

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.¹⁹³ 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.¹⁹⁴ 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.¹⁹⁵ 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

¹⁹³ Cf. Aegidius “Columnae Romanus” (Egido Colonna), *De regimine principum*, citado según la edición Roma, 1607, pp. 403, 411s.

¹⁹⁴ Platón, *Timeo*, 92 C.

¹⁹⁵ 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.

multiplicidad de pueblos.¹⁹⁶ Y las construcciones políticas de los imperios que se formaron en el ámbito de las crecientes posibilidades de comunicación, debieron confrontarse —hasta en la Edad Moderna— con el problema de cómo es posible dominar desde el centro un territorio mayor; es decir, cómo es posible controlarlo a través de la comunicación.¹⁹⁷ De esta experiencia se deriva también la predisposición —a la cual ya hemos aludido— a identificar a las sociedades con los ámbitos del dominio político, es decir, a definir las de modo regional.

Una última oportunidad de salvar este concepto ‘cosificante’ de mundo lo constituye el concepto de Dios. Se diseña casi como un duplicado del mundo¹⁹⁸ y, a la vez, se determina como persona para desempeñar funciones de observación de segundo orden. Ya puede entonces intentarse observar a Dios dentro del mundo y de la mano del mundo observar precisamente a Dios como observador del mundo. Esto lleva a la paradoja de la *docta ignorantia* (el saber del no saber), aunque puede eludirse haciendo referencia a la Revelación. Por lo demás, esta absorción de la paradoja basta para concebir al mundo sin paradoja en un sentido lógico-ontológico y para hacerlo accesible al conocer y actuar limitados —contraídos, gravados por el pecado.

Mientras se concibe al mundo en forma cosificada como la totalidad de las cosas o como Creación todo lo que resulta enigmático debe estar previsto en el mundo como objeto de *admiratio* —como milagro, como secreto, como misterio, como ocasión de terror o de piedad desamparada.¹⁹⁹ Todo esto cambia cuando el mundo es sólo ya un horizonte, cuando es únicamente el otro lado de cualquier determinación. Este concepto de mundo se alcanza a más tardar con la filosofía de la conciencia trascendental.²⁰⁰ Entonces —en el uso

¹⁹⁶ Así Jan Assmann, “Der Einbruch der Geschichte: Die Wandlungen des Gottes- und Weltbegriffs im alten Ägypten”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (14 de noviembre de 1987); para Egipto después de las guerras de los hicsos.

¹⁹⁷ Cf. Shmuel N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, Nueva York, 1963.

¹⁹⁸ “Extra te igitur, Dominus, nihil esse potest”, puede leerse en Nicolás de Cusa (Cusanus), *De visione Dei IX*, citado según: *Philosophisch-Theologische Schriften*, tomo III, Viena, 1967, p. 130.

¹⁹⁹ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus 6.45*, citado según: *Schriften*, tomo I, Frankfurt, 1969, p. 82: “El sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico”.

²⁰⁰ Lo cual también, con Friedrich Schlegel, puede formularse así: renunciar a la suposición de “cosas fuera de nosotros” no significa renunciar al concepto de mundo. Véase “Las Conferencias sobre Filosofía Trascendental, en Jena (1800-1801)”, cit. según *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, tomo XII, Munich, 1964, p. 37. A propósito ya Schlegel lo fundamenta con la tesis de que sólo puede entrar en la conciencia lo que puede determinarse mediante distinciones.

cotidiano de los observadores— el misterio se reemplaza por la distinción *marked/unmarked* sin que la totalidad de lo marcado se sume ni mucho menos se equipare a lo no-marcado. El mundo de la sociedad moderna es una indeterminación de fondo (*unmarked space*) que deja que los objetos aparezcan y que los sujetos actúen.²⁰¹ Pero ¿cómo surge este cambio de mentalidad? ¿Qué explicación sociológica tiene?

Suponemos que el descubrimiento total del globo terráqueo como esfera cerrada de comunicación con sentido puso la pauta. Las sociedades antiguas cuentan con límites dados por las cosas mismas, al mismo tiempo que ponen en juego observaciones y comunicaciones que trascienden esos límites y que en cualquier sentido pueden tematizar la *admirabilia*. Estas condiciones fueron cambiando gradualmente desde el siglo XVI hasta llegar a convertirse en irreversibles. Todo el globo terrestre fue “descubierto” y poco a poco colonizado a partir de Europa, o bien subsumido en las relaciones regulares de la comunicación. Desde la mitad del siglo XIX existe también un tiempo único del mundo. Y esto significa: en cualquier lugar del globo terráqueo —independientemente de la hora local del lugar— puede establecerse simultaneidad con todos los otros lugares y comunicarse en todo el mundo sin pérdida del tiempo. Como en la física la constante de la velocidad de la luz, así el tiempo del mundo garantiza en la sociedad la convertibilidad de todas las perspectivas temporales: lo que en un lugar es temprano o tarde, en otro es también temprano o tarde. Siguiendo este mismo movimiento, la sociedad da un giro hacia un tipo de diferenciación —como lo veremos en el capítulo 4— haciendo que los sistemas se encarguen de una función. Con esto se desvanece la posibilidad de definir la unidad del sistema sociedad a partir de límites territoriales o a partir de sus habitantes separándolos de quienes no son sus miembros —por ejemplo, cristianos a diferencia de paganos.²⁰² Los sistemas funcionales —como la economía o la ciencia, la política o la educación, la atención a los enfermos o el derecho— proponen cada uno

²⁰¹ Este concepto de mundo no puede captarse con la lógica bivalente de la tradición. No puede al mismo tiempo designarse positivamente y negativamente porque eso iría en contra de la exclusión de contradicciones; ni tampoco está a disposición un tercer valor para la designación del mundo. En retrospectiva puede decirse, pues, que a la tradición no le quedaba otra posibilidad que tomar al mundo como cantidad de objetos (*aggregatio corporum, universitas rerum*).

²⁰² Para esta tradición y su extinción en el siglo XVIII, cf. Reinhart Koselleck, “Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe”, citado según la reimpresión del mismo autor, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979, pp. 211-259; Rudolf Stichweh, “Fremde, Barbaren und Menschen: Vorüberlegungen zu einer Soziologie der Menschheit”, en Peter Fuchs y Andreas Göbel (eds.), *Der Mensch — das Medium der Gesellschaft?*, Frankfurt, 1994, pp. 72-91.

exigencias de acuerdo a sus propios límites, límites que ya no pueden quedar concretamente integrados a un espacio o con relación a un grupo de seres humanos.

La sociedad del mundo gana su última evidencia —por lo demás imbatible— trasladando la semántica del tiempo hacia el esquema pasado/futuro, y dentro de este esquema desplazando la orientación primaria del pasado (identidad) al futuro (contingencia).²⁰³ Si se considera a la sociedad del mundo en su pasado y en sus tradiciones puede que siga causando el efecto de una marcada diferenciación regional. Pero si se pregunta por el futuro es difícil negar que la sociedad del mundo tendrá que decidir su destino —en cuanto a lo ecológico, lo humano, lo económico, lo tecnológico— dentro de sí misma. La diferencia de los sistemas encargados de una función interesa por las repercusiones que desatan para el futuro.

En lo que concuerdan todos los sistemas funcionales y en lo que no se distinguen es en el hecho de su operar comunicativo.²⁰⁴ Considerada en abstracto, la comunicación —para utilizar una formulación paradójica— es la diferencia que en el sistema no hace ninguna diferencia. Como sistema de comunicación, la sociedad se distingue de su entorno, pero éste es un límite externo y no interno. Para todos los sistemas parciales de la sociedad los límites de la comunicación (a diferencia de la no-comunicación) son los límites externos de la sociedad. En esto y sólo en esto coinciden. Toda diferenciación interna debe y puede relacionarse con este límite externo ya que ella crea para cada uno de los sistemas parciales distintos códigos y programas. En la medida en que comunican todos los sistemas parciales participan de la sociedad; en la medida en que comunican de modo distinto, se distinguen entre sí.

Si se parte de la comunicación como la operación elemental cuya reproducción constituye a la sociedad, entonces en cualquiera comunicación se implica obviamente a la sociedad del mundo —y esto independientemente de la temática concreta y de la distancia espacial entre los participantes. Siempre se suponen posibilidades de comunicación más amplias y siempre se utilizan medios simbólicos —los cuales no pueden restringirse a los límites

²⁰³ Sobre esto, en detalle, capítulo 5, XII.

²⁰⁴ Cf. Roland Robertson, *op. cit.* 1992, p. 60. Robertson levanta aquí la objeción de que este concepto trataría al sistema global como “an outcome of processes of basically intra-societal origin”. Esto es correcto, aunque lo único que demuestra es que se trata de la controversia sobre el concepto de sociedad. La posición contraria debería entonces demostrar que es posible un concepto de sociedad que prevea la comunicación externa a la sociedad. Con ello vuelve a caerse en las dificultades que surgen cuando a pesar de toda concesión de globalización se desea afirmar la diversidad de sociedades.

regionales.²⁰⁵ Esto es válido aun para las condiciones bajo las cuales se habla de fronteras territoriales.²⁰⁶ Porque del otro lado de cualquier frontera hay también países con fronteras que, a su vez, tienen otro lado. Claro que éste es “sólo” un argumento teórico que se suprimiría si hubiera otros conceptos. Pero el contenido real de tal “conciencia-de-mapa” todavía es grande porque difícilmente hoy día habrá una comunicación exitosa que ponga en duda este hecho de fronteras tras las fronteras. Sociedad del mundo es el sobrevenirse del mundo en la comunicación.

Salvo imprecisiones mínimas (por ejemplo, cuando se duda si la conducta percibida se pensó expresamente como acto de-dar-a-conocer) los límites del sistema sociedad están trazados de manera completamente clara e inequívoca por el modo de operación del comunicar. Las ambivalencias siguen siendo posibles y se cultivan (por ejemplo, en las formas paradójicas de la retórica, del humor o de la ironía), pero se consideran maneras de expresión sujetas a cuestionamientos —las cuales se eligen y se asumen bajo responsabilidad propia. El carácter inequívoco del límite exterior (lo distinguible entre comunicación/no-comunicación) hace posible la clausura operativa del sistema sociedad del mundo y produce con ello una indeterminación interna (ya no determinable por el entorno) de posibilidades abiertas de comunicación —indeterminación que sólo puede traerse a forma con medios propios mediante autoorganización. Además, desde el invento de la imprenta —y en este caso también al principio de manera lenta y luego irreversible— sobreviene un aumento y una densificación enormes de la red de comunicaciones de la sociedad. En principio, la sociedad es hoy día independiente del incremento o disminución demográficos. En todo caso, con el nivel de desarrollo alcanzado hay suficiente capacidad de reproducir la *autopoiesis* del sistema sociedad. Y en cuanto se cae en la cuenta de esto, se empieza a describir el crecimiento poblacional ya no como bendición sino como problema —si no es que como maldición.

Finalmente, todos los sistemas funcionales han sido convertidos operativamente a la observación de segundo orden, a la observación de observadores —observación que se refiere a la correspondiente perspectiva interna de cada sistema de la distinción sistema/entorno. Con eso la sociedad pierde la posibilidad de contar con una representación vinculante del mundo. El reconocimiento de la diversidad cultural que esto lleva aparejado exige abandonar el concepto

²⁰⁵ Véase un argumento parecido en Rudolf Stichweh, “Zur Theorie der Weltgesellschaft”, en *Soziale Systeme* 1 (1995), pp. 29-45.

²⁰⁶ Cf. Franco Cassano, “Pensare la frontiera”, en *Rassegna Italiana di Sociologia* 36 (1995), pp. 27-39.

de mundo orientado a la cosa; para esto se introduce a finales del siglo XVIII el concepto reflexivo de cultura —cultura como cultura reflexionada.²⁰⁷ Este concepto de mundo se reemplaza por la suposición de un mundo inobservable. Todo depende de a qué observador se observa, y en la reutilización recursiva de observaciones al observar ya sólo resulta una unidad inobservable —la totalidad del mundo como fórmula de unidad de todas las distinciones.

Además, las nuevas tecnologías de comunicación (sobre todo la televisión) tienen efectos difíciles de ser sobrevaluados. Reducen a bagatela —si pudiera decirse así— el lugar desde donde se mira. Lo que se ve en la televisión sucede *en otro lugar* y aun así casi simultáneamente —con independencia, por lo menos, del tiempo que se necesitaría para viajar al sitio donde pudiera presenciarse directamente el acontecimiento. Pero esta trivialización del lugar desde el cual se mira, no despierta dudas sobre la realidad de lo que acontece. La realidad se asegura sólo temporalmente mediante el requisito de simultaneidad entre filmación y acontecimiento; y esto pese a todos los trucos de montaje selectivo de varias tomas simultáneas, y pese a todas las diferencias de tiempo previstas entre toma y emisión. En otras palabras: no puede filmarse algo antes que acontezca o después que haya acontecido. También en otros sentidos puede suponerse que la vivencia del espacio (gracias a mayores márgenes de movimiento y a mayores velocidades) está cambiando de referencia-de-lugar a referencia-de-movimiento. A ello luego se adaptan representaciones del mundo que lo consideran marco de accesibilidad de la percepción y la comunicación.

Esto a su vez presupone una condición que —desde el siglo XIX— garantiza la posibilidad de convertir todos los tiempos locales, como puede constatar-se en la división del globo terráqueo en husos horarios. Esto hace posible que pueda partirse de la simultaneidad de todo acontecer mundial sin importar las condiciones físicas de los tiempos diurnos y nocturnos, aun cuando la comunicación sobre ello llega de noche mientras en otro lugar es de día. De eso resulta la temporalización de la diferencia presente/ausente. Puede participarse en acontecimientos simultáneos a través de todo el globo terrestre (es decir, realizar la simultaneidad mediante comunicación), aun cuando para la interacción y percepción esto sea algo inalcanzable. En este sentido sólo lo pasado y lo futuro es lo que está del todo ausente.

²⁰⁷ Un paso importante en esta dirección fueron las tesis de Kant sobre la infinidad del espacio, la inconclusión de la creación y “la tendencia inevitable hacia el ocaso que tiene cualquier construcción del mundo llevada a la perfección” (véase *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1795), 7. Hauptstück, citado según la edición de J.H. von Kirchmann, Leipzig, 1872, p. 109).

Con estas transformaciones estructurales cambia el concepto de mundo. En la antigüedad se podía discutir si el mundo era finito o infinito, si tuvo un principio y si tendría un fin. Esta controversia fue tan inevitable como irresoluble porque no puede pensarse ningún límite sin pensar también el otro lado del límite.²⁰⁸ La transformación que se produce no se encuentra en esta dimensión. Según la concepción actual, el mundo no es ni un gran ser viviente ni una *aggregatio corporum*. No es tampoco la *universitas rerum*, ni la totalidad de lo visible y lo invisible —cosas o ideas. Finalmente tampoco es la infinitud que haya de ser colmada, ni el espacio ni el tiempo absolutos. No es ninguna entidad que todo “contiene” y que por eso se “sostiene”. Todas estas descripciones (y otras muchas) pueden efectuarse en el mundo. El mundo mismo es tan sólo el horizonte total de toda vivencia provista de sentido —sea que esté dirigida hacia el interior o hacia el exterior o, en el plano temporal, hacia adelante o hacia atrás. El mundo no se cierra con límites sino con el sentido que en él se activa. Requiere ser comprendido no como agregado sino como correlato de las operaciones que en él se efectúan.²⁰⁹ Para recurrir de nuevo a la terminología de George Spencer Brown: el mundo es el correlato de la unidad de todas las formas; o bien, aquello que como *unmarked state*,²¹⁰ se corta con la herida de la línea que limita a la forma, y que luego puede explorarse sólo en referencia a una distinción, sólo en el movimiento que va de un lado de la distinción al otro. Para el concepto de mundo de la teoría de sistemas, esto significa que el mundo es la totalidad de lo que para cada sistema significa sistema/entorno.

El mundo antiguo estuvo lleno de secretos: igual que la esencia de las cosas y la voluntad de Dios, él mismo era un secreto y no estaba imaginado

²⁰⁸ Entre la rica literatura sobre la historia de las ideas puede verse Pierre Duhem, *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 2ª edición, París, 1954. Además, por ejemplo, Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Florencia, 1934; Charles Mugler, *Deux thèmes de cosmologie Grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes*, París, 1953; A.P. Orbán, *Les dénominations du monde chez les premiers chrétiens*, Nijmegen, 1970; James F. Anderson, “Time and Possibility of an Eternal World”, en *Thomist* 15 (1952), pp. 136-161; Annelise Maier, “Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts”, en *Divus Thomas* 25 (1947), pp. 147-166, 317-337.

²⁰⁹ Son conocidas las objeciones. Acusan a esta postura de “relativismo”; y esto sería correcto si se tuviera en mente uno de los numerosos sistemas de conciencia. Pero nosotros aquí no estamos refiriéndonos a un correlato de la conciencia sino a un correlato de la comunicación, y no pretendemos poner en duda la realidad de las cosas sino proponer el problema de la unidad —problema que se presenta siempre cuando se hacen distinciones para obtener informaciones.

²¹⁰ Spencer Brown, *op. cit.*, p. 5.

(o sólo en forma muy limitada) para conocerlo, sino más bien para admirarlo extasiadamente. El mismo hecho de dotar de nombres debió ser considerado peligroso porque abría el mundo a la comunicación; correspondientemente el hecho de conocer el nombre era algo afín a la magia, la cual provoca que la naturaleza salga de sí misma. También esto correspondía a la limitación espacial de la idea de sociedad: pocos metros bajo la tierra, o sobre las cimas de las montañas más altas, o más allá de la línea del horizonte del mar, comenzaba lo desconocido —aquello de lo cual había que desconfiar. El mundo moderno no ha de ser ya venerado ni temido como secreto. Exactamente en este sentido ya no es sagrado. Sigue siendo, sin embargo, inaccesible. Es accesible operativamente (por ejemplo, puede ser, en principio, objeto de investigación), pero todas las operaciones del conocimiento y de la comunicación son para sí mismas inaccesibles. Puede observarse en el mundo, aunque en esta operación el observador mismo se desempeña como el tercero excluido. La unidad del mundo, entonces, no es el secreto, sino la paradoja. Es la paradoja del observador del mundo: percatarse del mundo sin poder, en la observación, observarse a sí mismo.

Con eso parece disolverse una premisa que en el viejo mundo estuvo presupuesta de manera irreflexiva. A saber, que el mundo era el mismo para todos los observadores y que podía determinarse mediante observación. Lo que persistía como problemático se remitía a la religión, que debía explicar la transformación de lo indeterminable en lo determinable. En cuanto se discute la relación del observar con el mundo, la meta-unidad de la unidad (lo mismo para todos) y el hecho de que el mundo sea determinable se disuelven y se hace más factible la suposición opuesta: en tanto el mundo es el mismo para todo observador (para toda elección se necesita una distinción), es indeterminable; y en tanto el mundo es determinable, no es el mismo para todo observador porque la determinación exige distinciones. Por eso precisamente se vuelve aguda la pregunta de cómo es que el sistema sociedad enlaza el observar de tal suerte que la *autopoiesis* de la comunicación siga siendo posible —aun cuando haya que suponer que el mundo es indeterminable, o determinable en múltiples formas. Es precisamente bajo esta condición que la sociedad llega a ser para el observar la preferente relación con el mundo.

Cuesta trabajo a partir de aquí sacar las consecuencias exigidas para la teoría del conocimiento —como lo muestra la extensa discusión sobre el ‘relativismo’ y el ‘pluralismo’. Se concede que todas las sociedades (culturas, etcétera) producen su ‘propio mundo’ y que esto habría que aceptarlo en las ciencias sociales. No obstante, el punto de vista del observador que admite el pluralismo queda sin esclarecerse. Difícilmente se le podría describir como observador sin mundo —sucesor de Dios; o como inteligencia que “oscila

libremente”. Debe encontrarse entonces una teoría del conocimiento que permita ubicarlo *en el mundo* como observador de otros observadores, a pesar de que todos los observadores (incluso él) producen *diferentes* versiones de mundo. Por eso no puede haber una ética pluralista o, en todo caso, sólo como paradoja de una exigencia que no deja alternativa alguna para sí misma.²¹¹ Después de esto no puede partirse de la idea de que el mundo es un “todo” articulado en “partes”. Más bien se trata de una unidad inaprensible que puede observarse de distintas maneras —y sólo de distintas maneras. No es posible encontrar su ‘descomposición’, ésta sólo puede construirse —lo cual supone elección de distinciones.²¹² El constructivismo radical hace justicia a esto en tanto presupone que el mundo es indescriptible y en tanto envía el expediente de la autoobservación del mundo en el mundo al nivel de la observación de segundo orden.

Todas éstas son las implicaciones de señalar a la sociedad moderna como sociedad mundial. Por una parte significa que sobre el globo terrestre —y en todo el mundo alcanzable comunicativamente— sólo puede existir una sociedad; éste es el aspecto estructural y operativo del concepto. Al mismo tiempo, sin embargo, la expresión sociedad del mundo debe indicar que cada sociedad (y si observamos en retrospectiva también las sociedades de la tradición) construye un mundo y así disuelve la paradoja del observador del mundo; la semántica correspondiente que entra entonces a consideración debe ser plausible y debe estar adaptada a las estructuras del sistema sociedad. Con la evolución estructural del sistema sociedad varía la semántica del mundo. Aunque ver y decir esto pertenece al mundo de nuestra sociedad —es su teoría y su construcción de la historia. Y sólo nosotros podemos observar que las sociedades antiguas no podían observarse a sí mismas ni observar de esta manera su mundo.

Con sus características particulares, el mundo moderno es de nuevo el correlato preciso de la sociedad moderna. A una sociedad que se describía como naturaleza (compuesta de seres humanos) se acomodaba un mundo compuesto por cosas —en el sentido latino de *res*. A una sociedad que se describe como sistema de comunicación operativamente clausurado y que se expande o se

²¹¹ Dicho de otra manera, es lógicamente ingenuo combatir el fundamentalismo que está azotando al mundo mediante la ética del pluralismo. El fundamentalismo es una enfermedad contagiosa que contagia también y particularmente a sus adversarios. Véase para eso Peter M. Blau, “Il paradosso del multiculturalismo”, en *Rassegna Italiana di Sociologia* 36 (1995), pp. 53-63.

²¹² Una concepción parecida se encuentra, por cierto, ya en Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), 52ª edición, París 1940, especialmente capítulo 1, con referencia a las descripciones mecanicistas y finalistas del mundo.

contrae según cuánto se comunique, le corresponde un mundo que tiene exactamente las mismas características de esa sociedad: un mundo que se expande o se contrae según lo que acontece. Las sociedades más antiguas estaban organizadas jerárquicamente y de acuerdo a la distinción centro/periferia. A esto correspondía un orden del mundo que preveía un orden de rangos (una *series rerum*) y un centro. La forma de diferenciación de la sociedad moderna obliga a abandonar estos principios estructurales y correspondientemente esta sociedad asume un mundo heterárquico y acéntrico. Su mundo es el correlato del entrelazamiento de las operaciones y desde cada operación es igualmente accesible. Las sociedades más antiguas —sustentadas en la forma de su diferenciación— preveían la inclusión estable de los seres humanos en determinadas posiciones sociales; por eso debían concebir el mundo como totalidad de las cosas. Como consecuencia de su diferenciación funcional, la sociedad moderna ha tenido que abandonar ese principio de inclusión. El individualismo moderno y, sobre todo, la temática de la libertad del siglo XIX dieron los motivos para que se formara una idea de la sociedad del mundo.²¹³ Pero independientemente de ello, la diferenciación por funciones produce efectos sobre el concepto de mundo. La sociedad moderna regula su propia expansión, el mundo moderno también. La sociedad moderna puede cambiarse a sí misma, por eso se expone continuamente a la autocrítica: es un orden autosustitutivo —como también lo es el mundo moderno, que sólo puede cambiarse a sí mismo en el mundo. Para esto la semántica de modernidad/modernización es uno de los indicadores más decisivos —no como tesis de convergencia, sino precisamente porque permite representar a las regiones de la sociedad del mundo como más o menos modernizadas (desarrolladas) y

²¹³ Por eso Hegel habla de “historia del mundo” en un sentido muy determinado. Sobre esto véase en particular Joachim Ritter, “Hegel und die Französische Revolution”, en *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, 1969, pp. 183-255. Con la inducción de consideraciones relativas al problema de la colonización, se dice: “La sociedad industrial burguesa está para Hegel finalmente determinada por su propia ley a convertirse en la sociedad del mundo; *la relación de la libertad con la humanidad y con el hombre en cuanto género —la cual es decisiva para la relación de la revolución política con la historia del mundo— está fundada en esta universalidad potencial de la sociedad burguesa* (p. 222)”. La reflexión conforme a la cual debería inferirse la sociedad del mundo a partir de la individualidad de los seres humanos, ya se encuentra en John Locke, *Two Treatises of Civil Government* II par. 128, citado según la edición de la Everyman’s Library, Londres, 1953, p. 181: “... he and all the rest of mankind are one community, make up one society distinct from all other creatures, and were it not for the corruption and viciousness of degenerate men, there would be no need of any other, no necessity that men should separate from this great and natural community and associate into lesser combinations”.

hacer de esa distinción una descripción total con referencias variables. Nada deja de ser moderno o es menos moderno. Y si la sociedad está constituida por la totalidad de todas las comunicaciones, el resto del mundo está condenado a permanecer sin palabra. Se retira al silencio; aunque ni siquiera éste es un concepto adecuado porque sólo puede permanecer en silencio quien puede comunicar.

Y entonces, ¿qué pasa con Dios? Paralelamente al desarrollo de la sociedad hay un continuo debilitamiento de la figura “comunicación a través o con Dios”. Hoy, en efecto, la comunicación de Dios se presenta tan sólo como un hecho histórico que con base en los textos puede comprenderse como revelación verificada de una vez por todas. Es cosa que sólo puede intuirse si la religión con esta figura no renuncia también a su capacidad de adaptarse —sin ver por otra parte la posibilidad de pedirle a Dios que haga un comentario sobre la modernidad.

No obstante las infinitas y universales conexiones que existen en el sistema de la sociedad moderna, la sociología opone resistencia enérgica cuando se trata de reconocer a este sistema global como sociedad. De la misma manera que en el uso lingüístico cotidiano, también en la sociología suele hablarse de sociedad italiana, sociedad española, etcétera; por más que en una teoría, por motivos metodológicos, no debería haber lugar para nombres como Italia o España. Por eso Parsons inicialmente eligió como título de su libro la formulación *The System of Modern Societies*.²¹⁴ Immanuel Wallerstein, si bien habla de *world system*, se refiere con eso a un sistema de interacción entre diversas sociedades regionales —aunque únicamente para la modernidad.²¹⁵ Y en particular, los autores que en el ámbito de la teoría de la sociedad atribuyen un papel central al Estado moderno (¿por qué?), rechazan precisamente por este motivo el reconocer al sistema global como sociedad.²¹⁶ El

²¹⁴ Véase Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N. J., 1971.

²¹⁵ Lo específico del sistema del mundo moderno es entonces únicamente la posibilidad ilimitada de acumulación de capital. Véase Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System vol. III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840*, San Diego, 1989; así como “The Evolution of the Modern World-System”, en *Protosociologie* 7 (1995), pp. 4-10. También Christopher Chase-Dunn define un sistema del mundo dentro de esta tradición como “intersocietal and transsocietal relations” (véase su *Global Formation: Structures of the World-Economy*, Oxford, 1989, p. 1), pero en el índice no se registra el concepto de sociedad. Véase también Christopher Chase-Dunn y Thomas D. Hall, “The Historical Evolution of World-Systems: Iterations and Transformations”, en *Protosociologie* 7 (1995), pp. 23-34.

²¹⁶ Por ejemplo, Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*; Cambridge, 1985; y *The Consequences of Modernity*, Stanford Cal., 1990, pp. 12ss.

fenómeno de la sociedad moderna se muestra en la figura de la *response to globalities*.²¹⁷ Anteriormente nosotros habíamos caracterizado esta fijación como un obstáculo del conocimiento que en la actualidad bloquea la teoría de la sociedad. También los politólogos por lo general sólo hablan de ‘relaciones internacionales’ o ‘sistema internacional’;²¹⁸ se fijan entonces en primer plano en el Estado-nación, y cuando por salvedad hablan de sociedad del mundo lo hacen en el sentido de un sistema que está diferenciado por segmentos en Estados-nación y no por funciones en distintos sistemas funcionales.²¹⁹ Por otra parte sería difícil refutar el hecho de que cuando se habla de “Estado” (de

²¹⁷ Formulación que es tema de investigación de Roland Robertson *op. cit.* (1992). Véase también, Roland Robertson y Frank Lechner, “Modernization, Globalization and the Problem of Culture in World-Systems Theory”, en *Theory, Culture and Society* 11 (1985), pp. 105-118. Respecto a la “globalization” sin una teoría de la sociedad que lo fundamente, también véase Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*, Londres, 1990. Cf. además Anthony Giddens, *op. cit.* (1990), especialmente pp. 63ss. para “globalización”, entendida como una abstracción y una dilatación de los nexos en el tiempo y en el espacio. Donde sea que se hable de “globalización” parece que se entiende con eso un proceso que presupone que la sociedad del mundo todavía no existe. Explícitamente así en Margaret S. Archer, “Prólogo”, en Martin Albrow y Elizabeth King (eds.), *Globalization, Knowledge, and Society*, Londres, 1990, p. 1.

²¹⁸ Expresamente defiende por ejemplo Kurt Tudyka, “Weltgesellschaft —Unbegriff und Phantom”, en *Politische Vierteljahresschrift* 30 (1989), pp. 503-508, el concepto de “sistema internacional” frente al de sociedad del mundo que se está poniendo de moda. Pero las razones no pueden convencer. Hay que reconocer la falta de nitidez en el concepto de sociedad mundial, ya que carecemos todavía de una teoría suficiente de la sociedad. Pero el concepto de sistema internacional es aun mucho menos claro, porque ni se sabe con exactitud qué es una nación, ni se nos demuestra de qué manera lo “ínter” pueda ser sistema. Entonces sería más útil hablar de un “sistema de Estados” (así en Klaus Faupel, “Ein analytischer Begriff der Entspannung: Grosse Politik, Machtpolitik und das Ende des Ost-West-Konflikts”, en *Zeitschrift für Politik* 38 (1991), pp. 140-165). De esta manera queda claro que sólo puede tratarse del sistema político de la sociedad mundial. Y de facto: la “distensión” no se encuentra como contexto de la sociedad del mundo, sino como contexto de su sistema político, si es que tal contexto se encuentra. Digno de notar finalmente el concepto de “transnational society” en Gerhart Niemeyer, *Law Without Force: The Function of Politics in International Law*, Princeton, 1941; aunque esta sociedad luego se concibe sólo como red (*Netzwerk*) de intereses particulares.

²¹⁹ Véase, por ejemplo, John W. Burton, *World Society*, Cambridge, Engl., 1972, sobre todo p. 19: “But the study of world society is not confined to relations among states or state authorities. There are important religious, language, scientific, commercial, and other relations in addition to a variety of formal, non-governmental institutions that are world-wide.” Pero el estar orientado hacia un esquema de diferenciación referido a naciones y la formulación del nexo de esta sociedad del mundo mediante el concepto desteñido de “relations” impiden al autor seguir esta idea de modo satisfactorio.

escuelas, etcétera) esto se encuentra prescrito por la ‘cultura’ moderna mundial —a pesar de todas las particularidades regionales y a pesar de las diferencias en las tendencias ideológicas de la política.²²⁰

Cuando se pregunta por las razones de este seguir asidos a un concepto de sociedad regional, la respuesta suele aludir a las grandes diferencias que hay en el grado de desarrollo de las distintas regiones del globo terrestre. Es un hecho que esto no puede refutarse y tampoco viene al caso reducir su importancia. Pero con una mirada más precisa se advierte que aquí la sociología es presa de un artefacto de su metodología comparativa. Cuando se compara *regionalmente*, es comprensible que aparezcan diferencias regionales —incluyendo diferencias que con el tiempo se acentúan. Sin embargo, comparando *históricamente*, aparecen tendencias coincidentes: por ejemplo, en todo el mundo y en todos los estratos sociales la disolución de las economías familiares, o en el manejo de la vida la dependencia mundialmente presente de la técnica, y mundialmente también los desarrollos demográficos poco equilibrados— cosa que no sucedía en estas dimensiones en épocas anteriores. Además, la diferencia por funciones de la sociedad tiene un respaldo tan fuerte en la sociedad del mundo que no puede boicotarse regionalmente ni siquiera con el empleo de medidas políticas y organizativas extremas; enseñanza que ha dejado sobre todo el derrumbe del imperio soviético.²²¹

Según sea el trazo de la perspectiva comparativa puede enfocarse la divergencia o la similitud del desarrollo regional. Metodológicamente no es posible disolver esta discrepancia —la cual, como es sabido, se reproduce al elegir la perspectiva comparativa. Justo por eso hay que buscar una teoría que sea compatible con esas diferencias y las pueda interpretar. Dicha teoría no afirma que esas diferencias irán paulatinamente desapareciendo —tesis de la convergencia—, ya que para ello no hay puntos de apoyo.²²² Por otra parte, el

²²⁰ Véase para esto George Thomas *et al.*, *Institutional Structure: Constituting State, Society, and the Individual*, Newbury Park, Cal., 1987; y allí especialmente John W. Meyer, “The World Polity and the Authority of the Nation-State”, aunque con un concepto de sociedad no esclarecido.

²²¹ Para eso véase Nicolas Hayoz, *L'étreinte soviétique: Aspects sociologiques de l'effondrement programmé de l'URSS*, Ginebra, 1997.

²²² También en tiempos pasados —partiendo de Europa— se había entendido la esperanza de una sociedad del mundo como esperanza de igualdad de condiciones de vida y de grado de civilización. “El *equilibrio* perturbado de las propias fuerzas hace infeliz al hombre particular, la *desigualdad* de los ciudadanos, la *desigualdad* de los pueblos hace miserable a la tierra”, dice Jean Paul en el ‘Hesperus’. Y sigue: “Un equilibrio eterno de Europa supone un equilibrio en los otros cuatro continentes, equilibrio que se le puede prometer a nuestro globo, descontando pequeñas cantidades. En el futuro no se descubrirá a ningún salvaje como tampoco a ninguna isla. Un pueblo tiene que sacar al otro de su

supuesto de una sociedad del mundo no se contradice con esto. El argumento de la desigualdad no es un *argumento en contra*, sino a favor de la sociedad del mundo. El interés por el desarrollo, como el interés por conservar las múltiples circunstancias culturales de las distintas regiones, es ya en sí mismo un interés formado a través de la sociedad; hecho que se impone como especialmente evidente cuando se piensa en la paradoja típicamente moderna que consiste en la aspiración simultánea por la transformación y por la conservación. Volviendo al concepto de forma de Spencer Brown, puede decirse que el desarrollo es una forma de la cual una parte (según el modo actual de comprender las cosas) radica en la industrialización y la otra en el subdesarrollo.

Precisamente el distinto grado de desarrollo presente en las distintas regiones del globo terráqueo exige una explicación surgida de la teoría de la sociedad —que no puede contentarse con reactivar el modelo (que ya tiene un milenio) de la multiplicidad de los pueblos; exige, pues, como punto de partida la unidad del sistema sociedad que origina tales diferencias. Si se compara a la sociedad moderna con sociedades tradicionales se aprecia, por ejemplo, una tendencia mundial que consiste en transferir los procesos de educación y de formación profesional a las escuelas y a las universidades, y de utilizar dichas instituciones como lugares claves para hacer carrera y para abrir las oportunidades de vida.²²³ Pero precisamente esta nueva movilidad ocasiona en las diferencias regionales efectos que aumentan la desigualdad.²²⁴ En todas partes se toma hoy a los museos (o al saber pasado por los museos) como el contexto en el cual el nuevo arte ha de imponerse como nuevo. Pero al mismo tiempo la idea del museo universal fracasa y los contextos que permiten descubrir algo nuevo —funcionalmente equivalente— surgen siempre otra vez en variantes múltiples y regionales. Sólo la estructura obra-artística/contexto se ha impuesto en la sociedad del mundo, pero es precisamente ella la que ahora hace posible

edad ingrata. Una cultura más equitativa cerrará los contratos comerciales con ventajas más equitativas.” Citado según Jean Paul, *Werke*, tomo I, Norbert Miller (ed.), Munich, 1960, pp. 871-872.

²²³ Véase para esto Jean Paul Francisco O. Ramírez y John Boli, “Global Patterns of Educational Institutionalization”, en George Thomas *et al.*, *op. cit.* (1987), pp. 150-172; John W. Meyer *et al.*, *School Knowledge for the Masses: World Models and National Primary Curricular Categories in the Twentieth Century*, Washington, 1992. Asimismo, consultando los manuales de países en desarrollo uno se encuentra en un ámbito bastante familiar con respecto a la organización y planificación del sistema escolar y universitario (por ejemplo, Vicente Sarubbi Zaldívar, *Un sistema de educación para el Paraguay democrático*, sin datos de referencia — posiblemente Asunción, 1995).

²²⁴ Desde la perspectiva de la investigación comparativa de la educación, véase Jürgen K. Schriewer, *Welt-System und Interrelations-Gefüge: Die Internationalisierung der Pädagogik als Problem vergleichender Erziehungswissenschaft*, Berlín, 1994.

también la diferenciación de los contextos y la que ofrece a las diversas innovaciones formas diversas de expresarse. Está claro que las distintas regiones participan en muy distinta medida de las ventajas y desventajas que surgen de la diferenciación funcional y, en cuanto prevalecen las desventajas, parece que los sistemas de funciones que ya se han diferenciado (por ejemplo, la política y la economía), se ocasionan impedimentos recíprocos. Pero esto no justifica asumir como punto de partida diversas sociedades regionales, porque son precisamente la lógica de la diferenciación funcional y la confrontación no con otras sociedades sino con las ventajas que se derivan de la plena realización de la diferenciación por funciones, las que hacen resaltar estos problemas.

Mirando de reojo a la metodología de las comparaciones funcionales, también puede argumentarse de manera convincente por qué debe partirse del sistema de sociedad mundial. Cuando se parte de las sociedades regionales no se llega más allá de la enumeración y el registro de las particularidades, de la comprobación de las diferentes tradiciones culturales, de las idiosincrasias, de la geografía, de la base de sus materias primas, de su situación demográfica, etcétera. Entonces, en virtud de estas categorías más bien descriptivas, los países se comparan. De modo diferente, partiendo de la sociedad mundial y su diferenciación por funciones se ofrecen puntos de referencia a los problemas con los cuales se ven confrontadas las diversas regiones. De esta manera puede verse mejor y, sobre todo, explicarse mejor por qué ciertos datos regionales hacen la diferencia y por qué diferencias existentes se acrecientan o disminuyen según la manera en que se encuentran entrelazadas circularmente con las condiciones de la sociedad del mundo. Esto seguramente no habrá de llevar a hacer atribuciones causales, que ya desde hace tiempo en la teoría de sistemas se consideran rebasadas.²²⁵ Pero sí podrá llegarse a una mejor comprensión de las causalidades sorprendidas (sin pronóstico, no lineales) como son las “estructuras disipativas”, los “efectos amplificadores de las desviaciones”, la desaparición de distinciones que en un principio eran importantes o al revés: efectos considerables a partir de diferencias mínimas y no por último —entre otras— el factor fortuito de las ‘policies’ regionales. Es evidente que el procedimiento para llegar a comparar problemas puede hacerse recurriendo a la abstracción —la teoría de sistemas se ha señalado precisamente en esto. Sin embargo, para la investigación de un sistema tan complejo como es el de la sociedad moderna, trabajar en el plano del nivel total con conceptos (empíricamente saturados) que señalan problemas, trae ventajas considerables. Por ejemplo, la pregunta de cómo la maquinaria central del Estado moderno puede introducirse en regiones divididas religiosa o tribalmente; o la pregunta

²²⁵ Véase tan sólo Edgar Morin, *La Méthode*, tomo I, París, 1977, pp. 269s., y otras.

de cómo es posible —bajo condiciones económicas mundiales— mantener las plazas de trabajo en regiones que cuentan con altas expectativas de consumo y salarios; o la pregunta de cuáles son las instituciones del sistema ciencia que promueven la internacionalización de los temas de investigación cuando no hay instituciones globales de investigación.²²⁶

Conforme a la perspectiva abierta por esta conceptualización y por este método comparativo aparece como alegato de un pensamiento superado el que —continuando con argumentaciones sustentadas en la teoría de las diferencias específicas— se considere la “semejanza” existente en las condiciones de vida de cada país como postulado para su agregación en una sociedad. Esto tendría sentido sólo si ‘la naturaleza de la cosa’ ofreciera los criterios correspondientes y que la conceptualización lo impusiera. Pero en la actualidad este presupuesto ya no lo acepta nadie; entonces hay que sacar también las consecuencias para la teoría. La modernidad de la sociedad no reside en sus características, sino en sus formas; esto significa: en las distinciones que usa para dirigir sus operaciones comunicativas. Conceptos-de-ansiedad típicamente modernos como el de desarrollo y el de cultura concentran la atención en distinciones muy específicas —y nosotros en razón de la teoría de la observación diríamos: sin ver que no se ve lo que de esa manera no puede verse. Ya no causa sorpresa que de esta manera se fuerzen determinadas diferencias y otras permanezcan invisibles. En el plano de la distinción de distinciones (de la observación de observaciones) el proceso sigue siendo contingente. Cada sociedad se oculta a sí misma sus contingencias, y la sociedad moderna encubre —con poca seguridad en sí misma porque tiene poca tradición— las contingencias del desarrollo y de la cultura. En lugar de esto se observa y se preocupa en el contexto de distinciones en cada paso preferidas.

En la sociedad premoderna los contactos interregionales de largo alcance son asunto de unas cuantas familias —ya sea de la nobleza o de algunas grandes casas comerciales. El comercio transporta sobre todo ‘bienes de prestigio’ que hacen ver y refuerzan la diferenciación local por estratos. Así, el contacto exterior de las sociedades regionales se sujeta a su diferenciación interna —consistente primero en la diferenciación por segmentos de las economías familiares y luego en su subdivisión de acuerdo a distinciones como la de ciudad/campo o la de los oficios. Esto lleva a distinguir a ciertas economías familiares para que

²²⁶ Para eso véase Rudolf Stichweh, “Science in the System of World Society”, en *Social Science Information* 35 (1996), pp. 327-340. De acuerdo con los resultados de Stichweh son ante todo las áreas de investigación y los contactos externos de algunos investigadores no particularmente favorecidos por las organizaciones domésticas los que aquí surten efecto.

realicen los contactos que cruzan las fronteras. En la sociedad actual, la interregionalidad se sustenta en la operación (o cooperación) de organizaciones —sobre todo de la economía, los medios de masas, la política, la ciencia, el tráfico, el transporte. La economía está entrelazada mundialmente no sólo por sus mercados (de finanzas, de materias primas, de productos y, de manera creciente, de mercados de trabajo), sino también porque forma organizaciones que actuando precisamente como organizaciones tratan de sacar ventaja de las diferencias que encuentran.²²⁷ Hasta el turismo de masas está organizado. A primera vista parecería que los intelectuales constituyen una excepción, pero ¿qué serían y quién conocería sus nombres si no fuera por los medios de masas? Las organizaciones son también sistemas sociales diferenciados (volveremos sobre esto más adelante), pero por su propia dinámica se interponen a los sistemas funcionales de la sociedad. Su evolución obedece a la necesidad de tomar decisiones y a la necesidad de comunicar decisiones para fijar los puntos de partida de siguientes decisiones. Se colocan entre la sociedad-y-sus-sistemas funcionales, por un lado, y la interacción-entre-presentes, por otro. Y en todos los sectores de la sociedad hacen inevitable un eje de alcance mundial. Pero como esto sucede *en* la sociedad y no *contra* la sociedad, es casi imposible sostener todavía un concepto regional de sociedad.

Aun si con las condiciones modernas no pueden existir las sociedades regionales, podría seguirse pensando que puede hablarse de diferenciación regional en el sistema de la sociedad del mundo; como si la sociedad se dividiera en subsociedades. Pero esto tampoco resiste una reflexión más precisa. Una diferenciación que fuera esencialmente regional entraría en contradicción con el primado moderno de la diferenciación por funciones. Fracasaría porque es imposible vincular todos los sistemas encargados de una función con límites unitarios espaciales —límites que tendrían validez para todos los sistemas. Sólo el sistema político y con él el sistema del derecho de la sociedad moderna son diferenciables regionalmente bajo la forma de Estados. Todos los demás sistemas funcionales operan independientemente de límites espaciales. Precisamente la univocidad de las fronteras espaciales deja en claro que éstas no se respetan ni por las verdades, ni por las enfermedades, ni por la educación, ni por la televisión, ni por el dinero (si se considera la necesidad de crédito), ni por el amor. En otras palabras, el fenómeno entero del sistema omniabarcador sociedad no puede repetirse dentro de límites espaciales —así como un microcosmos en el macrocosmos. El significado de los límites espaciales reside en

²²⁷ Un tema muy discutido hoy día. Véase tan solo Hans-Christoph Froehling y Andreas Martin Rauch, “Die Rolle Multinationaler Konzerne in der Weltwirtschaft”, en *Zeitschrift für Politik* 42 (1995), pp. 297-315.

las interdependencias que existen entre el sistema político y el sistema del derecho, por un lado, y los demás sistemas encargados de una función por otro. Las diferencias regionales actúan sobre la economía a través de los efectos provocados por la diversidad de divisas y por los sistemas bancarios; actúan sobre la educación y la regulación de las profesiones por los efectos provocados a través de los certificados escolares. Estas diversidades pueden comprenderse muy bien en el contexto de una sociedad del mundo —y pueden reforzarse o debilitarse por la política. Pero sería imposible reconocer la especificidad de cada una si, en cuanto diversidades, quedaran referidas a sociedades regionales o a una diferenciación regional del sistema sociedad.

Únicamente partiendo del supuesto de un sistema de la sociedad mundialmente unitario puede explicarse que también hoy día (y mucho más que en los tiempos de las sociedades tribales arcaicas) se dan diferencias regionales —las cuales no adoptan la forma de la diferenciación de los sistemas. Se explican por las diferencias de participación y de reacción ante las estructuras dominantes del sistema de la sociedad mundial. De región a región esto tiene repercusiones muy diversas, por lo mismo no puede tratarse aquí a detalle. Aun así es posible mencionar por lo menos algunos puntos generales en calidad de perspectivas de investigación:

1. En la medida en que progresa la modernización en el sentido de diversificación de las necesidades, las regiones se vuelven dependientes del sistema económico global, es decir, de la producción y las ventas, del trabajo y los créditos.
2. Bajo el régimen de los sistemas encargados de una función, las formas racionales de elegir desencadenan justamente efectos amplificadores —y no niveladores— de las desviaciones. Quien cuenta con dinero e ingresos tanto más fácilmente consigue créditos. Pequeñas diferencias de rendimientos al principio de la educación escolar se refuerzan en el transcurso de la formación profesional sucesiva. Quien no trabaja en los centros de investigación científica con las facilidades de información actual, pierde el enlace y puede en el mejor de los casos enterarse con retraso considerable de lo que se ha trabajado en otros lugares. Los premios Nobel demuestran en materia científica una distribución marcadamente regional. La consecuencia es un patrón de centro/periferia que sin embargo no es estable y que puede cambiar su punto de gravedad.²²⁸

²²⁸ Especialmente al respecto Edward Tiryakian, “The Changing Centers of Modernity”, en Erik Cohen *et al.* (eds.), *Comparative Social Dynamics: Essays in Honor of S. N. Eisenstadt*, Boulder Col., 1985, pp. 121-147.

El invento —o mejor dicho, la reconstrucción— de la tradición propia es a su vez un fenómeno de la sociedad mundial en reacción a las posibilidades modernas de comparación.²²⁹

3. Ha debido renunciarse a contrastar tajantemente las sociedades tradicionales con las modernas. Hay condiciones diversas bajo las cuales estructuras tradicionales producen efectos favorables de transición a la sociedad moderna. La sociedad del mundo, por decirlo así, selecciona lo que le es de provecho en la tradición; en el ámbito, por ejemplo, de la estratificación, de la organización, de la motivación al trabajo o de la religión.²³⁰ Por eso ya casi no se encuentran formas de vida autóctonas, aunque sí condiciones estructurales que tienen su explicación en los efectos diferenciados que resultan del choque entre condiciones estructurales (y operacionales) de la sociedad/mundo y condiciones únicas regionales de tipo geográfico y cultural.
4. La adaptación al estado de desarrollo de la sociedad del mundo mediante una industrialización políticamente forzada y la urbanización que eso incluye, conduce a la disolución de las viejas estructuras estratificadas que se basaban en la propiedad de la tierra. Del mismo modo, en todo el mundo, las economías familiares formadas por pequeñas empresas tanto del sector agropecuario como del artesanal se disuelven en dinero y en individuos móviles. Se reemplazan (¿temporalmente?) por una aguda diferencia de inclusión/exclusión con el empobrecimiento correspondiente de grandes sectores de la población. El Estado se convierte en mecanismo que perpetúa esta diferencia, sobre todo en el caso de una política de desarrollo que se aísla nacionalmente frente a la economía mundial.²³¹
5. Esta diferencia de inclusión/exclusión tiene efectos agravantes porque por un lado se desencadena por la diferenciación funcional de la sociedad del mundo y por otro dificulta (si no es que impide) la creación regional de condiciones para la diferenciación funcional. Impide el desarrollo de mercados regionales lo suficientemente extensos y diferenciados

²²⁹ Cf. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.

²³⁰ Extensas discusiones al respecto empiezan en los años 60, y el Japón es uno de los ejemplos más socorridos. Véase Reinhard Bendix, "Tradition and Modernity Reconsidered", en *Comparative Studies in Society and History* 9 (1967), pp. 292-346; Joseph R. Gusfield, "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", en *The American Journal of Sociology* 72 (1967), pp. 351-362; S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*, Nueva York, 1973.

²³¹ Véase con más detalle adelante, capítulo 4, XII.

como requisito de la producción en masa orientada al mercado, y con ello hace a los países periféricos a tal grado dependientes de la exportación, que expone a sus economías a fluctuaciones considerables. Además lleva a grandes sectores de la población a no quedar incluidos en el sistema del derecho, de tal suerte que el código legal/ilegal del sistema jurídico no pueda imponerse o sólo lo haga de forma muy limitada. Como consecuencia no puede estarse seguro de que los programas del derecho (las leyes e incluso las Constituciones) regulen de facto el ordenamiento de los hechos mediante la codificación legal/ilegal —aunque eso naturalmente sucede a cierta escala, sucede precisamente según la medida de la inclusión/exclusión.²³² Las dos cosas juntas significan que se dispone de derecho político y de dinero sólo en forma reducida (y muchas veces ‘corrupta’) como medios creativos. Correspondientemente se vuelve difícil prepararse —en el sistema educativo escolar y universitario— para las realidades de la vida; lo que se aprende queda en abstracto y se legitima a través de modelos extranjeros. Lo cual remite a la hora de reclutar para hacer carrera a mecanismos de carácter social o a los contactos personales. En la mirada tradicional de los sociólogos todo esto se sigue explicando mediante la estratificación; pero la estratificación sería un principio del orden social, mientras que la escisión de la sociedad en inclusión/exclusión —en tanto es más que un puro estado de transición de la política de desarrollo— puede desencadenar turbulencias de dimensiones totalmente incomparables a aquellos simples esfuerzos de superación, nivelación o redistribución.

6. Las desigualdades en la participación y el grado de dependencia de la modernización de la sociedad del mundo favorecen tendencias aparentemente anacrónicas sobre todo en el ámbito de la religión y de los movimientos étnicos que se desarrollan en los Estados-nación. El *universalismo* de los sistemas funcionales que operan en la sociedad del mundo lejos de excluir los particularismos los estimula. De esta manera la facilidad con la que la sociedad cambia estructuras se compensa con lazos más bien arraigados —o por lo menos más fuertes en su capacidad de delimitar.

²³² Véase, por ejemplo, Volkmar Gessner, *Recht und Konflikt: Eine soziologische Untersuchung privatrechtlicher Konflikte in Mexiko*, Tübingen, 1976; —en castellano: *Los conflictos sociales y la administración de justicia en México*, Traducción de Renate Marsiske, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984— Marcelo Da Costa Pinto Neves, *Verfassung und positives Recht in der peripheren Moderne: Eine theoretische Betrachtung und eine Darstellung des Falles Brasiliens*, Berlín, 1992; del mismo autor, *A Constitucionalização Simbólica*, São Paulo, 1994.

7. Seguramente como antes sigue habiendo, en el plano de la interacción, problemas de comunicación intercultural, malentendidos y dificultades de entendimiento idiomáticos. Pero esto no tiene nada que ver con el surgimiento de una sociedad del mundo,²³³ sino más bien es lo que se esperaría en todo contacto intercultural. Podría ser una hipótesis que podría confirmarse que la multiplicidad de culturas junto con la variedad de sus etnocentrismos debe tomarse hoy día como algo conocido; por lo mismo, los problemas de entendimiento mutuo se atribuirán de modo menos etnocentrista a los extranjeros que lo que ocurría antes.

Estos argumentos para una sociedad del mundo pueden apuntalarse con estudios empíricos. Lo que falta hasta el día de hoy es una teoría que sea capaz de volverlos a retomar y reelaborar. Aquella tan polémica idea de un sistema mundial capitalista elaborada por Immanuel Wallerstein²³⁴ parte de un primado de la economía capitalista y con ello subestima las aportaciones de otros sistemas funcionales, sobre todo las de la ciencia y las de la comunicación a través de los medios de masas. Esto no se corrige de manera suficiente cuando se contrapone —recurriendo a una distinción del siglo XIX, que en aquel entonces estuvo pensada en referencia a los estratos sociales— cultura a economía.²³⁵ Sólo cuando se ponen ante la vista, en conjunto, las muy diversas tendencias de globalización de los diferentes sistemas funcionales, se hace reconocible la dimensión del cambio frente a todas las sociedades tradicionales. En vista de fuentes tan heterogéneas de ‘globalización’ hace falta un concepto de sociedad unitario. El concepto de la teoría de sistemas según el cual la sociedad es un sistema social autopoietico operacionalmente clausurado que incluye en sí a todos los demás sistemas sociales —por tanto a toda comunicación—, intenta llenar esta laguna.

²³³ Una visión diferente en Horst Reimann (ed.), *Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft: Theorie und Pragmatik globaler Interaktion*, Opladen, 1992. Las aportaciones en este libro carecen de un concepto de sociedad y por eso no tienen la posibilidad de comprobar lo que podría haber cambiado por la globalización de la comunicación.

²³⁴ Cf. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, 1974; *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Engl., 1979; *The Politics of the World-Economy*, Cambridge, Engl., 1984.

²³⁵ Cf. Mike Featherstone, *op. cit.*; Roland Robertson, *op. cit.* (1992). Para un panorama general de esta discusión también Gianfranco Bottazzi, “Prospettive della globalizzazione: sistema-mondo e cultura globale”, en *Rassegna Italiana di Sociologia* 35 (1994), pp. 425-440.

XI. PRETENSIONES DE RACIONALIDAD

La tradición humanista europea le confirió al concepto (y por tanto, a las expectativas) de racionalidad una forma muy específica, al tiempo que ocultó la especificidad de esta forma mediante la obviedad de una tradición que no admitía otras posibilidades de pensamiento. Según la idea propia de esa tradición, la *ratio* pertenecía a la naturaleza del hombre. Como ser natural, al hombre se le determina distinguiéndolo del animal. De distinta manera a lo que sucede hoy día, se piensa que el concepto de naturaleza contiene un componente normativo. De esta manera, un concepto normativo de racionalidad se fundamenta sobre una comprensión normativa de la naturaleza. En el contexto aristotélico, la naturaleza se entiende como movimiento que se orienta hacia un fin (*télos*), aunque sin asegurar que dicho fin se alcance. Hasta avanzada la Edad Moderna se entendió, sobre todo por “Historia”, a diferencia de “Poesía”, una colección de hechos y experiencias que ilustra acerca de todo lo que puede fracasar. Traducido a nuestra conceptualización, el *télos* se desempeña como forma de dos lados; es decir, como estado de quietud (de satisfacción, de perfección) que puede alcanzarse o fracasar. El concepto opuesto al de perfección es el de corrupción. Ante el valor positivo del estado de la naturaleza se enfrenta un valor negativo (*stéresis*, *privatio*) que indica carencia, fracaso.

Desde el punto de vista de la sociología, no es ninguna casualidad que este concepto haya encontrado correspondencia precisa en las teorías de la nobleza de aquel tiempo y, sobre todo, en las teorías sobre la educación de la nobleza. Se es noble por nacer en una familia de vieja riqueza, y debe evitarse a toda costa la pérdida de la nobleza por causa de la deshonra. Pero de esta manera sólo se alcanza una nobleza imperfecta. La perfección —el *télos* de la nobleza— se consigue sólo en virtud de méritos particulares por medio de aquel *bene e virtuose vivere* —el cual se hace posible por la nobleza del nacimiento, sin quedar asegurado por ésta.²³⁶ Educación y guía moral para la conducción de la vida tienen como tarea apoyar al noble en el camino de su perfección racional y protegerlo de las tentaciones de la corrupción. Únicamente le está permitido invocar a sus antepasados una vez que se ha distinguido por sus propios méritos.

Con todos estos aspectos que se fueron refinando de muchos modos y elaborando para la enseñanza y la educación, para la ética y la retórica, el concepto de racionalidad de la naturaleza ofrece una tensión estable. En correspondencia, se supone un *continuum* de racionalidad que puede superar todas las diferencias, incluso la de actuar y suceder, la de ser y pensar. Mirando

²³⁶ Véase Annibale Romei, *Discorsi*, Ferrara, 1586, pp. 58ss.