemas ultraestables.

<sup>180</sup> Cf. por ejemplo Lars Löfgren, "Complexity of Descriptions of Systems: A Foundational Study", en *International Journal of General Systems* 3 (1977), pp. 197-214.

enfatisa su intransparencia inevitable. Se trata aquí de cómo se toma en cuenta al tiempo. Ya la teoría clásica de los sistemas complejos había considerado al tiempo como una dimensión y describía la complejidad —entre otros modos— como la diversidad de los estados del sistema cuando están colocados de manera secuencial. Puede todavía irse más allá si se aprehenden los elementos que habrán de enlazarse como unidades relacionadas con instantes de tiempo, es decir, si se aprehenden como acontecimientos, como operaciones.<sup>181</sup> En tal caso la teoría de la complejidad exige operaciones recursivas, es decir, exige reiterar y anticipar operaciones que en ese momento no son actuales dentro del mismo sistema. Entonces ya no basta con presentar el desarrollo de un sistema como árbol de decisiones ni como cascada, sino como el procedimiento recursivo mismo que se vuelve forma con la cual el sistema traza límites y forma estructuras.<sup>182</sup> Por eso hoy día el manejo de complejidad muchas veces se describe como *estrategia* sin principio fijo y sin fin establecido.<sup>183</sup> Esto significa, no en último término, que el sistema coloca todas las operaciones propias en el estado histórico del momento, significa también que cada vez opera de forma única y que debe construir todas las repeticiones artificialmente dentro de su propio modo de operar.<sup>184</sup> Pueden introducirse organizadamente ciertas redundancias que ayuden al sistema a orientarse dentro de sí mismo. Pero esto no cambia para nada el principio: dependencia del tiempo e imprevisibilidad de lo que pueda producirse como operación.<sup>185</sup> Esto significa, y no en último lugar, que la comunicación sólo puede comprenderse a sí misma de modo retrospectivo,<sup>186</sup> y que con ello observa que el futuro está

<sup>181</sup> El concepto de operación realmente sabotea al concepto clásico de complejidad porque mantiene suspendida (*aufheben*) la distinción entre elemento y relación en un solo concepto (operación = relacionamiento selectivo como unidad elemental). Tal vez ésta sea la razón por la cual hoy se habla menos de complejidad que antes. Sin embargo, tampoco hoy día la teoría de los sistemas puede prescindir del concepto de la complejidad; lo necesita para representar la relación entre sistema y entorno.

<sup>182</sup> Para una elaboración extensa véase sobre todo Edgar Morin, *La Méthode*, París, 1977-1991, cuatro tomos. También, del mismo autor: "Complexity", en *International Social Science Journal* 26 (1974), pp. 555-582.

<sup>183</sup> Así, por ejemplo, en Jean-Louis Le Moigne y Magali Orillard, "L'intelligence stratégique de la complexité, En attente de bricolage et de bricoleur", en *Revue internationale de systémique* 9 (1995), pp. 101-104. Los ensayos publicados siguiendo esta introducción no hacen justicia sin embargo a dicha exigencia.

<sup>184</sup> Eso explica, por lo demás, aunque con rodeos, un interés novedoso por las condiciones de posibilidad de la repetibilidad. Véase tan sólo Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, París, 1968.

<sup>185</sup> Véase también Henri Atlan, *op. cit.* (1979).

<sup>186</sup> Véase para eso Karl E. Weick, *op. cit.* (1985); y *Sensemaking in Organizations*, Thousand Oaks, Cal., 1995.

por decidirse todavía. Disuelta en la dimensión del tiempo, la complejidad no sólo aparece como secuencia de estados diferentes, sino como simultaneidad de estados establecidos y estados todavía no establecidos.

En el ámbito de los objetos que se comprenden con el término complejidad, la sociedad constituye un caso extremo. Extremo no porque ella sea más compleja que otros sistemas (por ejemplo, los cerebros), sino por el tipo de sus operaciones elementales; las comunicaciones colocan a la sociedad bajo restricciones enormes. Por eso, es motivo de admiración el que con una operación de este género puedan formarse sistemas altamente complejos, al mismo tiempo que cabe la pregunta de cómo es que esto es posible. Las comunicaciones, en efecto, tienen una capacidad de enlace extremadamente reducida y para efectuar sus enlazamientos dependen de la secuencialización. De aquí se sigue que su necesidad de tiempo es grande; significa, también, que su probabilidad de disgregación es alta. De las consecuencias estructurales de esta situación de partida, es decir, de las formas que a su vez se consolidan nos ocuparemos continuamente, en primer lugar, en relación con los medios de difusión: escritura y libro impreso; en relación con los problemas de formación de cadenas y también cuando reflexionemos sobre las ventajas que se derivan de la diferenciación de los sistemas. Por el momento sólo consideramos la forma general que se ha desarrollado, porque el sistema sociedad debe operar aun bajo estas restricciones, o de otra manera no podría evolucionar. Nosotros vemos dos soluciones estrechamente conectadas entre sí a este problema: 1) un grado muy elevado de autorreferencia de las operaciones, y 2) la representación de la complejidad en la forma de *sentido*.

La recursividad de la *autopoiesis* de la sociedad no está organizada a través de resultados causales (*outputs* como *inputs*), ni tampoco en la forma de resultados de operaciones matemáticas, sino reflexivamente; es decir, mediante la aplicación de la comunicación a la comunicación.<sup>187</sup> Toda comunicación se expone a preguntas, a dudas, a la aceptación o al rechazo y *anticipa todo eso*. ¡Toda comunicación! No hay excepciones. Si un intento de comunicación quisiera sustraerse a esta forma de recursividad reflexiva, no podría cristalizar como comunicación. No sería posible como tal. La consecuencia de esta respuesta al problema de la complejidad es una *infinidad ineliminable* de la comunicación. La última palabra no existe —aunque haya posibilidades de acallar a otros. Esto significa también que la representación de la

<sup>187</sup> Por lo demás éste es uno de los muchos motivos por los cuales no son suficientes las representaciones mecanicistas (como la teoría de las máquinas) ni las representaciones matemático-calculatorias (hoy llamadas frecuentemente también "máquinas") de la sociedad.

6 92  
complejidad-del-sistema y de la complejidad-del-entorno-en-el-sistema puede permanecer abierta como un fenómeno que debe continuamente explicarse.<sup>188</sup> Y también significa que la comunicación debe reivindicar autoridad en el sentido de la posibilidad de decir, explicar, justificar más de lo que en el momento parece oportuno.

Con esta solución reflexiva del problema de la recursividad secuencial —y podría hablarse de coevolución— converge el logro evolutivo más importante que, en general, hace posible la comunicación: la representación de la complejidad en la forma de *sentido*.

7  
También aquí forma significa distinción de dos lados. Los dos lados de la forma-sentido los hemos explicado anteriormente (en el apartado III) y son *realidad y posibilidad*; o bien en consideración a su uso operativo, *actualidad y potencialidad*. Esta distinción es lo que permite representar en sistemas que procesan sentido la coacción-a-elegir de la complejidad —uno, pues, de sus lados, dado que el otro sería la relación completa de los elementos. Cada actualización de sentido potencia otras posibilidades.<sup>189</sup> Quien experimenta algo específico queda referido a través de esta determinación hacia lo otro —lo cual él puede, a su vez, actualizar o simplemente volver a potenciar. De este modo, la selectividad (o para usar términos de la teoría modal: la contingencia) de todas las operaciones se convierte en necesidad inevitable: la necesidad de esta forma de *autopoiesis*.

8  
Así, el mundo está presente en cada instante no como *plenitudo entis*, sino como diferencia entre sentido actualizado y posibilidades accesibles a partir de ahí. El mundo está siempre presente en la simultaneidad y, al mismo tiempo, la forma en que esto sucede está orientada a un proceso secuencial. Todas las demás formas que en dichos sistemas pueden activar observación y descripción participan de esta forma de *sentido*, ya que presuponen —como lo hemos mencionado— la forma como forma-de-dos-lados en la cual ambos están dados simultáneamente pero (como ahora podemos decir) uno en modalidad actuali-

<sup>188</sup> Con cierta razón, Henri Atlan ha propuesto justamente describir la complejidad mediante la función H de la teoría de la información de Shannon, es decir, como medida para la información que aún hace falta para una descripción completa del sistema. Cf. Henri Atlan, *op. cit.* (1979); o bien, del mismo autor, "Hierarchical Self-Organization in Living Systems: Noise and Meaning", en Milan Zeleny (ed.), *op. cit.*, (1981), pp. 185-208.

<sup>189</sup> Este modo de expresarse lo hemos encontrado en Yves Barel, *op. cit.* p. 71: "... un système s'actualise, les autres, de ce fait, se potentialisent". En la fenomenología de Husserl, la misma idea se encuentra formulada desde el punto de vista de la conciencia trascendental. La actividad intencional de la conciencia puede identificar un objeto sólo como alusión a otras posibilidades de la experiencia, sólo en los "horizontes" de otras posibilidades.

9  
19  
zada y el otro en modalidad potenciada. Para pasar de un lado al otro de la forma (para cruzar la frontera) se necesita tiempo, de la misma manera que hay necesidad de tiempo cuando se pretende actualizar lo que es potencial.

Como en las distinciones en general, también en el contexto de la distinción-constitutiva-de-sentido de actualidad/potencialidad, la repetición de una operación tiene un efecto doble. Por una parte produce y condensa identidad: la repetición se reconoce como repetición de lo mismo quedando así disponible como conocimiento. Por otra parte, esto sucede en un contexto en cierto modo distinto —al menos temporalmente como algo posterior.<sup>190</sup> Con esto se llega a un enriquecimiento de sentido basado en la idoneidad de la repetición cuando se utiliza en distintas situaciones, de lo cual resulta que el sentido se enriquece con el excedente de remisiones —cosa que, estrictamente hablando, lo vuelve indefinible. Para asegurar la reutilización operativa pueden únicamente inventarse nuevas designaciones —palabras, nombres, definiciones. En último término, todo sentido refiere al mundo y esto hace inevitable que las operaciones se produzcan como selecciones.

2  
Cuando se habla de "reducción de complejidad" —siguiendo a Kenneth Burke o a Jerome Bruner—<sup>191</sup> de ninguna manera se piensa en una suerte de aniquilación.<sup>192</sup> Se trata tan sólo de un operar en el contexto de la complejidad, es decir, de un traslado continuo de lo actual y lo potencial. En un nivel más complejo puede significar también que se elaboran descripciones complejas (del sistema o del entorno) que no hacen justicia a la complejidad del objeto, sino que lo reflejan en la forma simplificada de un modelo, de un texto o de un mapa.

23  
De todo esto resulta —para el tratamiento científico del tema de la complejidad— que no basta una idealización ni una modelación simplista. Proceder de

<sup>190</sup> El mismo doble sentido se encuentra expresado elegantemente en Spencer Brown a través de la distinción entre "condensation" y "confirmation". La repetición de una expresión no agrega nada nuevo, sino que sólo la condensa ( $\neg \neg > \neg$ ). Leída inversamente ( $\neg > \neg \neg$ ), la misma igualdad puede comprenderse como desarrollo de una tautología. Spencer Brown habla de "confirmation". Cf. *op. cit.*, p. 10. Sobre lo que hemos de llamar fuertemente la atención es la *diversidad* de las situaciones de repetición derivada del hecho de que las operaciones que se empalman recursivamente diferencian sistemas entre ellas.

<sup>191</sup> Véase el capítulo "Scope and Reduction" en Kenneth Burke, *A Grammar of Motives* (1945), citado según la edición de Cleveland, 1962, pp. 59ss.; y Jerome S. Bruner *et al.*, *A Study of Thinking*, Nueva York, 1956, especialmente p. 12.

<sup>192</sup> Este contra-concepto de creación lo hemos escogido a propósito, porque no queremos excluir la posibilidad de que la complejidad se *niegue* y luego se potencie en esta forma de negación, es decir, se guarde para actualizaciones posteriores. Naturalmente puede decirse que algo complejo (los movimientos del cuerpo al nadar, por ejemplo) es muy simple; pero justo con esto se le da a los otros la posibilidad de refutar.

esta manera haría que la complejidad se confundiera con la complicación. Tampoco son suficientes los clásicos antropomorfismos que se basan en suposiciones sobre el "ser humano" y en virtud de ello conciben al sentido de manera 'subjetiva'. Existe la posibilidad de reemplazar estas formas de acercamiento por un método de observación de segundo orden. Con eso se renuncia a la idea de hacer la complejidad transparente e inteligible; aunque queda abierta la posibilidad de preguntar cómo es que se la observa. En este caso la primera pregunta sigue siendo: ¿quién es el observador al cual observamos?; porque sin observador no hay complejidad. El observador queda definido por el esquema que da pie a sus observaciones, *i.e.*, por las distinciones que utiliza. En el concepto de observador coinciden las nociones tradicionales de sujeto e ideas —o conceptos. Y la autología que está a la base de la metodología del observador de segundo orden —a saber, el reconocimiento de que se trata tan sólo de observación—, garantiza la clausura cognitiva de este manejo de la complejidad: no hay ni se necesita recurrir a garantías externas.

## X. LA SOCIEDAD MUNDIAL

La precisión de que la sociedad es un sistema social omniabarcador trae como consecuencia que para cada comunicación con capacidad de enlace haya sólo un sistema único de sociedad. En el plano meramente fáctico pueden existir diversos sistemas de sociedad, de la misma manera en que antes se hablaba de un gran número de mundos. Pero si existieran estas sociedades, estarían sin relación comunicativa; o bien, en la perspectiva de cada una de ellas, una comunicación con las otras sociedades sería imposible o no tendría consecuencias.

Aun en este punto de vista nuestro concepto está en relación de continuidad y, al mismo tiempo, de discontinuidad con la tradición vétero europea. El concepto de inclusión de todos los demás sistemas sociales deriva de esta tradición, así como también los atributos de autarquía, autosuficiencia, autonomía. Sin embargo, si se observa con más detenimiento se ve de inmediato que en la tradición estos conceptos se entendieron en modo distinto al de nuestro contexto. Los sistemas ciudadanos de la antigüedad eran autárquicos en la medida en que ofrecían al ser humano todo lo necesario para la perfección del manejo de su vida. La *civitas* debía —como se diría más tarde en Italia— ser capaz de garantizar el *bene e virtuose vivere*; nada más y nada menos. Hasta qué punto para eso sean necesarios territorios mayores (*regna*) —ya sea por motivos de protección, o por motivos ligados a la praxis de los matrimonios de la nobleza que vivía de modo endogámico—, es tema de discusión desde

la Edad Media.<sup>193</sup> De cualquier manera nunca se pensó en que toda comunicación debía verificarse dentro de esta única *civitas sive societas civilis*, y naturalmente en la tradición de la Europa antigua no se pensaba en la independencia económica; para eso ni siquiera existía un concepto de economía en el sentido actual.

Correspondientemente el concepto de mundo que tienen estas sociedades está concebido en términos de cosas —y las cosas pueden ordenarse conforme a los nombres, los géneros y las especies. El mundo se conceptúa como *agregatio corporum* o hasta como un grande y visible ser vivo que contiene en sí a todos los demás.<sup>194</sup> En él existen seres vivos (mortales e inmortales, hombres, animales, ciudades y regiones), y en los lugares más lejanos conforme a lo que se dice (aunque naturalmente sin la posibilidad de un control comunicativo directo), seres fabulosos y monstruos; los cuales no se adaptan a los tipos conocidos de la sociedad y en su rareza, por así decirlo, se desempeñan como aquello que se encuentra más allá de las fronteras.

Este orden del mundo presupone que con la distancia espacial las posibilidades de la comunicación disminuyen rápidamente y se vuelven inseguras. Ciertamente antes del surgimiento de las altas culturas ya existen relaciones comerciales muy extensas, pero su efecto comunicativo es bastante escaso. Las tecnologías se transfieren de sociedad a sociedad (por ejemplo, el procesamiento de metal) y también la difusión del saber es posible en la medida de la capacidad receptiva de segundos y terceros destinatarios.<sup>195</sup> Con frecuencia sólo en el proceso de acomodo a las condiciones de esta recepción, las tecnologías y las formas del saber encuentran su forma madura —por ejemplo, la escritura fonética. En conclusión, estos procesos requieren mucho tiempo, y a ello se responde con la universalización de algunas religiones, pero no con la idea de una sociedad del mundo sin límites regionales. El conocimiento de la existencia de partes del mundo más lejanas sigue siendo esporádico, está mediado por personas y seguramente luego se refuerza y se sobreforma con informes sobre los informes en forma de rumores. En especial parece que los encuentros bélicos (pero no la coordinación comunicativa) llevan a describir el mundo de más allá de las propias fronteras como

<sup>193</sup> Cf. Aegidius "Columnae Romanus" (Egido Colonna), *De regimine principum*, citado según la edición Roma, 1607, pp. 403, 411s.

<sup>194</sup> Platón, *Timeo*, 92 C.

<sup>195</sup> La representación de este proceso mediante conceptos como imitación o difusión dice muy poco y favorece la idea de que se trata de un proceso que se desarrollaba en una dirección. En efecto, un sistema que cede algo se transforma a sí mismo: en esto puede reconocerse, no por último, el hecho de que la comunicación (que es siempre circular) en la medida en que triunfa produce una sociedad mundial.