

5. AUTODESCRIPCIONES

I. LA ACCESIBILIDAD DE LA SOCIEDAD

En el capítulo final se vuelve tema nuestro tema: la sociedad de la sociedad. Nuestro punto de partida es que ninguna sociedad es capaz de alcanzarse a sí misma mediante sus propias operaciones.¹ La sociedad no tiene dirección postal. Tampoco es una organización con la cual sea posible comunicarse. Esto parece ser un hecho incontestable desde el punto de vista empírico. Además, su explicación no comporta dificultades. Podemos apoyarnos en el análisis del médium del sentido, que cada vez que se utiliza comunicativamente reproduce nuevas posibilidades que cambian aquello admitido como sociedad. Otro acceso a la pregunta lo ofrecen las matemáticas de los sistemas autorreferenciales. Si el sistema de la sociedad no sólo produce la diferencia sistema/entorno, sino además se orienta por ella, tenemos aquí entonces el caso de una “re-entry” de la forma en la forma (de una distinción dentro de una distinción), que pone al sistema en un estado de “unresolvable indeterminacy”.² ‘Unresolvable’ quiere decir que las operaciones matemáticas normales de la aritmética y el álgebra ya no llevan a resultados inequívocos. El sistema —para ayudarse— requiere de números imaginarios o espacios imaginarios. En verdad éste no es argumento que para la teoría de la sociedad evidencie cosa alguna, pero la inalcanzabilidad comunicativa de la sociedad (es decir, el fracaso de aquellas operaciones que reproducen al sistema) consta empíricamente como certeza. Y *en su lugar* existen construcciones imaginarias de la unidad del sistema que posibilitan la comunicación en la sociedad —aunque no *con* ella sino *sobre* ella. A tales construcciones denominaremos “autodescripciones” del sistema de la sociedad.

¹ Esta formulación la tomo, aunque con un diseño un tanto diferente, de Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt, 1992.

² Véase George Spencer Brown, *Laws of Form*, reimpression de Nueva York, 1979, p. 57.

En la tradición de Occidente —la cual, aun en este libro, seguimos todavía sin reflexionar—, la idea de concebir la autodescripción como *cognición* queda a la mano. Esto presupone que sujeto-cognoscente y objeto-conocido pueden distinguirse y separarse, que la cognición se sujeta a determinadas reglas lo cual impide que las idiosincrasias y los prejuicios de los sujetos particulares tengan repercusiones, y que el objeto (en nuestro caso la sociedad) no cambie al someterse a un proceso de conocimiento. El conocimiento busca certeza intersubjetiva del lado del sujeto y presupone objetos estables.

Sabemos que la física por varias razones ha roto con estos supuestos. Para la sociología se plantea la pregunta de si el esquema sujeto/objeto no es a su vez producto de la manipulación del sentido por parte de la sociedad. De ser ése el caso, tendríamos que ver con un círculo: el esquema de cognición es aspecto del objeto que pretende explicarse con ayuda de ese esquema. Esto no debe conducir al desastre. Aunque especialmente para la teoría de la sociedad implica la pregunta de si —y en qué sentido— puede concebirse a sí misma como comunicación de un sujeto que conoce a un objeto. Con el concepto de construcción imaginaria (= autodescripción) hemos preparado un lugar hacia el cual sea posible desplazarse si se renuncia al esquema de cognición sujeto/objeto.

Se recomienda, sin embargo, cautela. El concepto de sujeto (que a su vez tiene objetos en sí y fuera de sí) se diseñó como modelo para el operar diario con la distinción autorreferencia/heterorreferencia —lo cual se acerca bastante a nuestro problema del *status* cognitivo de las autodescripciones.³ No obstante, ésa fue una solución de apuro (más adelante volveremos sobre ello) de una época que de todos modos no era capaz de movilizar recursos semánticos adecuados para una descripción de la sociedad moderna. En la medida en que la sociedad moderna trabaja sobre ese déficit y, a la vez, recurre a experiencias consigo misma, el sujeto pierde fuerza de convencimiento; se opaca finalmente como expresión alternativa sin peso propio para designar a seres humanos, a individuos, a personas. Esto no significa, sin embargo, que la semántica histórica de la subjetividad ya no tenga nada que decirnos; refleja por lo menos la diferencia sujeto/objeto dentro del sujeto. Debemos por eso hacer un rodeo por este difícil terreno (en una sección posterior ofrecemos un análisis desde la sociología del conocimiento)⁴ para averiguar si (y cuánto) dentro de la teoría del sujeto se había trabajado ya en la preparación de una teoría de la autodescripción de la sociedad.

³ Véase para eso y con referencia a Husserl: Niklas Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Viena, 1996.

⁴ Vid. más adelante XIII.

II. NI SUJETO NI OBJETO

Como sujeto no se designa una sustancia que con su puro ser soporta todo lo demás; sujeto es, más bien, la autorreferencia misma como fundamento del conocer y del actuar. Sin embargo, las experiencias efectuadas con esta figura de pensamiento no son tan alentadoras como para caer en la tentación de transferirlas sin más a la sociedad considerada como el verdadero sujeto —quizá con el título de espíritu o de intersubjetividad— para entonces imputarle todo lo que antes se atribuía a la conciencia del individuo. No es necesario ignorar los resultados de la filosofía del sujeto, pero sí hay que verlos como bancos de arena en donde el barco de la teoría de la sociedad no debería encallar. Una serie de resultados siguen siendo importantes y pueden retomarse. Entre ellos está el que la autorreferencia establecida en el nivel operativo (clásicamente: el pensar) se introduce en todos los procedimientos codificados —aun el de verdadero/falso; puesto que después puede confirmarse a sí misma, aun con resultados no verdaderos. Además de que se cancelan los procedimientos del código, se suprimen también los criterios que se necesitan para decidirse por uno o por otro de sus valores. Tanto las codificaciones como las formaciones de criterios son logros propios del modo de operar autorreferencial; son —como dirían los matemáticos— ‘valores propios’ de su operar recursivo. En referencia a la teoría de la conciencia puede hablarse entonces de una autoidentificación-sin-criterios del operar autorreferencial.⁵ Igual de notable es la versión *operativa* del concepto de reflexión, incluyendo que la operación en el momento de efectuarse no tiene ni la posibilidad ni depende de subordinarse a su tema, de reflexionarse a la vez a sí misma. La filosofía clásica del sujeto trató de aprisionar este problema todavía con el esquema sujeto/objeto y —como comenta irónicamente Jean Paul— confía en una operación sub-objetiva⁶ y fracasa con ello. Es cierto que Kant, en el difícil —o breve, en todo caso—, artículo “El esquematismo de los conceptos puros

⁵ Véase de Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, 1963; “Self-Reference and Self-Awareness”, en *The Journal of Philosophy* 65 (1968), pp. 555-567. Dieter Henrich se expresa explícitamente en contra de transferir del individuo a la sociedad estos y otros pensamientos referidos a las autorrelaciones —cf. “‘Identität’-Begriffe, Probleme, Grenzen”, en Odo Marquard y Karlheinz Stierle (eds.), *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, Munich, 1979, pp. 133-186 (178). Pero, ¿qué habla específicamente en contra de ello, si ha de hacerse respetando las diferencias sistémicas indiscutibles? Que el fenómeno de la autoidentificación sin criterios se haya descubierto históricamente primero en la conciencia no significa necesariamente que ese sea el único caso y que siga siéndolo.

⁶ En *Flegeljahre* (Erstes Bändchen 12) dice que “la actual filosofía del chiste consiste también en hacer aparecer sus ideas como algo sub-objetivo —cuando el chiste parecido

del entendimiento”,⁷ intenta resolver el problema de la relación entre mundo exterior y conocimiento, dentro del sujeto mismo, es decir, con ayuda de una “re-entry” de la distinción en sí misma: en el sujeto. Con ello se efectúa un desplazamiento notable del problema de la dimensión objetual (correspondencia) a la dimensión temporal. Kant subraya que, a pesar de la disparidad radical entre objeto y representación, debe darse una “similitud” en la correspondencia; y esta similitud no la concibe como reproducción de uno en la otra, sino en referencia al tiempo. Quiere decir que al sentido interior se le da la multiplicidad de objetos como una relación de tiempo y precisamente por eso la representación del objeto debe hacer uso de un ‘esquematismo’; este esquematismo no copia o retrata el objeto sino brinda un procedimiento (como, por ejemplo, el dibujo de un círculo) para construir el objeto —lo cual a su vez reclama tiempo. Esto debe ofrecer pistas para consideraciones siguientes, aunque en Kant mismo la solución reside totalmente en el ámbito de la subjetividad, es decir, en la relación del sentido interior con las representaciones del entendimiento —y no en la relación del sujeto con el mundo exterior. De modo que aun la conclusión de Schleiermacher en el sentido de que es necesaria una fundamentación externa (trascendente) de la unidad de esta diferencia parece razonable, independientemente de lo que se piense sobre la versión religiosa de esta salida. Tomando en consideración todo esto, habría que someter al concepto de sujeto —si además luego se presenta con pretensiones de exclusividad— a la pregunta: ¿de qué se distingue el sujeto mismo?, ¿del mundo?, ¿de objetos?, ¿de otros sujetos? O tan sólo ¿de sí mismo —del no-yo?

Si se concibe al sujeto (trascendental) de manera que sólo depende de sí mismo, el problema del estar-en-el-mundo se convierte en problema del estar-en-sí-mismo. Consecuentemente, el sujeto se vuelve irreflexivo con respecto a las distinciones primarias a las cuales debe la posibilidad de observar. Por lo menos, en este sentido ya no puede entonces reflexionar (aunque lo quiera) su propia inserción ya sea en el mundo o en la sociedad. Debe distinguir sus condiciones de posibilidad de observación de aquello que otros luego le atribuyen como ideología, como condicionamiento histórico, como “male bias”, etcétera. En este plano no puede entrar a la discusión porque no es capaz de reflexionar plenamente su propia contingencia. Le queda entonces tan sólo la posibilidad de presuponerse a sí mismo dogmáticamente.

Fuera de estas posibilidades discutidas académicamente, la forma-sujeto muestra aún un lado enteramente distinto en el cual se refleja también como

de la filosofía convierte al sujeto-yo en objeto y viceversa”; citado según Jean Paul, *Werke*, tomo II, Munich, 1959, p. 641.

⁷ *Crítica de la razón pura*, B 176ss.

paradójico. El sujeto aspira a la “autorrealización” y lo logra copiando modelos de individualidad que encuentra en la vida y sobre todo en la literatura.⁸ Opera conscientemente, pero para hacerlo necesita una base inconsciente que absorbe todo lo-que-no puede volverse consciente. Esta forma de dos lados reacciona al problema que nos ocupará bajo el concepto clave de autodescripción. A la autodescripción no le queda más que señalar algo y dejar otras cosas en lo no-señalado. En un solo trazo se legitima y se deslegitima a sí misma. Si bien eso puede advertirse no puede ‘suspenderse’ (*aufheben*); porque advertir es sólo posible de manera autológica: él mismo realiza la diferencia que advierte.

Aquí probablemente reside la razón oculta que luego también causa dificultades a las distinciones admitidas sobre el sujeto. Tratándose de operaciones cognitivas del observar y del describir, es de suponer que dentro de la tradición se acudirá a la distinción sujeto/objeto. Puede pedirse al sujeto que reflexione esta diferencia en sí mismo y que de esta manera la produzca —y se produzca. El sujeto se determina como sujeto a diferencia del objeto —y ésa es precisamente la manera en la cual produce la diferencia con el objeto. Sin embargo, el *status* del mundo permanece —de esta manera— indeterminado y sobre todo queda sin considerarse la diferencia entre un sujeto y otros sujetos. Ese sujeto no puede ni aparecer en el mundo —ya que eso significaría que el mundo se reflexiona a sí mismo—,⁹ ni puede ser un individuo que se distinga de otros individuos. Entonces, tampoco es capaz de participar en la comunicación;¹⁰ y mucho menos un sujeto puede ‘pensar lo mismo’ que otro cuando

⁸ Como demuestra Hans-Georg Pott resultan entonces textos de ficción (prototipo: *El Quijote*) que presentan la discrepancia entre la modalidad del sujeto y la literatura como algo irresoluble. El sujeto vive lo que ha leído y de esta manera se hace a sí mismo lectura (cf. *Literarische Bildung. Zur Geschichte der Individualität*, Munich, 1995).

⁹ Una noción que, partiendo de Wittgenstein, retoma George Spencer Brown en su ya multicitada obra *Laws of Form*, p. 105; y también Gotthard Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operations-fähigen Dialektik*, Hamburgo, 1976, pp. 382s. —el tomo I, por ejemplo.

¹⁰ Aunque aquí habría que reconocer que ni el propio Kant sigue la lógica de su concepción, sino que en cierta manera se deja seducir hasta la inconsecuencia por el mundo cotidiano. Al lado de la autorreflexión de los hechos de la conciencia existe también un segundo camino para probar las posibilidades de generalizar: esquivar lo comunicable que supuestamente puede efectuarse sólo mediante intentos de comunicación efectivos (y no mediante autoilusiones). En el párrafo 21 de la *Crítica del Juicio*, Kant habla de la “condición necesaria de la comunicabilidad general de nuestro conocimiento la cual debe presuponerse en toda lógica y en todo principio de conocimiento que no sea escéptico”. Parece que con el fin de asegurar la consistencia teórica, a Kant le basta la afirmación de que no se trata de una observación psicológica sino de un “efecto del libre juego de

se supone que se trata de un individuo, ya que sólo se puede ser individuo con base en la clausura operativa y en la autorreproducción de sus propias vivencias. Hoy día incluso se lee que el-ser-uno-mismo es ya institución de siempre.¹¹ Aunque sin individualidad el sujeto no sería otra cosa que la figura semántica —o “regla”— de la autorreflexión. Consecuentemente no sería más que la capacidad de distinguir, máxime cuando esta capacidad también implica autorreferencia.¹² Esta relación de implicación, por lo pronto circular, puede desplegarse enlazando a los dos conceptos contraconceptos diferentes para diferenciarlos. Se habla de autorreferencia a diferencia de heteroreferencia, de distinción a diferencia de designación. Con ello se hacen posibles formulaciones más ricas, por ejemplo, con la pregunta: qué puede un sistema autorreferencial distinguir y señalar (= observar) y cómo en el observar actualiza a la vez la auto y la hétero referencia, porque sólo de esta manera puede efectuar una observación como una operación propia, aunque no se dirija a sí mismo.

Lo que “subyace” es entonces el empleo de una distinción para diferenciar la auto y la hétero referencia —practicadas simultáneamente.¹³ El empleo de una distinción para designar uno (y no el otro) de sus lados es, con todo, siempre sólo una operación de destello momentáneo que desaparece en cuanto se efectúa. Lo cual sugiere la tendencia encontrada en el texto de Kant sobre el esquematismo para resolver así —en la dimensión de tiempo— el problema

nuestras capacidades cognoscitivas” (*vid.* párrafo 20) —cosa que luego se designará como sentido común (*sensus communis*, o sea *common sense*). ¡Filosofía en apuros!

¹¹ En Mary Douglas, *How Institutions Think*, Syracuse, N. Y., 1986, pp. 55ss. —aunque con un concepto de institución presupuesto sin clarificar (institución como “legitimized social grouping” —p. 46).

¹² “At least one distinction is involved in the presence of self-reference. The self appears, and an indication of that self can be seen as separate from the self. Any distinction involves the self-reference of ‘the one who distinguishes’. Therefore, self-reference and the idea of distinction are inseparable (hence conceptually identical)”, se lee como punto de partida de una serie de deducciones matemáticas en Louis H. Kauffman, “Self-reference and recursive forms”, en *Journal of Social and Biological Structures* 10 (1987), pp. 53-72 (53).

¹³ Con esto se llegaría también a una “deconstrucción” en el sentido de Derrida, es decir, a una deconstrucción de supuestos de asimetría, los cuales consideran al objeto tan sólo como “supplément” del sujeto —cuando en verdad el sujeto sin objeto (sin el otro lado de su forma) no podría ser sujeto, así como la filosofía sin escritura no sería filosofía. Véase para eso: “Le supplément de copule: La philosophie devant la linguistique”, en Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, 1972, pp. 209-246. Pero para nosotros la deconstrucción no es otra cosa que remitir a la unidad operativa de autorreferencia/distinción, lo cual a su vez tan sólo interesa como médium para un posible establecimiento de forma.

del conocimiento de un mundo que existe independiente de él. La garantía de realidad puede estar únicamente en la forma en la cual un sistema supera las diferencias de tiempo de sus propias operaciones —en simultaneidad con aquello que presupone como entorno. Pero si eso es lo que asegura la “similitud” kantiana entre el procedimiento de conocer y el mundo objetivo que construye, entonces ¿qué habla en contra de buscar otros sistemas empíricos con capacidad de autorreflexión?

El caso del sistema sociedad es un caso así.¹⁴ Además es —por lo menos bajo condiciones actuales— un caso sin otros sujetos; lo cual quiere decir, sin otras sociedades. Aquí en este caso no hay subjetividad y tampoco intersubjetividad, por tanto tampoco objetividad comprobada por intersubjetividad. Aunque sí existe la posibilidad operativa de la autoobservación o de la autodescripción. Hay —en la ejecución de estas operaciones— problemas de autología. La comunicación sobre la comunicación es, ella misma, una comunicación; el concepto de generalización se generaliza él mismo. Toda operación de este sistema produce —tal como también habría que conceder al sujeto— una diferencia de sistema/entorno.

Algunos de los problemas de la filosofía del sujeto —sobre todo el problema de la intersubjetividad— se resuelven de esta manera.¹⁵ A diferencia de lo que muchas veces se supone, el funcionamiento de las relaciones sociales (para nosotros: la *autopoiesis* de la sociedad) no depende de la “intersubjetividad” ni mucho menos del “consenso”.¹⁶ La intersubjetividad no se presupone de antemano ni puede producirse (lo cual presupondría que se puede comprobar si ha sido lograda o no). Lo que importa, *en lugar de ello*, es que la comunicación continúe —cualquiera que sea el acompañamiento ineludible de conciencia que para ello se necesita. En la comunicación nunca puede determinarse si los sistemas de conciencia están presentes “auténticamente”

¹⁴ En la discusión filosófica, este caso de autorreferencia/paradoja típicamente queda fuera de consideración. Véase por ejemplo Steven Bartlett (ed.), *Reflexivity: A Source-Book in Self-Reference*, Ámsterdam, 1992. Esto tiene que ver por un lado con los lazos tradicionales de la filosofía, pero también con una falta de cooperación por parte de la teoría de la sociedad.

¹⁵ En este sentido también hay que concederle a la reciente filosofía social a partir de Alfred Schütz el derecho de introducir la intersubjetividad simplemente como un hecho dado. Para la discusión actual que se ramifica sobre esta base véase Richard Grathoff y Bernhard Waldenfels (eds.), *Sozialität und Intersubjektivität: Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*, Munich, 1983. Sólo que con ello en el campo de la teoría no se gana gran cosa.

¹⁶ Véase desde otros puntos de partida (semióticos) también Dean MacCannell y Juliet F. MacCannell, *The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Culture*, Bloomington, Ind., 1982, pp. 94s.

o si tan sólo aportan lo necesario para la continuación. Ése es exactamente el resultado de los notables experimentos de Garfinkel.¹⁷ Se puede simplemente abandonar la premisa de “intersubjetividad” o todavía más, la del consenso.¹⁸ No se remite a un sujeto ni a un a priori social ni al “mundo de vida” —o a alguna otra cosa en el sentido de reducción a algo que debería estar siempre ya presupuesto como postulado de toda comunicación.

Una vez que esta pieza central se quiebra, otros problemas de la filosofía del sujeto se vuelven todavía más problemáticos. Mientras se parta de una multitud de sujetos no hay dificultad de imaginarse al observador del sujeto como observador externo —es decir, como otro sujeto. La teoría de la sociedad, no obstante, debe renunciar a la posibilidad de una observación externa adecuada.¹⁹ Aunque puede formalmente concederse que la sociedad se observa por los sistemas conscientes de los seres humanos particulares (o también por sus cuerpos, por sus sistemas inmunológicos, etcétera), sin embargo, estas observaciones resultan desalentadoramente inadecuadas en vista de la complejidad de la sociedad. Tenemos entonces un caso que la filosofía del sujeto no necesitó tomar en cuenta, el caso de que toda cognición se guía mediante autoobservación y autodescripción.²⁰ Se debe renunciar a una observación externa competente —aunque idiosincrásica. El sistema mismo debe lograr también la observación de su observar, la descripción de sus descripciones. Por eso no puede concebirse ni como sujeto ni como objeto en el sentido clásico de esta distinción.

Con la renuncia a la distinción sujeto/objeto evitamos también equiparar a la ligera “subjetivo” y “arbitrario”. En la realidad no existe lo arbitrario —en cierto modo atribuido al sujeto. Puede conservarse el concepto, pero sólo para designar la competencia limitada de observadores externos. Por eso podemos evitar atribuir funciones de control arbitrario a una subjetividad supuesta o correspondientemente a una intersubjetividad. Nos basta la descripción de condiciones sistémicas en el plano de la observación de primer y segundo

¹⁷ Véase Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J., 1967.

¹⁸ Prescindimos aquí completamente de la problemática más profunda con la cual Husserl había luchado con su rigor analítico acostumbrado, *i.e.*, la pregunta de si la idea de la intersubjetividad no contradice al concepto de sujeto.

¹⁹ Las consecuencias para la teoría del conocimiento se encuentran elaboradas en Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1990.

²⁰ Respecto a la importancia de la heteroobservación para encontrar la identidad del sujeto véase, tan sólo entre muchos, el apéndice sobre el problema “¿Cómo es posible la sociedad?”, en Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, citado según: *Obras*, tomo II, Frankfurt, 1992, pp. 42ss.

órdenes —con ello la “arbitrariedad” se convierte en un arreglo provisional de la descripción.

En el lugar del problema clásico de la intersubjetividad —la cual, en parte, se entiende por sí misma y, en parte, debe elaborarse— ahora aparece el hecho de que las autoobservaciones y las autodescripciones sociales se exponen a su vez a la observación y a la descripción —dado que sólo pueden ocurrir como comunicación. Esto lleva a una constante redescrición de las descripciones ya existentes y, con ello, a la permanente elaboración de perspectivas incongruentes. La autodescripción es en verdad uno y sólo un problema —aunque una vez devenido tema genera necesariamente varias soluciones. El sistema tiende a la “hipercomplejidad”, a una multitud de concepciones de su propia complejidad.²¹

Otro problema adicional puede perfilarse en la forma que debe emplear un observador para describir a un sistema como sistema, es decir, la distinción sistema/entorno. Cuando el observador utiliza esta distinción para dividir de manera correspondiente al mundo en el respectivo sistema de referencia y su entorno, él debe localizarse a sí mismo en el sistema o en el entorno de éste. En todo caso la observación misma entra en la forma que ella pone como base de la observación y tan sólo le queda elegir entre el lado interior y exterior de la forma. Las posibilidades entonces pueden todavía valorarse de manera distinta. Una descripción de la sociedad que quisiera, por ejemplo, describirse a sí misma como descripción externa tendría que decidirse a renunciar a la comunicación; aunque la consecuencia parece ser poco atractiva.

Cuando se llega a descripciones de las autoobservaciones y las autodescripciones societales hay que tomar en cuenta todo esto. El sistema que se describe a sí mismo se encuentra siempre únicamente en un lado de la diferencia que él mismo ha creado. Puede, pues, actualizar la diferencia únicamente señalando un lado y no el otro. Por eso debe lograr que la diferencia reingrese en uno de los lados de lo separado por ella. En términos de Spencer Brown²² debe efectuar una “re-entry” de la forma en la forma, de la distinción en lo por ella distinguido, de la diferencia sistema/entorno en el sistema. Y con ello el estado indeterminado del principio —el “unmarked space” de Spencer Brown— cambia a “espacio imaginario”, del cual puede cuando menos decirse que deja surgir autoobservaciones y *re-entries* —hacerse observables (!).

²¹ Véase para eso en el contexto de la teoría general de sistemas Lars Löfgren, “Complexity Descriptions of Systems: A Foundational Study”, en *International Journal of General Systems* 3 (1977), pp. 197-214, así como el subsiguiente estudio de Robert Rosen, “Complexity as a System Property”, pp. 227-232.

²² *Op. cit.*, pp. 56s, 6ss.

En tanto la teoría trascendental contaba con “functional prerequisites” para explicar los logros de la síntesis que subyacen a la capacidad de conocimiento del sujeto y con la acción como su condición de posibilidad, la matemática de la “re-entry” conduce a una indeterminación autoproducida, a una “unresolvable indeterminacy”²³ —con lo cual el sistema se certifica a sí mismo de lo insuficiente de sus propias operaciones.

Los humanistas suelen ante todo preguntar por el paradero del sujeto y señalan la importancia de esta figura de pensamiento. Aunque con el sujeto cae también el objeto —y eso posiblemente tenga consecuencias más graves. El objeto (en la comprensión moderna del concepto) había vivido sobre todo de la distinción sujeto/objeto. Visto desde el sujeto (de otro modo no se podría hablar de “visto”) era el otro lado de la distinción y, en cuanto forma, servía para atribuir identidad. Cualquier cosa que, en los múltiples individuos empíricamente diversos, se determine como “sujeto” —o, aun mejor: como su subjetividad— lleva huella tras huella hacia correlatos correspondientes de identidad en el entorno. La identidad de un objeto consiste en que a todos los sujetos que empleen su razón correctamente les parece ser lo mismo. Si se reemplaza el sujeto por el observador y se define a los observadores como sistemas que se producen a sí mismos mediante la práctica secuencial de su distinguir, entonces se suprime toda garantía de forma para los objetos. En cualquier afirmación de identidad se trata tan sólo de distinguir las distinciones que utiliza un observador. Se trata —dicho de otra manera— de repeticiones, de una práctica de condensación y confirmación —la cual siempre debe describirse en referencia a los sistemas que operativamente la efectúan; esto también es válido para aquel que describe estas descripciones y para sus “objetos”. Visto de esta manera, los objetos se constituyen únicamente en el marco de una observación de segundo orden.²⁴

Hay que reconocer que estas deliberaciones conducen a problemas difíciles de tipo lógico y técnico de teoría —sobre todo si se cae en la cuenta de que no pueden resolverse simplemente trasladando el análisis hacia un meta-nivel de naturaleza lógica o lingüística —Russell, Tarski; aunque problemas correspondientes se discuten en el entretanto también en las ciencias natura-

²³ *Ibid.*, p. 57.

²⁴ Lo cual por cierto no exige la consecuencia que deduce Ranulph Glanville: que los objetos sólo serían observables como autoobservadores (cf. *Objekte*, Berlín, 1988). Y aun en este caso quedaría la pregunta de si los objetos pueden observarse también de otra manera a como normalmente se hace —por ejemplo máquinas de vapor no como tales sino como monstruos que vomitan fuego, como trabajadores que se encargan de lo más pesado, como riesgos de explosión.

les y en las teorías de las máquinas²⁵ en forma tan general que no hay que dejarse desanimar por ello.²⁶ En la sociología en particular existen ideas muy parecidas de una manera un tanto más simplificada, es decir, no elaborada dentro de una teoría del conocimiento. Anthony Giddens, por ejemplo, muestra que todo actuar está atado reflexivamente a estructuras y contextos —entre ellos a un saber producido por el actuar. Se podría hablar también de una relación circular entre actuar y saber: “Sociological knowledge spirals in and out of the universe of social life, reconstructing both itself and that process as an integral part of that process”.²⁷ La consecuencia, entonces, es que en las ciencias sociales no hay acumulación de saber y que más saber no conduce —como en la teoría clásica del conocimiento— a más seguridad, sino a más inseguridad.²⁸ Las preguntas abstractas de un diseño autológico adecuado a esto no pueden por el momento contestarse de modo satisfactorio. Puede, sin embargo, contribuirse a algo de eso esclareciendo, en el caso del sistema sociedad, cómo es que funcionan aquí las autodescripciones —puesto que se presentan, entonces son posibles. Siempre es posible preguntar por las condiciones de su posibilidad.

III. AUTOOBSERVACIÓN Y AUTODESCRIPCIÓN

Ya en el nivel operativo el sistema de la sociedad se ve obligado a observar su comunicar y en este sentido a autoobservarse. Para eso, primero es suficiente observar su comunicar como acción, es decir, como si fuera un objeto determinado por sí mismo.²⁹ A partir de allí se desarrolla la distinción autorreferencia/heterorreferencia, con la cual el sistema reacciona al hecho de que

²⁵ Y en escritos populares. Véase tan sólo John P. Briggs y F. David Peat, *Looking Glass Universe: The Emerging Science of Wholeness*, s. l., 1985.

²⁶ Véase solamente Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside, Cal., 1981; Francisco J. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Nueva York, 1979; Fritz B. Simon, *Unterschiede, die Unterschiede machen Klinische Epistemologie: Grundlagen einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik*, Berlín, 1988; Lars Löfgren, “Towards System: From Computation to the Phenomenon of Language”, en Marc E. Carvallo (ed.), *Nature, Cognition, and System I: Current Systems-Scientific Research on Natural and Cognitive Systems*, Dordrecht, 1988, pp. 129-155; Niklas Luhmann *et al.*, *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?*, Munich, 1990.

²⁷ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Cal., 1990, pp. 15-16 (énfasis de Giddens).

²⁸ *Ibid.*, pp. 36ss.

²⁹ Para poner en claro esta diferencia: no es necesario tomarla como un momento dependiente de la distinción entre información y darla-a-conocer.

mediante su operar produce la propia forma, es decir, la diferencia sistema/entorno. El constante observar de la mano de la distinción autorreferencia/heterorreferencia condensa las referencias correspondientes y las densifica como la diferencia sistema/entorno. Esto posibilita una autoobservación de un nuevo género, *i.e.*, atribuir temas al sistema mismo, a diferencia de su entorno. El sistema refleja su propia unidad como punto de referencia para las observaciones, como perspectiva de orden del constante referir. Por eso se vuelve recomendable preparar textos que coordinen un gran número de tales autoobservaciones —siempre pasajeras y vinculadas a la situación. En la forma más simple, el sistema se confiere un nombre, una designación rígida e invariante que en razón de esa rigidez siempre se repite y se puede aplicar en innumerables situaciones distintas e imprevisibles. Sobre estos nombres propios pueden apoyarse luego las contraposiciones que oponen al sistema otro sistema para identificarlo en el contraste: griegos/bárbaros, cristianos/paganos o en un sentido más moderno —aunque renunciando a los nombres propios: civilizado/salvaje.³⁰ Esto permite —como lo muestran los ejemplos— un paulatino ir llenando los contrastes con designaciones estructurales como sería para el último caso, por ejemplo, la división del trabajo y, con ello, un enriquecimiento del contenido del texto con el cual el sistema se autodesigna. A tales textos, incluyendo nombres, los llamaremos autodescripciones.

Desde finales del siglo XVIII el concepto de *cultura* ocupa el lugar en donde las autodescripciones se reflexionan. Cultura en el sentido moderno siempre es la cultura reflexionada como cultura, *i.e.*, una descripción observada en el sistema. Esto está en armonía con la modificación (alrededor de 1800) del concepto de individualidad de-lo-indivisible hacia la autoobservación de la propia particularidad —con la exigencia de que los individuos deben “apropiarse” la cultura de manera individualmente adecuada (formación). La cultura puede entenderse del todo en el sentido de que la autodescripción en ningún caso excluye la descripción del mundo en el cual acontece, más bien la incluye precisamente mediante la distinción autorreferencia/heterorreferencia. Entonces cultura significa algo así como la forma expresiva, anclada en la sociedad, de una representación del mundo, la cual en otras sociedades puede tomar formas diferentes. Cultura —como se lee con frecuencia— es conducta aprendida.³¹ El concepto de cultura implica compara-

³⁰ Cf. Reinhart Koselleck, “Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe”, en *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979, pp. 211-259.

³¹ Por ejemplo en Alfred Kuhn, *The Logic of Social Systems: A Unified, Deductive, System-Based Approach to Social Science*, San Francisco, 1974, p. 154: “Culture is communicated learned patterns”. Por consecuencia puede entonces tratarse de aparatos de

ción de culturas y relativismo histórico —así como localización de la propia cultura dentro de este contexto. Transmite apariencia de “objetividad”, *i.e.*, transmite el supuesto de que todos los observadores de culturas —precisamente al reconocer la relatividad del objeto— deberían llegar a resultados concordantes. Aunque en el momento de su surgimiento, a finales del siglo XVIII, se da por obvio que la comparación de las culturas ha de tener su centro en Europa y la retrospectiva histórica su centro en la modernidad. Esta perspectiva entretanto se ha abandonado sin que ello signifique que se haya renunciado al concepto de cultura. El concepto sigue sin definirse o se ha definido de manera controvertida. Vive únicamente del hecho de que una propuesta de renunciar a él no tiene muchas expectativas de éxito mientras no se ofrezca un concepto de reemplazo. Los problemas específicos de las autorrelaciones y de las operaciones reflexivas se sustraen —por esta ambivalencia del concepto de cultura— al análisis. No se descubren sino se encubren;³² de ahí que en lo que se ofrece como “ciencia de la cultura” no hay progreso teórico sino únicamente fases de estimulación, de agotamiento y de un retomar el llamado de la cultura. Si el concepto de cultura pueda abandonarse es algo que sólo ha de decidirse cuando quede expuesta una teoría elaborada de la autodescripción societal.

Aun las autodescripciones son (y siguen siendo), en sentido estricto, observaciones. Recordemos: una observación señala algo al distinguirlo. Produce a la vez, con lo que señala, un ámbito no-marcado que no se aprehende (designa) de manera intencional o temática, aunque queda presupuesto como mundo-además-de. Separa la operación del observar (y con ello al observador) de aquello que es observado. El que esto también sea válido para las autodescripciones tiene consecuencias teóricas importantes. Por lo pronto: en la representación de la sociedad siempre está implicado también el mundo —en parte, con formas conocidas: por ejemplo, piedras, plantas, animales, dioses; en parte también, sin embargo, con propiedades desconocidas o bien con un postulado de orden ya no explicable del tipo *kósmos* o creación. El otro lado de la distinción sociedad posibilita las designaciones heterorreferenciales, pero nunca puede designarse *como unidad*. Hace posible cruzar la

televisión, orejas y narices perforadas, maldiciones, clavos, trato con mujeres y todo lo demás que resulta del reforzamiento de las divergencias y que únicamente de este modo puede explicarse en una cultura. Con tal concepto de cultura hay que distinguir entonces entre cultura y estado-de-cultivo. El trato con mujeres siempre es cultura, pero no siempre trato cultivado.

³² Y cuando se descubren, aparecen formulaciones como: “Le propre d’une culture, c’est de n’être pas identique à elle-même” —Jacques Derrida, “L’autre cap: Mémoires, réponses, responsabilités”, en *Liber 5* (oct. 1990), ed. *Le Monde*, pp. 11-13 (11).

frontera, aunque con la circunstancia de que en el otro lado de nuevo se distingue algo: cielo/tierra. Además, se agrega un segundo punto ciego: el observador mismo. La descripción es capaz de operar, pero en su ejecución no puede describirse a sí misma —porque eso requeriría otra operación, otra designación que a su vez distingue. Puede únicamente describirse en retrospectiva. Ninguna tematización de la sociedad alcanza con ello una transparencia total del mundo.³³ Y si esta teoría es correcta, esto debe hacerse manifiesto en todas las autodescripciones societales —también y precisamente en aquellas que adquieren la forma de sociología. Esto lo retomaremos en el párrafo dedicado a las invisibilizaciones.

Autoobservaciones y autodescripciones de la sociedad son siempre operaciones comunicativas, por tanto existen únicamente en conexión con acontecimientos del sistema. Deben presuponer que el sistema ya existe, por eso nunca son operaciones constitutivas sino siempre posteriores —las cuales tienen que ver con una memoria anteriormente formada de manera altamente selectiva. Lo mismo es válido para la elaboración y utilización de textos. El sistema no puede escapar a su propia historicidad, siempre debe partir del estado en el cual él mismo se ha colocado. Precisamente porque esto es así y porque la secuencia en el tiempo de las operaciones es irreversible, las estructuras en general y los textos en particular tienen la función de garantizar la repetibilidad y, en este sentido, la reversibilidad. Puede recurrirse a ellos, aunque eso sucede sólo cuando sucede. La reflexión es —y esto puede entenderse en el doble sentido de estructuras y procesos— “resultado del resultado”.³⁴

Las sociedades que no disponen de escritura también elaboran autodescripciones. Producen relatos que tienen como finalidad el uso repetido, y en la narración presuponen que el relato se sabe y que lo sorprendente se encuentra tan sólo en los accesorios, en los adornos, en el talento de quien narra. De esta manera es posible establecer mitos sobre el género humano, la tribu, los primeros ancestros, etcétera —en los cuales la sociedad se representa en la sociedad. Para el uso cotidiano, en el discurso oral, son suficientes las “indexical expressions” cuya referencia se entiende por sí misma. Sólo la escri-

³³ Lo cual no tiene que excluir que las autodescripciones se estilicen como conocimiento del “ser”, de la “naturaleza”, de la “verdad” de las cosas; eso, sin embargo, en la observación de segundo orden puede tan sólo registrarse como peculiaridad de un determinado tipo de autodescripciones. Volveremos a ello con ocasión de tratar las semánticas vétero europeas del mundo y de la sociedad.

³⁴ Una formulación de Novalis, *Philosophische Studien 179/96*, citado según: Hans-Joachim Mähl y Richard Samuel (eds.), *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, tomo II, Darmstadt, 1978, p. 11.

tura supera esta inmediatez del “nosotros-podemos-decir” y lleva al problema de la referencia. Y sí, en el momento en que el lector lee aquello que está escrito, el escritor mismo puede estar dedicado a otro asunto o quizás tener tiempo ya de haber muerto. Sólo con la escritura nace la necesidad de formular autodescripciones elaboradas de manera conceptual que intentan fijar acerca de qué se comunica —mientras que en la sociedad se comunica sobre la sociedad.

Al igual que las autoobservaciones también las autodescripciones (elaboración de textos) son operaciones particulares del sistema. De ninguna manera la descripción y lo descrito representan dos estados de cosas separados, sólo superficialmente unidos.³⁵ En una autodescripción, la descripción es siempre parte de lo que se describe,³⁶ y lo cambia sólo por el hecho de que al suceder se expone a la observación. Mientras la descripción del mundo y de la sociedad se concebían como verdad religiosa, el reconocimiento de esto pudo evitarse. En la sociología de Durkheim, este concepto se repite de nuevo y a la vez se anula.³⁷ La religión simboliza a la sociedad y concentra a la conciencia de los individuos en los objetos sagrados; precisamente por ello deja pasar en silencio que esto es tan sólo una descripción de la sociedad.

A diferencia de la teoría habitual del conocimiento, no hay congruencia suplementaria de conocimiento y objeto —ni en la forma de observación ni en la de descripción. El sistema no puede hacer otra cosa que operar comunicativamente —y lo que la comunicación en último término expresa y pretende designar no tiene la menor similitud con las formas comunicativas —*lo cual es válido aun para cuando la sociedad se describe (tal como aquí) como sistema de comunicación.*³⁸ *Y esto también es válido para las autodescripciones.*

³⁵ Por consiguiente, Quentin Skinner critica que se trate normalmente al *language* y a la *social reality* como dos esferas separadas (cf. “Language and Political Change”, en Terence Ball, James Farr y Russell L. Hanson (eds.), *Political innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Engl., 1989, pp. 6-23 (21s.).

³⁶ Para el concepto de ideología véase la introducción de Jennifer Daryl Slack, en J.D. Snack y Fred Fejes (eds.), *The Ideology of the Information Age*, Norwood, N. J., 1987, p. 2: “Ideologies are implicated in and part of the very reality that they map”.

³⁷ Véase para eso Horst Firsching, “Die Sakralisierung der Gesellschaft: Emile Durkheims Soziologie der ‘Moral’ und der ‘Religion’ in der ideenpolitischen Auseinandersetzung der Dritten Republik”, en Volkhard Krech y Hartmann Tyrell (eds.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg, 1995, pp. 159-193. Sin embargo, la interpretación que hemos presentado arriba en el texto no permitiría hablar de “sacralización de la sociedad”. En Durkheim se trata más bien de una nueva descripción de las sociedades religiosamente fundadas con ayuda del esquema manifiesto/latente.

³⁸ Prueba: la descripción requiere tan sólo de una frase. Pero la sociedad nunca jamás es una frase.

Por eso no viene al caso preguntar por la verdad de la descripción. El Egipto de los faraones describió la propia historia de varios miles de años como repetición inmutable —lo cual obviamente no corresponde a los hechos históricos y, pese a ello, no dejó de producir sus efectos.³⁹ En este caso también se debe evitar confundir mapa con territorio. Cada operación particular es una entre muchas —y eso es válido independientemente de su sentido, es decir, totalmente independiente de la pregunta de si se trata de describir al sistema total como unidad o si se ocupa tan sólo de algunos detalles. Dicho de otro modo: el sistema —en el nivel operativo— no puede ser nunca su propia unidad; sólo la puede señalar, por fugaz que sea.

De eso resulta que el sistema con capacidad únicamente de procesar su propia *autopoiesis* en operaciones particulares es inaccesible para sí mismo. Es para él mismo intransparente como intransparente es el entorno.⁴⁰ Por eso se puede decir también: autorreferencia y heterorreferencia remiten a horizontes en principio infinitos de siempre más posibilidades —cuya consumación fracasa debido a la falta de capacidad operativa y a la demanda de tiempo de las operaciones: ¡el tema de Tristram Shandy! Cada autodescripción del sistema es una construcción. Por esto mismo un sistema es capaz de sorprenderse a sí y sacar de sí mismo nuevos conocimientos. El sistema, por medio de su propia autodescripción, dirige lo que advierte como inconsistencia, limita y refuerza las irritabilidades ante el trasfondo de todo aquello que con esto se reprime y pasa inadvertido. De esta manera, con la descripción de la sociedad como sociedad-de-clases la teoría de la sociedad de los siglos XIX y XX encubre las consecuencias gravísimas de la diferenciación funcional y por tiempo sobrado se da un poco de calor con la creencia de

³⁹ Véase para este ejemplo Jan Assmann, “Stein und Zeit: Das ‘monumentale’ Gedächtnis der altägyptischen Kultur”, en Jan Assmann y Tonio Hölscher (eds.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt, 1988, pp. 87-114.

⁴⁰ Por lo menos desde Montaigne está literariamente presente esta concepción para el caso de los sistemas de conciencia. (Menos conocidos otros muchos contemporáneos, por ejemplo John Donne y su *The Progress of the Soul*, citado según John Donne, *The Complete English Poems*, Harmondsworth, Middlesex, Engl., 1982, pp. 176ss.). Aquí también se puede notar claramente que aquella problematización del autoconocimiento rompe con la vieja concepción según la cual el autoconocimiento retrocede a la “naturaleza” propia y con ello al estado de perfección, por corrompido que esté por causa del pecado. Sin embargo, ese paso —de *natura* a intransparencia— parece nunca haber sido llevado a cabo en la autoobservación del sistema societal; y probablemente no, porque una cultura de reflexión que parte del ser humano siempre ha visto en la sociedad algo exterior (si bien con la posibilidad de interiorizarlo). Visto desde la teoría de sistemas, sin embargo, es notable la situación exactamente paralela de los problemas de autoobservación en ambos casos —a pesar de toda la desemejanza de los modos de operación.

que con una revolución u otras formas se puede allanar la desigualdad. Las autoobservaciones y las autodescripciones tienen —en otras palabras— valor informativo únicamente porque el sistema es intransparente para sí mismo. Y sólo porque eso es así, la semántica histórica de las autodescripciones de la sociedad —tema de este capítulo— adquiere un significado independiente.

Aun las comunicaciones con las que el sistema se describe a sí mismo siguen siendo comunicaciones, es decir, acontecimientos distintivos que pueden observarse como tales. Simultáneamente en el mismo sistema —por no hablar del mundo— pasan muchas otras cosas. Únicamente la observación “digitaliza” lo que acontece, sólo ella enfatiza lo uno a diferencia de lo otro. El tiempo como tal sigue siendo un *continuum* de la transformación. Modifica las condiciones —para emplear una distinción conocida— no de forma digital sino análoga,⁴¹ *i.e.*, en un *continuum* de prosecución de la simultaneidad. Nada de esto cambia cuando se trata de autodescripciones; porque también en este caso el sistema debe digitalizar la relación consigo mismo, que sucede en tiempo análogo. Esto entonces requiere también de una construcción, de una forma, de una cesura en la realidad, la cual podría ocurrir de otra manera o no ocurrir en absoluto.

En el concepto de autodescripción no está, pues, implicado ni el consenso ni la capacidad de consenso. Cuando se elaboran textos pretenciosos en una sociedad en la cual apenas se proporciona la capacidad de leer, y los textos se transmiten también de manera oral, el consenso se vuelve más bien poco probable. Esto ya es válido en condiciones de diferenciación centro/periferia y de estratificación.⁴² Pese a esta canalización estructural del consenso, del disenso y de la ignorancia, esta pregunta debe tratarse como variable. Por auto-

⁴¹ Véase Anthony Wilden, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, 2ª edición, Londres, 1980, p. 155ss. El concepto de observar, presentado en el texto, cuestiona si deberíamos seguir a Wilden cuando él también concibe lo análogo como modo particular de diferencia y aun como “the domain of difference” (p. 174).

⁴² Véase, para sistemas de “census-tax-conscription” de las burocracias de dominio tradicionales, Stanley Diamond, “The Rule of Law Versus the Order of Custom”, en Robert P. Wolff (ed.), *The Rule of Law*, Nueva York, 1971, pp. 115-144 (aunque con una selección muy parcial de documentos conocidos sobre esta estructura de los reinos de África occidental). Véase también Gerd Spittler, “Probleme bei der Durchsetzung sozialer Normen”, en *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie* 1 (1970), pp. 203-225; así como *Herrschaft über Bauern*, Frankfurt, 1978. Cf. además Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*, 2ª edición, Leiden, 1965; Robert Eric Frykenberg, “Traditional Processes of Power in South India: An Historical Analysis of Local Influences”, en Reinhard Bendix (ed.), *State and Society: A Reader in Comparative Political Sociology*, Boston, 1968, pp. 107-125.

observación se entenderá entonces siempre tan sólo una operación dirigida dentro del sistema hacia el sistema; y por autodescripción, la elaboración del texto correspondiente.

La presencia simultánea de billones de operaciones caracterizadas por la autorreferencia implícita o explícita no debe considerarse como caos. Ya en el paso que va de autoobservaciones sólo esporádicas a la fijación de textos —en la tradición del relato de las culturas orales—, se registran los primeros intentos de corrección. Los textos se elaboran para el reconocimiento y para la utilización en múltiples circunstancias, de allí que coordinen aquellas autoobservaciones que se ajustan a ello. Hablamos de “semántica” siempre que se trata de estas ventajas de sentido dignas de ser conservadas. El sistema prepara una semántica especial, mediante la que se facilita la autorreferencia en situaciones frecuentemente muy heterogéneas. Esta semántica luego puede —generando una ulterior distinción— utilizarse de manera correcta o falsa. Con esta bifurcación nace la necesidad de disponer de expertos en interpretación —los cuales custodian el uso correcto, “ortodoxo” del texto además de derivar su prestigio social de la calidad de éste mismo. De esta manera es muy fácil que el sentido correcto del texto llegue a adquirir una cualidad normativa. Esto significa únicamente que —de ser necesario— el texto puede conservarse también de manera contra fáctica. Lo que es correcto no pierde ciertamente esa condición por el hecho de que se encuentren defectos o errores, o porque se abuse de él. Al contrario, los defectos se hacen notorios precisamente porque es posible reconocerlos en la desviación con respecto al sentido correcto. En los análisis siguientes veremos que esta tendencia a fijar normativamente los textos se confirma una y otra vez; por ejemplo, en el concepto vétero europeo de naturaleza y luego en el contexto moderno de ideologías. Por ahora sólo nos interesa reconocer la función de estas textualizaciones y normativizaciones: compensan el carácter de singularidad y de acontecimiento que, en el nivel operativo, inevitablemente tienen todas las autoobservaciones del sistema.

Además, con la realización fáctica-comunicativa de todas las autoobservaciones y las autodescripciones están dadas la observabilidad y la describibilidad de este mismo operar. El sistema no puede hacer otra cosa que operar realmente. Por eso cada autoobservación y cada autodescripción se expone a su vez inevitablemente a la observación y a la descripción: toda comunicación puede volverse, a su vez, tema de comunicación. Esto significa que toda comunicación puede comentarse positiva o negativamente, acogerse o rechazarse. Las autodescripciones relativamente estables no se forman entonces simplemente en forma de intervención convincente sobre un objeto dado, sino como resultado de un observar y describir recursivo de tales descripciones. A un

resultado así se le llama también en la cibernética matemática ‘valor propio’ del sistema.⁴³

La preparación y estabilización de un texto ofrece la ventaja de que la operación con la cual el texto se produjo, y junto con ella el autor, sus intereses y sus perspectivas, pueden olvidarse. El olvido puede también servir de protección del texto. Se vuelve texto sagrado o texto al cual el tiempo o alguna tradición consolidada protegen de la crítica. Su evidencia oculta que haya habido otras posibilidades. En particular, en culturas que conocen la escritura pero que tienen todavía una tradición primordialmente oral, el hecho de que el texto esté escrito le confiere valor como símbolo de estabilidad. Los nombres de los autores —en caso de conservarse— adquieren luego cualidad casi mítica como si fueran un duplicado del significado del texto. Sólo con la imprenta, es decir, sólo a partir del siglo XV, arraiga la idea de autor en el sentido moderno. En el Medioevo lo que comunica es el texto y luego eventualmente la imprenta. Y sólo con una clara diferenciación entre autor y texto nace, en reemplazo de la anterior transmisión principalmente oral de textos escritos, el arte refinado de la interpretación; arte que se refiere a los contextos y a las intenciones, y a lo cual nosotros llamamos hoy hermenéutica

Debe pensarse todavía que en realidad el *problema* de la autoobservación y el de la autodescripción siempre es el mismo. El problema de la identidad se mantiene en la identidad del problema. Pero toda *solución* del problema, toda propuesta de identidad, debe efectuarse mediante las operaciones del sistema y *se expone por tanto a la observación en el sistema*. La observación de la autoobservación resulta de una perspectiva diferente, “crítica”. Hoy día se toman sobre todo en consideración sitios —intereses, vínculos semánticos— desde los cuales se formula la autoobservación primaria. La no-identidad de autoobservaciones y autodescripciones es —en el caso normal— un resultado esperable, cuya probabilidad aumenta cuando la observación primaria ya no puede operar con base en la autoridad y en la tradición.

Adicionalmente, es necesario recordar una peculiaridad que caracteriza a todas las prácticas autorreferenciales y, especialmente, a las autodescripciones de las sociedades: no existen criterios externos conforme a los cuales estas prácticas puedan juzgarse. Algo análogo se encuentra ya en la tradición cartesiana en lo relativo a la conciencia del sujeto. Si el sujeto piensa que piensa, no se le puede objetar que no es cierto; si dice que algo le gusta, no puede refutársele que se equivoca. Sin embargo, al contrario de lo que creen

⁴³ Cf. Heinz von Foerster, *op. cit.* (1981), esp. pp. 273ss.; traducción alemana: *Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*, Braunschweig, 1985; o *Wissen und Gewissen Versuch einer Brücke*, Frankfurt, 1993.

los filósofos, ésta no es una peculiaridad del sujeto y tampoco indicador de su *status* único en el mundo. Es una peculiaridad válida también para el sistema social de la sociedad —y aquí naturalmente válida con mayor alcance—, porque fuera de la sociedad no existen posibilidades de comunicación —y por tanto no existe instancia autorizada para efectuar las correcciones. Con mayor razón, entonces, la sociedad está destinada a practicar una autorreferencia sin criterios.

Sin embargo, esto no excluye que puedan desarrollarse criterios para las autodescripciones. Por ejemplo, de las teorías de reflexión, mediante las cuales los sistemas funcionales de la sociedad moderna se describen a sí mismos, la mayoría de las veces se exige la “cientificidad”, independientemente de lo que esto signifique en el caso específico del sistema del derecho, de la política, de la educación o de la economía. Para las autodescripciones de las sociedades premodernas, en cambio, valían criterios religiosos: en sus componentes centrales estos criterios debían ser idóneos a la religión. En todos los casos de autodescripciones de la sociedad, los criterios no constan con anterioridad a la autodescripción misma. Constituyen, más bien, un componente del texto. Y cuando los criterios se presentan separados del texto —como por ejemplo la referencia a Dios en la tradición cristiana de Occidente—, esto sucede en sintonía con el texto y no como alusión a una instancia de prueba independiente. En otros términos, las autodescripciones pueden fundamentarse sólo de manera circular y cuando interrumpen —mediante externalización— el círculo de su fundamento esto sucede precisamente como componente del texto, como parte de la realización de la autodescripción.

Bajo estas condiciones estructurales y operativas surge una semántica propia para las autodescripciones de la sociedad. Semántica que a su vez está sujeta a transformaciones evolutivas. El margen de que dispone es indudablemente limitado en cuanto que las autodescripciones deben ser lo suficientemente plausibles para poder —en el proceso del observar y describir de las descripciones— confirmarse o transformarse. Al mismo tiempo, sin embargo, los textos existentes adquieren un peso propio. Aun en el caso de verificarse cambios radicales en su estructura, la sociedad no podrá transformar de improviso lo que sabe y dice sobre sí misma para volver así a comenzar sin presupuestos. Debe percibir lo nuevo en contextos viejos para luego poder en absoluto especificarlo. Puede, por ejemplo, conservar las designaciones y reemplazar subrepticamente los contraconceptos que se desempeñan como distinciones⁴⁴ —así como cuando la naturaleza ya no se distingue

⁴⁴ Véase, para esta “antonym substitution”, Stephen Holmes, “Poesie der Indifferenz”, en Dirk Baecker *et al.* (ed.), *Theorie als Passion*, Frankfurt, 1987, pp. 15-45;

de la gracia sino de la civilización; o cuando se pasa de la *utilitas/honestas* a la distinción útil/inútil o bien a la de útil/perjudicial, para tener así otra base con la cual evaluar la posición de la nobleza en la sociedad. Precisamente en períodos de cambios estructurales drásticos, se hace necesario tener en cuenta los residuos de la tradición —los cuales pueden únicamente eliminarse de manera gradual en la medida en que se logra ver la diferencia entre mundo pasado y mundo de ahora. También la sociedad moderna, como lo veremos ampliamente, se describe a sí misma primero históricamente para luego poder así separarse de su historia. Acepta algunos conceptos que son como cheques en blanco para un futuro abierto y sólo gradualmente se podrán incluir nuevas irritaciones y, con éstas, nuevas experiencias; y sólo así se hará posible sustituir los últimos restos de la semántica vétero europea.

El *concepto* de autodescripción no excluye después de todo que haya una multiplicidad de autodescripciones de un mismo sistema. Otra cuestión es si el sistema de la sociedad mismo ofrece una multitud de autodescripciones y si además se da cuenta de eso. Como veremos todavía con más detalle ése es tan sólo el caso bajo condiciones modernas (hoy se dice: “posmodernas”), y obviamente tiene que ver con el paso hacia la diferenciación funcional. En consecuencia, la sociedad debe entonces describirse con metaconceptos —como policontextural o hipercompleja. Entonces cada autodescripción, en cuanto descripción, toma en cuenta su propia contingencia. Considera (y hace ver que considera), que puede haber también otras autodescripciones del mismo sistema. O en su defecto, si rehúsa ese saber y se presenta en forma totalizadora se vuelve sensible e intolerante a toda desviación —haciéndose así políticamente difíciles las cosas.

Las consideraciones anteriores se han formulado en el plano de una descripción teórica de las autodescripciones —y esto vale también para todo lo que sigue. En este plano de una redesccripción teórica de autodescripciones,⁴⁵ el concepto se torna “autológico”, tiene validez también para sí mismo. Aun

así como “The Permanent Structure of Antiliberal Thought”, en Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., 1989, pp. 227-253; y *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Mass., 1993.

⁴⁵ En este sentido Mary Hesse habla de “redescription” y remite este concepto a la discusión sobre la metafórica de explicaciones teóricas (cf. *Models and Analogies in Science*, Notre Dame, 1966, pp. 157ss.). También en otros lados se pueden encontrar análisis parecidos en contextos muy diversos. Por ejemplo en la teoría política de los movimientos de Reforma en Giovanni Francesco Lanzara, *Capacità negativa: Competenza progettuale e modelli di interventi nelle organizzazioni*, Bolonia, 1993, especialmente pp. 227ss. O para la teoría del arte en Michael Baldwin, Charles Harrison y Mel Ramsden, “On Conceptual Art and Painting and Speaking and Seeing: Three Corrected Transcripts”, en *Art-Language N.S. I* (1994), pp. 30-69.

la redescipción de autodescripciones de la sociedad es una autodescripción de la sociedad. La redescipción entonces ya no puede considerarse como producción de un mejor saber ni mucho menos como progreso. (Una autodescripción de la redescipción que pasa por alto su carácter autológico puede —en un plano más alto— verse fácilmente como prejuicio). Se trata, más bien, de una continua transformación de premisas, anteriormente consideradas como algo necesario y natural, en limitaciones contingentes y artificialmente elegidas de determinadas operaciones. Así, por ejemplo, la redescipción de la música tonal mediante la introducción de la música atonal, o la redescipción de la economía política por el análisis del “capitalismo” de Marx. Que tales redescipciones hacen uso de descripciones se justifica tan sólo temporalmente como algo adecuado a la situación actual —bajo la perspectiva de que mañana será tratado como algo de ayer.

Es fácil ver que esta creciente sofística de las descripciones desencadena a su vez contradescipciones —hoy día, por ejemplo, en la forma de movimientos “fundamentalistas”. Pero tampoco esto conduce al progreso, ni a un mejoramiento de la calidad de las autodescripciones, sino sólo —y en este caso con especial claridad— a la confirmación del análisis recién intentado.

IV. LA SEMÁNTICA DE LA ANTIGUA EUROPA I: ONTOLOGÍA

Las sociedades premodernas presentan marcadas similitudes estructurales respecto a la tipología de su diferenciación. Sin embargo, sólo disponían de una cultura escrita transmitida esencialmente mediante la enseñanza oral⁴⁶ y, por ello, permanecieron separadas en sus tradiciones semánticas a pesar de todas las relaciones de comercio y de todo conocimiento mutuo. Cada una podía considerarse el centro del mundo y diseñar su propia cosmología. En este sentido podían ser sociedades mundiales e incorporar a otras sociedades dentro de su propia cosmología.

En lo siguiente nos limitaremos a describir la autodescripción de la sociedad en la tradición vétero europea, es decir, nos limitaremos al pensamiento greco-romano-cristiano —ya que sólo esta tradición ha acompañado a la sociedad moderna en su surgimiento y sólo ella tiene influencia sobre las expectativas que aun hoy día se le dirigen.⁴⁷ La tradición vétero europea surge

⁴⁶ Respecto a la India, todavía a finales del siglo XIX, véase Ananda F. Wood, *Knowledge Before Printing and After: The Indian Tradition in Changing Kerala*, Delhi, 1985.

⁴⁷ Con eso no sólo dejamos de lado a las impresionantes cosmologías de la China, de la India y del viejo Oriente, sino también a la tradición judía que —basada en el primado

en una sociedad que en la actualidad ya no existe —ni respecto a las formas de comunicación ni respecto a las formas de diferenciación. Sin embargo, esta tradición sigue siendo parte de nuestra herencia histórica y, en ese sentido, es un acervo cultural relevante de orientación. No puede perecer —precisamente porque es manifiesto que ya no corresponde, precisamente porque debe negarse constantemente y *debe mantenerse disponible precisamente para eso*.

Aun hoy impresiona su armonía, junto con el control religioso sobre aquellas inconsistencias capaces de romper al sistema —justamente por eso se ha vuelto inaccesible para nosotros. La riqueza conceptual interior de esta tradición se basa sobre todo en que supo tanto de la diferenciación estratificatoria como de la de centro/periferia; en que en el curso de su historia debió interpretar tanto la formación de ciudades como la de imperios; en que conoció —en la Edad Media— tanto la nobleza de la ciudad como la del campo y en que cambió de religión y se vio obligada —en el curso de la cristianización— a interpretar en forma nueva el acervo tradicional sin un cambio sustancial en la estructura de la sociedad. De seguro también jugó un papel decisivo la diversidad geográfica de Europa tanto para el surgimiento de las antiguas ciudades griegas como para la formación de los Estados territoriales del tardo Medioevo europeo. No obstante toda esta diversidad, una característica decisiva de todas las sociedades premodernas queda intacta: *la forma de diferenciación dispone en cada caso de una posición libre de toda competencia para la descripción correcta del mundo y de la sociedad, a saber, la cúspide jerárquica, la nobleza de abolengo y la ciudad como centro de la sociedad*. Se hallan elites culturales relativamente autónomas puesto que trabajan con textos, sin embargo no ponen en tela de juicio las asimetrías estructurales del sistema de la sociedad; sólo de vez en cuando las interpretan de manera distinta. Sigue siendo asunto de un pequeño estrato elaborar las descripciones (aun cuando sea motivo de controversias entre escuelas), todo lo cual corresponde a la continuidad de la forma-oral de transmitir las tradiciones (doctrina) incluso la de los textos fijados por escrito; en Mesopotamia son las escuelas de escritura, en la Edad Media, los clérigos con formación teológica y jurídica. Sólo en el transcurso de la Edad Media la cultura de la nobleza, la de los monasterios y la de la ciudad empiezan a desarrollarse en forma separada. En la doctrina de

que le otorga a la comunicación Dios/hombre— se acerca mucho más a la presentación teórica de nuestro texto que la misma tradición vétero europea. Véase solamente Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Thought in Modern Literary Theory*, Albano, N. Y., 1982, por ejemplo, p. 8: “For the Greeks, following Aristotle, things are not exhausted by discourse; for the Rabbis, discourse is not exhausted by things”.

los tres estamentos, esto se traduce por última vez en una autodescripción de la sociedad. Al mismo tiempo —en la transición hacia la Edad Moderna— la imprenta aprovechada comercialmente (a diferencia de China y Corea) hace visible de manera sorprendentemente repentina la heterogeneidad acumulada del acervo de pensamiento. Todo esto obliga a reacciones en la semántica, que se sirven a su vez de la impresión de libros y generan una variedad de formas. La Edad Moderna escogerá de allí lo que le acomode.

La disposición dominante frente al mundo de la antigua Europa puede describirse con el concepto de ontología. Los presupuestos de la ontología se introducen como metafísica —como algo dado que viene después de la física (doctrina de la naturaleza). No es necesario aquí comprobar si esto es válido para todo tipo de esfuerzo de pensamiento aun para lo concerniente al ámbito de la interpretación religiosa del mundo. La preponderancia de la forma ontológica de observar y describir puede verse en el hecho de que para defender a la ontología eleática se inventa el concepto de paradoja —a la cual se toma (desde el principio) como perturbación —si no es que como error— del pensamiento que debe evitarse; además en el hecho de que hasta en tiempos recientes la lógica bivalente en la cual se había apoyado la ontología seguía como premisa incuestionable.⁴⁸

Designamos como ontología el resultado de una forma de observar que parte de la distinción ser/no-ser y que todas las demás distinciones las subordina a esta distinción. Esta distinción arranca su plausibilidad inconfundible del supuesto de que únicamente el ser es y que el no-ser no es. En la lógica luego esto se adopta como ley del tercero excluido, con la cual ser y pensar se refrendan mutuamente uniformidad.⁴⁹ Aun cuando el ser es y el no-ser no es, debe la distinción misma reflexionarse puesto que en el plano del ente/no-ente pueden presentarse confusiones.

Las confusiones vienen luego sobre todo cuando la comunicación toma como base el esquema de “algo como algo”. Las falacias pueden invadir el esquema si algo es designado como un algo que-no-es, o quizás sólo como algo que-posiblemente-no-es. Esto puede mostrarse en las afirmaciones sobre las mujeres, las razas, las personas que trabajan o sobre objetos y símbolos

⁴⁸ Como crítica de esta premisa y para exigir una lógica más rica en estructura véase Gotthard Günther, especialmente los ensayos reunidos en el ya citado *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*.

⁴⁹ Esto, sin embargo, no es válido para todos los casos, *i.e.*, no lo es para afirmaciones de *futuris contingentibus*. Éstas deben, con respecto al ser o al no ser, tratarse como todavía no decidido. Pero entonces la lógica puede ayudarse mediante una metacodificación (“ya decidido/aún no decidido”) y para eso nuevamente servirse de la ley del tercero excluido.

caracterizados por la religión —por tan sólo mencionar los casos más engañosos con tendencia estructural a la deformación.

Para contrarrestar los riesgos de estos ‘esquematismos-de-como’ (tanto riesgos de atribución errónea como riesgos de descubrir la atribución errónea) la distinción ontológica primaria incluye un postulado cuasinormativo pensado como requerimiento del orden. El ente no debe-ser lo que no-es —a menos que sea un milagro que sirva para comprobar la autoridad superior de la religión, la omnipotencia del Creador. La ontología entonces, con la unidad del ser, garantiza la unidad del mundo. Sólo la nada se excluye —aunque con ello no se pierde ‘nada’.⁵⁰ Con los estoicos se forma todavía el superconcepto de “aliquid”, que comprende al ser como existir individuado, un algo del cual es posible decir que existe o bien que no existe. Aunque precisamente si se parte de la distinción ser/no-ser con este “aliquid”, se bloquea la pregunta de frente a qué, entonces, es que éste se distingue. Además es posible superar la unidad del ser mediante la unidad de Dios con la posibilidad de disolver al ser en distinciones. Entonces todo lo que-es se distingue de lo demás y participa sólo del ser. Pero entonces la ontología exige la pregunta por el ser de Dios —y conlleva a las consecuencias peligrosas de una teología negativa, la cual todavía debe formular la pregunta por el ser o el no ser de Dios y debe dar la respuesta de que Él no distingue en absoluto —y por tanto tampoco así. Esto acarrea consecuencias al dogma y a la política eclesiástica hasta desembocar finalmente a la diferenciación de los dogmas religiosos fundados sobre bases eclesiásticas particulares; Nicolás de Cusa hace ver que distinguir (incluso ser/no-ser) es un modo de conocimiento específicamente humano que hace que la pregunta insistente por la unidad se tope con paradojas.⁵¹

Ya en otro sitio hemos señalado que la ontología —así como la lógica bivalente que con ella se coordina— limita el concepto de mundo.⁵² El mundo no puede designarse como indeterminación de fondo (ni ser, ni no-ser) sino únicamente en el plano de los objetos capaces de designarse —como conjunto de objetos o como totalidad de los objetos. El mundo es como es; sólo en los señalamientos será posible equivocarse y entonces habrá que corregirlos.

⁵⁰ Respecto a esta paradoja de la “nada” (que es algo aunque finalmente no sea “nada”), paradoja excesivamente explotada en el siglo XVI, se encuentra mucho material en Rosalie L. Colie, *Paradoxia epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton, 1966, especialmente pp. 219ss.

⁵¹ “Non est nihil neque non est, neque est et non est”. Véase para muchas citas parecidas: *De Deo Abscondito*, citado según Nicolás de Cusa, *Philosophisch-theologische Schriften*, tomo I, Viena, 1964, pp. 299-309 (cita p. 306).

⁵² Véase capítulo 1, III.

Sólo hasta el siglo XVII aparece el concepto de “ontología” y esto aparentemente en relación con la crisis de seguridad de aquella época.⁵³ Se requiere una palabra para lo que antes era punto de partida. En nuestro contexto se pretende introducir el concepto a modo de definición, es decir, independientemente de las diversas maneras en las que se le llena de contenido en la filosofía. En nuestro modo de utilizarlo el concepto designa un esquema de observación orientado a la distinción ser/no-ser. Lo cual significa sobre todo que la distinción ser/no-ser siempre depende (y dependerá) de una separación operativa anterior; *i.e.*, del observar (u observador) y de lo observado. En los dominios de la ontología habrá la tendencia a recuperar esta diferencia primaria ontológicamente —esto es: distinguir también sus dos lados (el observar y lo observado) otra vez conforme a la distinción ser/no-ser. De este modo, el mundo ontológico se clausura y se mantiene clausurado. Aun el pensar y el hablar (incluso el lógos) acontecen dentro de él cuando son —aunque no cuando no-son. Entonces el observador sólo puede aprestarse en un lado del esquema cuando quiere hacer afirmaciones sobre sí mismo, aunque no como algo que no-es.⁵⁴ Debe participar del ser, pues de otro modo no podría observar.

En tal programa filosófico mínimo domina el ser. Es como es. Como la nada no existe, la realidad suscrita como ser (o como ente) ocurre bajo la forma de un único valor. Puede ser referida a una fórmula básica óptico-ontológica. La nada —puede decirse— se consume a sí misma. Por ello puede pasar sin ser advertida. Como señalamiento en el marco de la distinción ser/no-ser puede significar únicamente exhortación de “regresar al ser”; cruzar la frontera ser/no-ser y de regreso no aportar nada puesto que no es otra cosa que eliminar de vuelta la operación. Para observar al ser del mundo (a la realidad en su conjunto) se debe postular un no-ser, dado que para observar es necesaria una distinción. El no-ser es algo implícito necesariamente en la observación del ser.

En la dimensión objetual (*Sachdimension*), a esta distinción ontológica corresponde el concepto de cosa (= *res*). Así como la unidad del mundo, así también la independencia de la cosa (su sustancialidad) se garantiza por su ser. Aun cosas aisladas pueden por su ser existir desde sí mismas, sólo deben distinguirse de su no-ser —y su no-ser no puede afectarlas. En el plano de los géneros y las especies este principio se complementa con la regla lógica de

⁵³ Véanse las referencias respecto a la voz “Ontologie” en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo VI, Basilea, 1984, columnas 1189-1200.

⁵⁴ Cómparese con eso las posibilidades que tiene cuando parte del esquema sistema/entorno en donde él puede ser previsto tanto como observador interno como externo.

que un señalamiento excluye su opuesto; de modo que un caballo no puede ser un asno, pero tampoco un griego puede ser un bárbaro y alguien bueno no puede ser malo. No hay formas mezcladas y si se encuentran (o se imaginan) hay que someterlas a análisis; o simplemente son monstruos que vienen a comprobar que así no pueden ser las cosas. La cosa (al igual que el género) es entonces un concentrado de ser que si bien excluye su propio no-ser, no excluye de igual forma otras cosas. De acuerdo con ello el mundo consiste de cosas visibles e invisibles y de las relaciones que entre ellas existen. Tal premisa de pensar de la metafísica ontológica tiene un efecto tan fuerte que aun Kant habla todavía de “cosa en sí”; esto lleva —sobre todo desde la mitad del siglo XIX, en la así llamada “teoría del conocimiento” y especialmente en el pensamiento neokantiano—⁵⁵ a que la problematización de la cosa se limite a reflexiones *metodológicas*.

Con la distinción cosa/método-de-conocimiento se oculta a la vez que ya antes se ha distinguido (y de forma dominante) entre ser y no-ser. Esta asimetría fundacional constituye la base de todas las demás oposiciones asimétricas de la tradición —incluyendo las de las valoraciones normativas y estéticas. Siempre se trata del lado positivo de la diferencia con el que se puede hacer algo ya que está concebido en referencia al ser —o como variante en el siglo XIX en referencia a la validez. Con ello se establece la base sólida sobre la cual se está bien parado. De tal suerte que la distinción bueno/malo es a su vez buena porque identifica a lo malo como algo malo. Como ha demostrado Louis Dumont, esta asimetría de la oposición (este “englobement du contraire”) fundamenta la arquitectura jerárquica del mundo y le otorga la posibilidad de pretender completitud:⁵⁶ la jerarquía es la “plenitud del ser”.

Incluso el análisis del tiempo se somete a este esquema ontológico. De Aristóteles a Hegel se pregunta si el tiempo es o no-es⁵⁷ —y con ello debe aceptarse que esta pregunta representa una paradoja para el esquema mismo

⁵⁵ Como crítica de esta distinción desencadenada por la cosa, y entonces como crítica de la función de suplemento de la metodología, véase Martín Heidegger, *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tubinga, 1962; *Gesamtausgabe*, tomo XLI, Frankfurt, 1984. Aparte de una crítica filosófico-teórica de la metafísica de la cosa e independientemente de ella, hoy día hay que contar con cambios causados por el uso de las computadoras. Éstas ya no necesitan la referencia a la cosa porque proveen que con variables de percepción extremadamente reducidas se gana acceso a una “realidad virtual”.

⁵⁶ Véase Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Londres, 1970; así como *Essais sur l'individualism*, París, 1983; traducción alemana ampliada de Frankfurt, 1991.

⁵⁷ Véase la *Lección sobre Física IV*, 10, en *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, párrafo 258.

de la ontología. Una comprensión del tiempo entonces sólo puede lograrse disolviendo la paradoja. Lo cual se lleva a efecto sobre todo con la distinción secundaria de cosas mutables/inmutables. Proyectado en el esquema de la ontología lo inmutable tiene calidad de ser —pues no tendría sentido hablar de no-ser mutable o inmutable. El que haya algo inmutable en cierto modo relaja al observador; no debe mirarlo permanentemente porque ya no hay nada que descubrir. Puede dar por hecho el ser-inmutable como marco del mundo y volver la vista hacia lo que acontece en el mundo. Esto también facilita la observación del tiempo mismo. Se puede suponer un tiempo (*aeternitas*) eximido del tiempo (*tempus*) y de acuerdo con ello distinguir *destino* (dependiente del tiempo) y *orden* (independiente del curso del tiempo);⁵⁸ o también se parte del concepto de movimiento (capaz de dividirse) únicamente para reconocer que el tiempo *no-es* simple movimiento o proceso dialéctico. Aparentemente lo que se puede identificar (es decir, el movimiento) tiene otro lado que se sustrae a la señalización. Pero la pregunta sobre eso se oculta con la distinción móvil/inmóvil. No es sino hasta hoy día que se empieza a preguntar qué es lo que permanece ausente con esta forma de tematizar el tiempo.⁵⁹

Entre pasado y futuro entonces no hay “nada”, y lo mismo es válido para todo lo que se halla “entre” —como por ejemplo lo que separa partes de un todo y con ello las une en el todo.⁶⁰ Toda frontera, toda cesura, todo “entre” caen en el ámbito de la “nada” o, para ser más exactos, en el ámbito del tercero excluido ontológicamente por la manera de observar al “ser”. Analizado con más detalle se trata entonces de dos exclusiones distintas: excluir a la nada de la plenitud (*plenitudo*) del ser y excluir aquello que se exceptúa con la distinción ser/no-ser. La ontología filosófica pasa de manera típica por encima de este problema con la pregunta de qué es el “ente en sí mismo” —ya sea objeto o sujeto.⁶¹ Esta forma de plantear el problema tiene propiamente, sin embargo, el efecto dudoso de degradar metafísicamente las relaciones.

⁵⁸ “Ordo tempus non exigit, fatum exigit”, se lee por ejemplo en Hieronymus Cardanus, *De Uno Liber*, citado según *Opera Omnia*, tomo I, Lyon, 1662, pp. 277-283 (278).

⁵⁹ Véase Jacques Derrida, “Ousia et grammè: note sur une note de Sein und Zeit”, en *Marges de la philosophie*, París, 1972, pp. 31-78.

⁶⁰ Reflexiones sobre esto en Leonardo da Vinci, *Notebooks*, Nueva York (Braziller), s.a. pp. 73s. —revocando luego (paradójicamente) tales “nadas”: “In the presence of nature nothingness is not found”.

⁶¹ Véase singularmente Hans Friedrich Fulda, “Ontologie nach Kant und Hegel”, en Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Metaphysik nach Kant? (Stuttgarter Hegel-Kongress 1987)*, Stuttgart, 1988, pp. 44-82.

Desde la perspectiva de la teoría de sistemas (que aquí se sustenta), se hace notar que con este concepto de tiempo se suprime precisamente aquello que posibilita la observación del tiempo: el presente en el cual únicamente pueden actualizarse las operaciones de observación. Cuando se observa el tiempo por medio de la distinción pasado/futuro, el presente sirve de frontera, es decir, sirve de unidad-no-observable de la diferencia. El tiempo entonces se experimenta como diferencia de horizontes de tiempo en cada caso *inactuales*; y con ello se destemporaliza la observación del tiempo —tal como si el tiempo *siempre existiera* como *ontologicum* —al menos que él mismo (como tiempo) tuviera principio y fin.

Una vez reprimido el problema del tiempo y el problema objetual (*Sachproblem*) de los límites-de-las-cosas, el “ser” queda como un concepto extremadamente general distinguido únicamente del “no-ser”: como un médium para todas las cosas o formas posibles. Para garantizarle al ser una realidad palpable entonces debe introducirse el concepto adicional de “materia”. Se podría entonces decir: el ser en cuanto ser es indiferente frente a todas las formas que es capaz de adquirir y, en este sentido, es compatible con el concepto de Creación mediante el cual se decide en primer lugar qué se realiza como mundo y qué no. Entonces también el tiempo —como *tempus*— es a diferencia de la *aeternitas* una parte de esta Creación; le debe su ser a un principio, a un origen.

Todo esto es válido también para el observar y para el observador mismo, puesto que a la práctica del observar no se le negará el atributo de ser. Se presenta, después de todo, con el carácter de innegable —cosa que Descartes tomará como punto de partida de su filosofía. Esto será válido para todas las distinciones, por ejemplo la de signo y significado en la semiótica tradicional o la de *phýsis* (*natura*) y *téchne* (*ars*) —la cual hace hincapié en si algo de sí mismo (casi como despliegue del ser) llega a ser como es, o si por ser artificialmente creado puede ser pero también no-ser. La (para nosotros) primera diferencia observador/observado es para esa forma de pensar una segunda diferencia —que articula el ser y lo vuelve reflexivo para el pensar. Por eso fue posible suponer que el pensar en cuanto fija al ser llega a su fin natural.

Esto por lo pronto parece funcionar de manera exhaustiva. Ni siquiera la vida diaria cuenta con agujeros en el ser. Lo desaparecido debe estar en algún lugar aunque sea en ruinas, hecho polvo o cenizas. Las almas van al cielo o al infierno. Todo lo que se distingue se distingue en el ser. La contrafigura irritante de la nada abstracta puede quedar fuera de consideración. Tal vez sirva de perfil para los cuentos mitológicos o de proveer de un “antes” a las historias acerca del origen; mencionarla aparte sirve tan sólo para indicar algo —y nada más que para eso.

La ventaja decisiva de esta distinción primaria entre ser y no-ser consiste en que a partir de ella solamente hay que tomar en cuenta al ser —y del lado del observador a lo sumo el error. Todas las demás distinciones pueden tratarse como divisiones del ser. La forma del distinguir *re-entra* de nuevo en sí misma y aparece del lado del ser como división. Las divisiones primarias se denominan desde Aristóteles con el término —tomado de la praxis jurídica— de categorías (como si en la categoría = “acusación” se tratara de que el ser no pudiera aparecer como unidad). El tiempo, por ejemplo, se divide en los conceptos de intervalo pasado/presente/futuro y no se maneja como distinción pasado/futuro siempre presente y practicada en el presente. En esto se encuentra una minimización notable de la paradoja del distinguir, puesto que la disolución de esta paradoja de la unidad de lo distinto en divisiones deja la impresión de un mundo ordenado. Divisiones que, dicho sea de paso, están en armonía con los principios de inclusión de la sociedad —principios que tienen predispuerto para cada individuo un lugar predeterminado dentro de la diferenciación de la sociedad.

Que las distinciones practicadas cambien permanentemente en el tiempo se facilita —si pudiera decirse así— por el hecho de que se mantiene la unidad del origen. El origen se considera —en una forma que hoy nos parece incomprendible— como el pasado-presente y por lo tanto como medida. Aunque el comienzo —fundamento, *arché*, *origo*, principio de los principios— es Dios. Su gloria finalmente reside en el hecho de que *sin ser Él mismo distinguible* crea el mundo de las diferencias y —respecto al hombre— lo deja en libertad. Todo esto es correlato exacto con un mundo aristocrático: poner en unidad al origen y la excelencia, que ha de tratar la virtud como una especie de acervo familiar que se comunica a los descendientes, aun cuando éstos utilicen la libertad para fracasar. La nobleza existe también únicamente cuando hay divisiones que no excluyen en cada caso lo otro —campesinos, siervos, etcétera; aunque sí excluyen que algo igual sea diferente.

Sin embargo —a pesar de que no se parte del observador sino del ser— hay una experiencia irritante que luego dará motivo al desarrollo de la “lógica”. En la sociedad se llega a diferentes afirmaciones precisamente cuando se formulan enunciados de existencia (*Ist-Aussagen*) y aquello que se dice se refiere a algo existente (a un *Seiendes*). Cuando se describe al observar como forma de ser (como uso de signos o como el estar pasivamente impresionado por lo que se presenta) debe haber sobre lo mismo una idéntica opinión. No obstante, la sociedad produce opiniones diferentes. La forma de observar referida a la identidad del ser lo resalta tan sólo con mucho más obviedad. ¿Cómo es —pregunta Platón en el *Teeteto*— que uno considera verídico lo que otro cree falso? ¿Es que la sociedad comunica verdad por falsedad? Se trata de limitar el ám-

bito fenomenal mediante una distinción dirigida a ello, es decir, distinguir saber estricto (*epistéme*) —dentro del cual con algo de reflexión sólo puede haber unanimidad como lo muestra la matemática— del saber meramente de opinión (*dóxa*), de la mera apariencia de verdad, para luego introducir esa distinción de manera ontológica con el argumento evidente de que eso simplemente se da. Aunque con ello el problema de la comunicación no se resuelve del todo. Se necesita y se desarrolla además un nivel de observación de segundo orden, donde es posible verificar las pretensiones de verdad, es decir, donde se observa cómo observa aquel que provee “afirmaciones de existencia” con índice de verdad —o de no-verdad. Tal como todavía se puede advertir en los rastros terminológicos, la lógica tiene su origen en problemas sociales, en problemas de comunicación.⁶²

Dado que no es posible negar las diferencias de opinión (sobre todo en la extendida cultura de debates de la ciudad griega) tampoco es posible evitar tematizar el observar, el decir, el señalar. Esto se lleva a cabo, mediante la distinción autoincluyente de ser/pensar, es decir, mediante la diferenciación de una lógica, de la capacidad de hablar, de coleccionar, de ordenar. En ambos casos se trata de formas de dos lados. El esquema del ser, sin embargo, está diseñado asimétricamente, en tanto la lógica lo está de manera simétrica. El esquema del ser tiene tan sólo un valor con función de señalar. El otro valor (el lado externo de la forma) no señala nada. En la lógica —por el contrario— existe una relación de intercambio entre los dos valores: verdadero/falso. Está construida simétricamente e incluso podría decirse: es simétrica conforme a su ser. Aunque esta bivalencia simétrica está todavía completamente al servicio (conocimiento) de la monovalencia ontológica. Define la libertad del observar como posibilidad de error corregible —y no la define por cierto de modo trascendental o dialéctico o constructivista. Para decirlo con Gotthard Günther: la contextura elemental de la observación del mundo es a la vez monovalente y bivalente, tanto asimétrica, como simétrica; aunque *esta* distinción se regula en el sentido de una oposición jerárquica. En otras palabras: la asimetría como valor de orden tiene primacía —tal como la nobleza la tiene ante el pueblo o la ciudad frente al campo.

Por eso en todo observar debe distinguirse entre el uso de formas-dos-lados (o sea el simple hecho de que sólo puede señalarse algo cuando puede distinguirse) en todo observar y la lógica bivalente, que dispone de un

⁶² Véase Ernst Kapp, *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen, 1965. Respecto al surgimiento de la lógica en una cultura del debate “políticamente” (ciudadinamente) determinado, véase G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979, especialmente pp. 246ss.

valor positivo y uno negativo y que es capaz de señalar una indicación como verdadera o falsamente señalada. Lo cual no quiere decir que la lógica clásica haga abstracción de las premisas ontológicas, que argumente libre de ontología. Más bien su problema está precisamente en que su concepto de ser le prohíbe adjudicar al mismo objeto predicados contradictorios. *Visto desde su propia perspectiva*, el ser es ser *monovalente*, aunque la praxis del observar exija en el ser distinguir lo designado de algo distinto —aun cuando sólo sea el no-ser. Dentro del ser se diferencia pensar y ser, y con ayuda de esta distinción se llega a las premisas de la lógica clásica: principio de identidad, prohibición de la contradicción y darse cuenta de que la lógica bivalente excluye todo tercero; en tanto el ser sólo excluye el no-ser.

Se trata, en otras palabras, de una forma muy específica de tomar en cuenta al observador y darle su lugar en el mundo. Esta forma simplifica las descripciones del mundo y de la sociedad, y ello corresponde a la realidad de la sociedad premoderna. De este modo, se puede partir de la idea de que existe un continuo de realidad del mundo (y de acuerdo con eso, entonces de la sociedad) en el cual todo lo que se halla adquiere la forma de ente, o con más precisión: la forma de cosa (*res*) —ya sea visible o invisible. Las diferencias de las cosas pueden tomarse como diferencias de las esencias y pueden ordenarse en forma cosmológica. Esto permite resolver el mundo “dihairéticamente”, ordenando a los individuos en *géneros* y *especies*⁶³ —los cuales a su vez pueden diferenciarse en géneros y especies del ser y del pensar —*partitio/divisio*.⁶⁴ En la actualización de ámbitos de experiencias societales (ya sea de la ciencia helénica⁶⁵ o del Derecho romano con sus abstracciones cuidadosas apegadas al caso y a la tradición) se llega ya a perspectivas que *caracterizaríamos* como observación de segundo orden —o por lo menos a la reformulación de lo que está presupuesto como saber. Esta técnica de abstracción-del-genos se llama

⁶³ Como referencia para eso, se señala normalmente a Platón, Sofista 253 D-E. Allí introducido a propósito como *téchne* (253 A), y por cierto con la consigna de evitar paradojas: debe evitarse decir que una misma especie es otra o bien que alguna otra es la misma —lo cual se formula con *tautòn/héteron* en 253 D.

⁶⁴ Más detalladamente para eso: Dieter Nörr, *Divisio und Partitio: Bemerkungen zur römischen Rechtsquellenlehre und zur antiken Wissenschaftstheorie*, Berlín, 1972. En general, se puede notar que la jurisprudencia romana ha sido uno de los campos más distinguidos de validación de esta técnica del *genus*. Véase también Aldo Schiavone, *Nascita della giurisprudenza: Cultura aristocratica e pensiero giuridico nella Roma tardo-republicana*, Bari, 1976, especialmente pp. 92, 94ss.

⁶⁵ Especialmente respecto a eso G.E.R. Lloyd, *op. cit.* (1979); así como *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, Engl., 1983.

según Platón dialéctica y domina el pensamiento europeo de las formas. Subyace a la controversia medieval entre realismo y nominalismo —la cual fue posible únicamente porque en los dos lados se distinguían individuos y especies —o géneros. Domina también a la “dialéctica ‘ramista’” de la temprana modernidad, así como a las innovaciones paralelas del platonismo. De las mismas premisas resulta también —hasta muy avanzada la modernidad temprana— que la intención (o imaginación) de un individuo de ser otro se interpretaba como indicio de locura —confirmación, pues, ontológica obvia de una construcción jerárquica de la sociedad. A mediados del siglo XVII, sin embargo, un nuevo concepto de persona rompe con estas premisas (Thomas Hobbes, John Hall, Baltasar Gracián) puesto que ahora la persona se considera una apariencia inteligente controlada —no ya la representación del-ser sino la presentación de un-sí-mismo que se compromete con los propósitos del intercambio social; la persona es ente (*Seiendes*) dotado de memoria.⁶⁶

Cuando lo que importa es la presentación, tanto más debe evitarse una comunicación paradójica. Solamente la retórica y sobre todo la poesía pueden todavía ocuparse de la paradoja, y lo hacen solamente con la segunda intención de engañar con abstracciones de género para así desenmascarar el engaño⁶⁷ y poner en duda toda aquella técnica generalizadora de los teólogos y de los filósofos.⁶⁸ Esta situación fuera de lugar del hacer paradojas puede entenderse también como si el asunto de descubrir el engaño estuviera terminado. En todo caso, el predominio del dividir y generalizar ontológicos no tiembla con ello, y la sociedad (en el sentido actual) únicamente puede concebirse con base en el género humano. Kant es el primero que ya no puede obtener de este pensar tradicional en géneros y especies “gusto alguno”—aunque reconoce su mérito histórico “en su tiempo”.⁶⁹ Después de esto se puede disponer del concepto de dialéctica para un provecho nuevo, actualizado.

El renunciar a la autosuficiencia intelectual en el uso de las clasificaciones como forma de tratar las diferencias significa algo más que simplemente

⁶⁶ “Persona dicitur ens, quod memoria sui conservat”, se puede leer en Christian Wolf, *Psychologia rationalis*, párrafo 741, citado según un manuscrito de Peter Fuchs.

⁶⁷ Véase cómo ingeniosamente Ortensio Lando reparte este procedimiento en dos libros: *Paradossi, cioe sententie fuori del commun parere*, Vinegia, 1545, así como *Confutatione del libro de paradossi nuovamente composta, in tre orationi distinta*, s.l.a.

⁶⁸ Véase para eso A.E. Malloch, “The Technique and Function of the Renaissance Paradox”, en *Studies in Philology* 53 (1956), pp. 191-203; Rosalie L. Colie, *op. cit.*; Michael McCandles, “Paradox in Donne”, en *Studies in the Renaissance* 14 (1967), pp. 266-287; F. Walter Lupi, “Ars Perplexitatis: Etica e retorica del discorso paradossale”, en Rino Genovese (ed.), *Figure del Paradosso*, Nápoles, 1992, pp. 29-59.

⁶⁹ *Crítica del juicio*, Introducción VI.

un haber-pasado-de-moda; pone de manifiesto que otra sociedad requiere otro modo de tratar las diferencias. Ahora las distinciones adquieren la función de limitar la discrecionalidad en el paso de una cosa a la otra, se transforman en formas regulativas para el trato de las contingencias; en lugar de que las cosas estén puestas simplemente unas al lado de las otras en un mundo bello rico en especies, impone la no-discrecionalidad de los sucesos, o sea, la idea de una sucesión regulada que a su vez limita la reversibilidad y la corregibilidad. Las grandes clasificaciones de la biología y de la química sirven todavía de divisiones, aunque pronto despiertan el interés por el surgimiento de las distintas especies. Eso motiva luego que el nuevo concepto, referido al tiempo, de proceso alrededor de 1800 se desplace a la historia universal —cuando sus antecedentes vienen del uso jurídico y de su uso en la química.⁷⁰

La metafísica constituida ontológicamente (dependiente del pensar en especies y géneros y con su estilo correspondiente de generalizar) permite el uso de analogías (*analogia entis*) con sus implicaciones típicamente conservadoras —respetuosas del mundo— y con todas las implicaciones religiosas en el trato con el mundo.⁷¹ El concepto de naturaleza cubre todo lo que no ha sido artificialmente producido, aun el hombre, aun el orden social. Contiene, como veremos más adelante, aquellas cosas naturales que conocen su propia naturaleza —precisamente los seres humanos y otros seres superiores. Todo conocer tiene —por lo menos en la tradición aristotélica— su fin natural (su coronación) en el conocimiento del ser. Lo mismo es válido para el actuar ya sea poético o práctico. Esto de nuevo convence sobre la base del continuo del ser y deja a la lógica tan sólo la función de corregir errores —consecuencia de que alguien considera verdadero lo que es falso o viceversa. Lo malo se atribuye a la categoría del error porque de acuerdo a su naturaleza el ser humano aspira al bien. Como se sabe, Spinoza (ya en la Edad Moderna) invierte esto pensando que el ser humano considera bueno aquello a lo que aspira con ideas claras y distintas; aunque la relación se conserva también en lo inverso. Incluso la aún tan ampliamente cultivada disolución extrema del ser (*Sein*) en lo particular del ente (*Seiende*) —como por ejemplo en la monadología de Leibniz—, pone todavía la confianza en el reaseguramiento ontológico en la famosa forma de la armonía preestablecida; mientras que en una cosmología evolucionista la compati-

⁷⁰ Véase para esto Kurt Röttgers, “Der Ursprung der Prozessidee aus dem Geiste der eIME”, en *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983), pp. 93-157.

⁷¹ Véase para los orígenes griegos (y más antiguos), G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Engl., 1966.

lidad ya no resulta del ser sino únicamente de la historia a través de la evolución separando lo no apto.⁷²

En este nivel de elaboración se hallan de facto contraposiciones. El mismo Aristóteles (como ya lo hemos anotado) descarta el futuro sobre el cual, actualmente, no pueden todavía hacerse juicios con respecto a su verdad o falsedad (sin que en este contexto se tematice el asunto de la libertad como a nosotros nos parecería obvio). También en el otro extremo de la dimensión del tiempo —en la pregunta por el origen (*origo*) salen paradojas ya que el “ser” del origen no puede comprobarse sin suscitar la pregunta acerca de qué es lo había antes. Además, en la tradición se encuentran visiones del mundo en principio dualistas que refieren la primaria partición-anexa de ser/no-ser a la moral, es decir: cosmológicamente distinguen entre poderes celestes e infernales —y los filósofos luego podrán reflexionar sobre la relación de esas dos distinciones. El escepticismo duda en forma general (con creciente éxito y aceptación en la temprana Edad Moderna) que haya criterios indudables conforme a los cuales puedan atribuirse los valores de verdadero/falso al ser o al no-ser —una contradicción “performativa” (como se diría hoy en día), puesto que con ello el escepticismo se fastidia a sí mismo. Aun lo que se presenta como protesta contra las elaboraciones de la ontología y sobre todo contra un cosmos de esencias estable, piensa todavía en dependencia del primado de la distinción ser/no-ser.

La ontología siempre —y eso lo ponen de manifiesto sus dificultades lógicas— ha tenido el sentido de asegurar la última convergencia de mundo de las observaciones— excluyendo únicamente los errores. Pero, ¿cómo puede insistirse en la unidad, cuando es inevitable distinguir entre ser/no-ser? Ya nadie se atreverá a postular al ser como “principio” o hasta como “alma” del mundo. En su lugar aparecen conceptos como el de “inmediatez” de la relación con el mundo o como el de “existencia” —indicando autoexperiencias que no dependen del uso de signos y entonces tampoco de distinciones del tipo ser/no-ser. Por último —aunque todavía en el contexto de la metafísica— se puede rechazar la premisa de la presencia y el logocentrismo de la tradición (su monovalencia y su bivalencia) y elaborar un conjunto de conceptos contrarios;

⁷² Versiones tempranas de esta fundamentación histórica se encuentran en la jurisprudencia, aunque justo aquí referidas al conjunto de una conceptualización experta guiada por la experiencia, la memoria y el juicio racional. Véase sobre todo Matthew Hale, *A History of the Common Law*, póstumo 1713, citado según la reedición de Chicago, 3ª edición, 1971. Cf. también: “Reflection by the Lrd. Cheife Justice Hale on Mr. Hobbes. His Dialogue of the Lawe”, incluido en William Holdsworth, *A History of the English Law* (1945), reimpresión de Londres, 1966, tomo V, apéndice III, pp. 500-513. Para una historia natural correspondiente habrá que esperar otros cien años.

aunque su *status* queda poco claro y sólo se entienden cuando se sabe contra qué están dirigidos.

No obstante, si se radicaliza el concepto de observar sometido a distinciones, se encuentra uno en otro mundo.⁷³ En este mundo se trata de asegurar el distinguir y el señalar como momentos de una operación única. Esto sucede, al dejar en libertad frente a qué se distingue aquello que en cada caso se señala, y considerando precisamente al cambio de las distinciones utilizadas, como lo que constituye al mundo como condición de esta posibilidad. Entonces hay que admitir un constante “recutting the world”⁷⁴ e incluirlo en el concepto de mundo. La forma de-dos-lados del ser sería tan sólo el concepto más general. Luego se puede preguntar también cómo este cambio se controla socialmente de tal suerte que la *autopoiesis* de la sociedad siga siendo posible; y en virtud de esta pregunta se puede correlacionar el cambio de los conceptos (de mundo, de tiempo, de las ideas básicas de las cosas y del orden social) con los cambios en la estructura de la sociedad —con el único requisito indispensable de que se mantenga la *autopoiesis* de la comunicación.

Ahora la distinción ser/no-ser como distinción fundante (*primary distinction*) se reemplaza —y a decir verdad se reemplaza sin ninguna plausibilidad ontológica— por la distinción dentro/fuera (o autorreferencia/heterorreferencia) del observador. Porque según esta nueva versión, antes de que un observador pueda emplear la distinción ser/no-ser este observador debe estar producido. Aunque no existe una regla metafísica o lógica para escoger la distinción de partida;⁷⁵ para eso hay únicamente plausibilidades histórico sociales y entre ellas en la Edad Moderna el interés por desontologizar al mundo.

En todas las perlas de la filosofía que en este ámbito puedan admirarse, la pregunta del sociólogo será: cuál puede ser la contaminación original que pudo haberlas producido. Sería poco provechoso tratar de preguntar por los “intereses ocultos detrás” a la manera de la antigua sociología del conocimiento. Esto llevaría en última instancia a la tautología empíricamente insoluble de que quien afirma algo tiene también interés por afirmarlo. Por eso retomamos los análisis de la teoría de la diferenciación —expuestos en el

⁷³ Así en la especulación renacentista de un Girolamo Cardano. Véanse más adelante las notas 76 y 77.

⁷⁴ Esta expresión se encuentra en Richard N. Adams, *Energy and Structure: A Theory of Social Power*, Austin, 1975, p. 281.

⁷⁵ Véase con respecto a la igualdad de rango de algunas posibilidades (entre ellas: internal/external e *is/is not*), Philip G. Herbst, *Alternatives to Hierarchies*, Leiden, 1976, pp. 88s.

capítulo anterior. Éstos muestran que tanto las divisiones centro/periferia como también los órdenes jerárquicos señalan posiciones en el centro o en la cima desde las cuales puede describirse, sin competencia, al mundo y a la sociedad. Los planteamientos que ahí convencen son planteamientos ontológicamente plausibles. Pueden reclamar autoridad en la comunicación. Allí el mundo y la sociedad se representan con todas sus opacidades y desde ahí se puede disponer de la verdad y del error como éxito impositivo. No se necesita ir tan lejos como para afirmar la aceptación general de las visiones del mundo de las formas de comunicación de la ciudad y de la nobleza. Es absolutamente posible que los pescadores del sur de China nunca hayan escuchado algo de la ética confuciana o que algunos de las islas Hébridias exteriores no hayan escuchado nunca nada de la arquitectura del mundo de Santo Tomas de Aquino. Pero la ontología (comparada con todo lo que en hoy día nos ofrecen la física y la lógica) está construida muy cercanamente a la plausibilidad cotidiana —sólo que más bella, más festiva, más reflexiva. Ella permite y hasta exige —una vez que se ha alcanzado al ser apeándose a una lógica bivalente— dejar de hacer más preguntas, ya sea sobre las particularidades de la forma de vivir de los nobles o de los “civiles”, o ya sea sobre las diferencias obvias de vida en el campo o en la ciudad. Entonces desde la sociología del conocimiento se puede indagar más sobre la hipótesis de tal nexo entre semántica y estructura social con base en ciertas plausibilidades de inicio. Aunque el argumento más convincente es tal vez que el cambio de la estructura social hacia la diferenciación funcional primero habría causado fracturas en la metafísica ontológica y luego su derrumbe total —aunque tal vez haya, incluso entre los filósofos, aún hoy día pescadores que nunca hayan oído hablar de ello.

V. LA SEMÁNTICA DE LA ANTIGUA EUROPA II: EL TODO Y SUS PARTES

En toda descripción de autodescripciones (así como en toda observación de observaciones) es importante atender a las distinciones con las cuales se trabaja. Una de las distinciones más decisivas con las cuales se autodescribe la antigua sociedad europea, apoyándose en Aristóteles (y probablemente en una amplia discusión de la época), es la distinción *todo/partes*. Este esquema pudo haberse motivado directamente por la experiencia de vivir mucha gente en la ciudad o también por la producción artesanal de objetos complejos —por ejemplo, buques. En todo caso logra una solución genial y sumamente exitosa de la paradoja de la unidad, que a su vez es múltiple y una —*unitas multiplex*. La paradoja se reparte en dos niveles mantenidos por separado —sin que la unidad

de lo mantenido aparte se vuelva tema.⁷⁶ Un nivel se forma por el todo; el otro, por las partes. La metaunidad de estos dos niveles —la unidad de su diferencia— no se explica separadamente. Más bien el problema de la unidad de identidad-y-diferencia se oculta con la afirmación de que “el todo es más que la suma de las partes”. Ese “más” misterioso indica demanda de esclarecimiento que puede aprovecharse en el sentido de justificar el orden social y de quienes lo representan. En la doctrina de los trascendentales, la unidad en las cosas como en el mundo se puede valorar positivamente como Dios e insertarse en la serie (*unum-verum-bonum-pulchrum*) y distinguirse del caso contrario —de la mera *multitudo*. Cuando Dios se copia en el mundo y el mundo en las cosas hay unidad por dondequiera. Pero para poder decirlo (distinguirlo, señalarlo) se necesita un límite con otro lado —precisamente el lado de la pura multiplicidad.

Visto bajo la perspectiva del devenir, este esquema ofrece dos posibilidades. Si se comienza por las partes, puede atribuírseles una tendencia, una aspiración a la unidad. Si se parte de la unidad, el todo se despliega en partes; se llega entonces a una teoría de la emanación. El tema se mantiene controlado (por ejemplo en la vertiente aristotelismo/platonismo) porque ambas posibilidades están instaladas en el esquema de partida.⁷⁷ La paradoja se despliega en la diversidad de descripciones (o mecanicistas o más bien animistas) del mundo. La distinción todo/partes dirige la mirada hacia las relaciones interiores del todo. Son ellas las que sirven para resolver la paradoja. La desigualdad de las partes se puede aceptar y hasta celebrar como armonía, porque las partes son también iguales, es decir, pertenecen en cuanto iguales a la misma totalidad y le “sirven”. En contraste, las relaciones exteriores permanecen relativamente sin articulación. Pueden describirse —de manera no refleja— mediante la repetición del esquema y señalando un todo abarcador. Y sólo si se pregunta con insistencia se presenta el problema del último borde de la esfera del mundo. Aunque esta pregunta puede delegarse a la religión y allí seguirse tratando bajo el esquema inmanencia/trascendencia. Tampoco existen conceptos para designar lo que se halla más allá del límite. Todo se mira desde un emplazamiento interior y no a la manera de un observador que mira todo límite como forma-de-dos-lados.

La predominancia de este esquema de un todo compuesto por partes, se puede comprender tan sólo tomando en cuenta que ahí se ha pensado en

⁷⁶ Aunque eso puede suceder. Véanse por ejemplo los complicados esfuerzos conceptuales de Hieronymus Cardanus, *op. cit.*, pp. 277-283.

⁷⁷ Véase por ejemplo cómo Cardanus es consciente de una opción: “non ergo tendunt in unum, sed ab uno procedunt”, y el argumento: si se partiera de las partes resultaría una *aberratio* (*op. cit.*, p. 279).

“natura”—y esto en varios aspectos. Como ‘natura’ se conciben las partes que crecen adheridas para conformar el todo, *i.e.*, especialmente los seres humanos individuales como cuerpos pensantes que conviven en la ciudad. Pero también se toman como ‘natura’ las clasificaciones mismas, las distinciones: hombre/mujer, amo/siervo, ciudadano/habitante, ciudad/casa, riqueza-natural/dinero, perfección/corrupción. Se supone que la ‘natura’ reparte las tareas y los lugares en la sociedad y que la justicia se mide de acuerdo a cómo esto se respeta.⁷⁸ La idea de que dichas distinciones están dadas por la naturaleza no solamente sustrae de la duda sino además excluye la pregunta de cómo la sociedad produce su propia unidad.⁷⁹ De ese modo la naturaleza se extiende creciendo hacia adentro de la vida societal.

La naturaleza contiene partes que conocen su propia naturaleza y que la pueden desconocer y malinterpretar: los humanos. De ellos se pide —a través de su naturaleza— conocimiento de sí mismos. Pero tal conocimiento no apunta al hecho factual de la subjetividad individual que se basta a sí misma, sino a una *analogia entis* con la esencia de la propia naturaleza —como microcosmos en los macrocosmos, como *imago Dei*, como reflejo del alma del mundo en el alma individual, como símbolo de la unidad Dios-criatura en la criatura.⁸⁰ Por eso, la ética puede emplear la metáfora del espejo no para redoblar la facticidad sino para confrontar al ser humano con lo que él *es* de acuerdo a su posición social pero que sin espejo *no lo puede ver*.⁸¹ Aun la razón es —de acuerdo con eso— naturaleza del ser humano, es decir, la forma con la cual la naturaleza se restringe a sí misma.

⁷⁸ Así interpreta Digesta 1.1.101. (“iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique distribuendi”) en *Glossa ordinaria (Irnerius)* de acuerdo con sus presupuestos. Véase para eso Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton, 1964, p. 540, con impresión de la glosa.

⁷⁹ Con todas las reservas sobre las afirmaciones de “por primera vez”, aquí se podría tal vez decir: quien primero hará esta pregunta será Giambattista Vico, y eso es ya el siglo XVIII.

⁸⁰ Véase M.-M. Davy, *Essai sur la symbolique romane*, París, 1955, pp. 24ss.

⁸¹ Véase detalladamente Herbert Grabes, *Speculum, Mirror und Looking Glas: Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*, Tübinga, 1973. Véase también Gustav Friedrich Hartlaub, *Zauber des Spiegels: Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*, Munich, 1951. En una larga historia de decadencia, la metáfora del espejo sirve primero como símbolo de la vanidad (lo cual presupone que el *ornatum/ornato* ya no se comprende en el sentido de la retórica anterior como forma para resaltar lo esencial sino tan sólo como adorno), y finalmente como mera compensación de controles internos que ya no funcionan: “Para la gente de mundo el *espejo* es todavía la única conciencia que los confronta con sus errores”, como lo ve Jean Paul, *Die unsichtbare Loge*, citado según *Werke*, tomo I, Munich, 1960, pp. 7-469 (178).

La sociedad es entonces el caso particular de una naturaleza capaz de producir una relación de observación consigo misma; y la razón de ello es que consiste de seres humanos. Para eso se encuentra la usual doble forma —actuar-(voluntad) y vivencia-(razón)— que estimula las controversias correspondientes. Es posible imaginarse la autorrelación como creación de la sociedad y entonces se arriba a teorías sobre la violencia o sobre el contrato como el “origen” de la sociedad. Para esto se presuponen primero las condiciones de política urbana y con ello las clasificaciones usuales de la ciudad —aunque no del campo. En los tiempos romanos este presupuesto, sin embargo, ha perdido su base —primero con la expansión del derecho de ciudadanía para *todos los* ciudadanos de *otras* ciudades, luego con la historia de expansión y defensa territorial, y finalmente con la partición del imperio romano, que, con todo, sigue llamándose *imperium* (= poder de dominio). La referencia de “político” en relación con la ciudad-política cae paulatinamente en el olvido, y se entiende al hombre *en su naturaleza* ya no como ser *político* sino como ser *social*. Lo cual en las escuelas conduce a una distinción novedosa entre ética y política.

En su naturaleza —eso por lo pronto no cambia nada la representación de que el ser humano está determinado por su naturaleza. Además, la situación no se decide porque el conflicto principal en la alta Edad Media entre emperador e Iglesia no puede territorializarse, aunque es precisamente este conflicto el que estimula el desarrollo de una doctrina particular de los cuerpos colectivos (*universitates*) a los cuales es posible trasladar la idea de determinación natural.⁸² Desde el *Policraticus* de Juan de Salisbury⁸³ existe una versión basada en el autorreconocimiento de la naturaleza propia —elaborada en forma de analogía del organismo y que trata de la pregunta por el origen como asunto de creación, lo cual permite desplazar la distinción entre un estado-natural-perfecto y un estado corrupto, desde la naturaleza hacia el cuerpo político y utilizarlo para confirmar o para criticar el dominio político. *Ambas* versiones de autorrelación (artificial o natural) viven mutuamente de su diferencia; circunstancia que bloquea toda posibilidad de describir a la

⁸² Respecto a la historia del concepto véase Anton-Hermann Chroust, “The Corporate Idea and the Body Politics in the Middle Ages”, en *Review of Politics* 9 (1947), pp. 433-452; Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contributions of the Medieval Canonist from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, 1955; Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957; Pierre Michaut-Quantin, *Universitas: Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, París, 1970.

⁸³ Edición empleada: Ioannis Saresberiensis, *Policratici... Libri VIII*, edición de Clemens C.I. Webb, (Londres, 1909), reedición de Frankfurt, 1965.

sociedad como sistema autopoietico. A pesar de ello, están instalados suficientes grados de libertad en la sociedad. Consisten —por un lado— en que la naturaleza (concepto a su vez de devenir temporal) no determina los instantes del actuar humano; y —por otro— en que la naturaleza no se impone del todo (como las modernas leyes de las ciencias naturales), sino que ella misma está sujeta a corrupción. Ciertamente que las dos son naturaleza, pero mientras el fuego siempre es caliente cuando arde y siempre quema las cosas inflamables, el noble no siempre alcanza la perfección propia de su naturaleza —y eso que la naturaleza siempre toma el camino que va de lo imperfecto a lo perfecto.⁸⁴ Lo que deviene por naturaleza puede entonces emplearse como *don* en el contexto ético político de la sociedad, y únicamente a este respecto (el de las condiciones para alcanzar o fracasar en la perfección propia) el hombre es libre y la sociedad-política, autárquica.

Así, el concepto de naturaleza oculta que el problema de la unidad de lo múltiple y diverso —como también el problema del empleo de determinadas diferencias y no-otras— no se resuelve; ni siquiera se establece como problema, sino simplemente se acepta en la forma dada. En una cosmología llevada en paralelo, el mismo problema puede resolverse de otro modo, *i.e.*, en la forma de mito narrable, de una mitología de la emanación. Las *Enéadas* de Plotino, por ejemplo, enseñan que la unidad (*summum ens*) desprende de sí misma la diferencia de unidad y multiplicidad. Así, emanación se entiende no como creación de algo nuevo ni mucho menos como producción, sino como despliegue del origen, como devenir de algo que ya existe. La filosofía natural del Renacimiento tardío presenta de nuevo este problema con todo rigor y postula un principio eficaz de unidad del mundo —de acuerdo al paradigma del alma que apunta precisamente a ello.⁸⁵ Simultáneamente median esfuerzos por concebir la unidad del mundo como procesamiento dinámico de las diferencias, para lo cual deben buscarse leyes. Con ello la problemática se traslada a las tan exitosas ciencias naturales empírico-matemáticas.

Por lo pronto, al distinguir al todo de sus partes, la unidad del objeto del cual se trata (mundo o sociedad) sólo se duplica, esto es, se describe dos veces. Por un lado, es el todo; por otro, la suma de las partes cuya cooperación produce aquella plusvalía con la cual conforman un todo. Se oculta a la vez que se trata de una doble descripción del mismo fenómeno —y eso debe

⁸⁴ Véase esta distinción en el ejemplo *ignis/civiliter vivere* de Aegidius Columnae Romanus (Egidio Colonna), *De Regimine Principum* (Roma, 1607), reimpresión de Aalen, 1967, p. 406.

⁸⁵ Ya habíamos citado a Girolamo Cardano. Véase arriba p. 714 y *op. cit.*, p. 279: “Praeterea est anima in nobis ut in mundo: at anima in mundo nullibi est, sed perpetua est & immortalis: talis igitur in nobis”.

quedar invisible ya que, de otro modo, la paradoja saldría a la luz. Apenas la mitología de la “invisible hand” señala directamente este problema aunque con una metáfora que es ella misma paradójica.

También esta metáfora presupone que el problema consiste todavía en la separación del todo en partes, lo cual conduce a la pregunta de quién realiza dicha separación y se responsabiliza por ello. En este sentido el esquema todo/partes remite a una instancia mayor —a un concepto abarcador de naturaleza o al Creador. El esquema sigue, pues, atado a una concepción religiosa del mundo. Por el contrario, con conceptos como evolución, emergencia, diferenciación, autoorganización empieza una actitud mental absolutamente diferente; su punto de partida está en que pueden surgir —sin asistencia superior— entidades locales particularmente estructuradas (átomos, soles, seres vivos...) las cuales establecen condiciones de adaptación a otras entidades de este tipo. Separar dos niveles de descripción (todo/partes) requiere el beneplácito de que el todo no puede reaparecer en el nivel de sus partes, lo cual conduce —y esto es también prueba contundente de la creatividad en la resolución de las paradojas— a la pregunta de cómo se debe pensar la relación del todo con sus partes. Coincidiendo con las plausibilidades de un orden de sociedad estratificado y con la forma de ciudad organizada, Aristóteles dicta: “En todo lo que consta de partes y nace de ellas para llegar a ser una unidad común (*hén ti koinón*) —sea de partes en relación o separadas— siempre se presenta también algo gobernante (*to árchon*) y algo gobernado (*to archómenon*)” (Pol. 1254^a 28-31). Aristóteles apela para eso masivamente a la naturaleza, a la necesidad y a la utilidad —y para la desigualdad sólo hace valer como argumento de justicia que las mejores partes son las que gobiernan. Más tarde se hablará de *maiores partes*, *sanior pars*, *valentior pars*, etcétera y se afirmará que las cualidades de estrato de esas partes están en concordancia con la moral. Incluso las teorías de la corporación concebidas de manera “comunal”, que se orientan a las Constituciones de las ciudades medievales, presuponen estructuras oligárquicas, con conceptos como *populus* o *civis*. En la formulación de la figura del diálogo del “filósofo” en un texto de Salamonius en lugar de la “argumentatio de toto ad se ipsum” aparece la “argumentatio de parte ad partem”.⁸⁶ La “eminencia” de las partes superiores se puede probar cosmológicamente como algo típico de la naturaleza,⁸⁷ y la imagen de la pirámide

⁸⁶ Véase Marius Salamonius, *De Principatu* (1513), Milán, 1955, p. 26. En relación a eso puede uno conformarse con fundamentar el dominio de la *civitas* sobre sí misma mediante la distinción “sanior” y “stultior pars”.

⁸⁷ Véase por sobre muchos: Henry Peacham, *The Compleat Gentleman*, 2^a edición, Cambridge, 1627, pp. 1ss. (p. 2: “Nobilitie then is nothing else than a certaine eminency, or notice taken of some above the rest, for some act performed [...]. More particularly,

permite además distinguir las partes superiores de la cúspide de la pirámide —la cual no puede atribuirse a ninguno de los lados de la pirámide y así, en cierta forma, pertenece al todo —sin ser realmente parte de él.

Se ve que la distinción todo/parte se complementa e interpreta mediante la distinción arriba/abajo, es decir, a través de una alusión de jerarquía. La disolución de la paradoja pasa por numerosas distinciones relacionadas unas con otras y en cada paso adquiere tanto invisibilidad como plausibilidad. Con la abstracción de la distinción-de-complemento se oculta el hecho de que el esquema arriba/abajo puede referirse tanto a una jerarquía de inclusión (nobleza/pueblo son parte del todo) como también a una jerarquía de ordenanzas fundada en la organización de los cargos.

A la transformación de la paradoja-de-la-unidad en doctrina de la ordenación jerárquica de las partes corresponde otra doctrina verdaderamente extraordinaria; se trata de la enseñanza —también aristotélica— según la cual un orden constituido por partes perfectas y por partes menos perfectas (por ejemplo, hombres y mujeres)⁸⁸ es más perfecto que un orden constituido sólo por partes perfectas. En el Medioevo se dirá que un mundo constituido por ángeles y piedras es más perfecto que uno en el cual hay sólo ángeles. También aquí se encuentra instalado un mecanismo semántico de igualamiento: precisamente lo imperfecto y la debilidad natural de las mujeres hacen que su virtud se manifieste de manera más radiante y loable porque debe imponerse bajo condiciones naturales adversas.⁸⁹ Incluso el mal —aunque sea por accidente— tiene un sentido bueno.⁹⁰ Así se justifica a la vez la miseria de los miserables; es el otro lado necesario de la forma.

Aquí sólo podemos hacer alusión a la riqueza de distinciones-de-enlace que estuvieron condicionadas por la creciente fijación jurídica del orden social romano y, luego, del Medioevo. A partir de la figura jurídica de representación (*repraesentatio*) en el Derecho romano se desarrolla una doctrina de la representación de la corporaciones sociales y por último —inmediatamente después de las tentativas de reforma de la Iglesia durante el Concilio de Basilea— se desarrolla un concepto general de “*repraesentatio identitatis*” (a diferencia de la *repraesentatio potestatis*) con sus correspondientes controversias

Nobilitie is the Honour of blood in a Race of lineage conferred formerly upon some or more of that family”).

⁸⁸ *De Generatione Animalium*, II. 1. 713b 18.

⁸⁹ Este argumento (actualmente se diría: desde la perspectiva del hombre) se encuentra con frecuencia. Véase por ejemplo, Nervèze, *Œuvres morales*, París, 1605, fol. 63 v.

⁹⁰ Según Alexander von Hales, citado según Wolf Hübener bajo la voz ‘Ordnung’, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, Stuttgart, 1984, columna 1263.

de fundamentación.⁹¹ Ninguna parte puede *ser* el todo en el todo; pero hay partes que tienen la facultad y la capacidad de *representar* al todo en el todo.

El concepto de representación choca con diversas dificultades. Deja abierto qué debe hacerse cuando el representante se *equivoca* —lo cual en la Edad Media es tanto más importante cuanto se parte todavía de un concepto de acción aristotélico con fuertes matices cognitivos y los fines se toman como algo reconocible. Además, mediante representación no puede justificarse bien la *exclusión* del actuar orgánico del representado o de los representados. De estar presente, ¿por qué no habría de co-decidir? Estos problemas dan motivo a discusiones jurídicas y con ello en el transcurso de los siglos XIII y XIV la categoría jurídica de *universitas* se coloca en el lugar en el que —desde la recepción de la política de Aristóteles— había estado reservado al concepto de *civitas*.⁹² Marsilius,⁹³ por ejemplo, habla de *universitas civium*. Lo cual hace posible distinguir la unidad jurídica de la *universitas* de la pura suma de ciudadanos particulares, y mediante la reglamentación de los procedimientos de elección (o nombramiento) logra a la vez deshacerse de las implicaciones problemáticas de la exclusión y el error. Con ello se convierte en problema de derecho, si en casos evidentes se puede conceder el derecho de resistencia y a quién. El carácter de forma-de-derecho hace finalmente posible que el concepto de representación sobreviva a su contexto societal de origen y que siga usándose aun hoy día como concepto constitucional.

Mientras que —como lo dice el concepto— la representación incumbe únicamente a partes individuales del todo, el concepto de *participación* describe la relación de todas las partes con el todo. Un concepto piensa de arriba hacia abajo; el otro, de abajo hacia arriba. En el concepto de participación se encuentran *desiderata morales* que articulan que cada parte —en cuanto participación— posee derechos y obligaciones que cumplir, tiene derechos de protección y mantenimiento —pero a cambio debe prestar servicios en favor del todo. La tensa relación entre todo y partes se reformula mediante la distinción partes-dominantes/partes-dominadas y ésta mediante la distinción representación/participación. En la participación se inserta la distinción derechos/obligaciones cuya unidad se indica como *ius* y en esta forma vuelve a

⁹¹ Cf. Anthony Black, *Monarchy and Community: Political Issues in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge, 1970, y para la historia del concepto de representación en general, Hasso Hofmann, *Repräsentation: Wort und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlín, 1974. Para la amplitud de la discusión en el Medioevo véase especialmente, Albert Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlín, 1971.

⁹² Bastante material sobre eso en Michaut-Quantin, *op. cit.* (1970).

⁹³ Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, edición en latín y alemán, Darmstadt, 1958.

estar disponible para la diferenciación social conforme al rango y a la posición; la forma produce forma.

Aparte de las formas pretenciosas (ético políticas) de representación y de participación que pretenden concluir de las partes hacia el todo y determinar el sentido del todo en cuanto tal, existe también (siempre en el esquema todo/partes) la forma menos ambiciosa de argumentar con ejemplos: con *exempla* instructivos.⁹⁴ Dicha forma es cultivada en la argumentación jurídica, en la retórica y, ante todo, en la pedagogía. De manera respetuosa deja abierto el sentido del todo y se refiere a él tan sólo vinculándose a una afirmación religiosa del mundo o mediante el criterio de la justicia en el tratamiento de los casos.

El modelo del todo constituido por partes puede aplicarse a muy diversas unidades: a órdenes domésticos y ciudades, a corporaciones como conventos y universidades, a imperios y a los nuevos dominios territoriales en vías de formación, que después se denominarán “Estados”. El Medioevo no desarrolla ninguna teoría de la sociedad, ninguna teoría del sistema social completo. La idea de un reino universal de la cristiandad como *corpus Christi* (a diferencia del *corpus diaboli*) no llega a consolidarse. La falta de síntesis social se compensa por un cosmos de esencias religiosamente fundamentado, el que presenta las mismas características estructurales: un todo que consiste de partes, cada una de las cuales debe desarrollar su función y está provista de lo necesario para ello; un todo, cuya perfección consiste en su diversidad; un todo jerárquicamente ordenado en el modo de una *series rerum*, en cuanto que cada parte sirve tanto al automantenimiento propio como a las partes superiores y todas juntas —en virtud de la participación— sirven a Dios y contribuyen a que Él sí pueda gozar el mundo que creó.⁹⁵

En la misma filosofía de la naturaleza siempre hubo voces discordantes. Lucrecio —por ejemplo— opinaba que la naturaleza no agrupa de por sí la unidad del todo, sino sólo suma lo diverso. Evidentemente esto no puede tomarse en cuenta si la unidad de la naturaleza se piensa desde la unidad de Dios. El orden de las partes es correlato de la finalidad de Dios. Desde la totalidad en la cual cada uno se encuentra inmerso puede permanecerse referido

⁹⁴ Marius Salamonius, *op. cit.*, p. 26, el filósofo le encarga al teólogo la solución de la paradoja (que se encuentra aquí expresada en el príncipe) y sólo reclama para sí la *argumentatio* de *parte ad partem* y no la de *toto ad seipsum*. Parece que la fuente de esta distinción es: Aristóteles, *Anal. priora* 69^a 13-15. Allí, por cierto, la conclusión de una parte a otra se contrasta con la conclusión del todo a la parte o de la parte al todo, y no con la conclusión (teológicamente inspirada) del todo a sí mismo.

⁹⁵ Parafraseamos a Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 65 a. 2, Turín, 1952, vol. I., p. 319.

al sentido religioso de la empresa total de la Creación. La Creación “mantiene” (en el sentido de *periéchon*) lo que contiene. No es entorno de los sistemas (no existe todavía la palabra “entorno”) sino la forma que da sentido al mundo, cuyo otro lado lleva el nombre de Dios. ‘Natura’ —*id est Deus*— y la participación en esta *ordinata concordia* es entendimiento natural, es razón.

En el contexto de una descripción religiosa del mundo se vuelve central que el esquema todo/partes pueda también incorporar la distinción partes visibles/invisibles; y de nuevo: sin hacer la pregunta por la unidad de lo visible y lo invisible. Esto puede significar que no es posible comprender las partes invisibles, sólo pueden venerarse. Esto tal vez facilite particularmente la diferenciación y las necesidades de legitimación del estrato superior, cuando se enseña que se está predestinado a la gracia de Dios y que la salvación del alma no se alcanza a través de las buenas obras por sí solas, sino sólo por la fe correcta. Aunque en los siglos XVI y XVII será posible sacar conclusiones enteramente distintas a partir de la intransparencia del sí mismo y del mundo (Montaigne, Donne, Gracián); sobre todo, en el sentido de cómo tratar esta intransparencia en dirección de la observación de segundo orden (observación de la autoobservación) y de una teoría de la reflexión que observa a las observaciones y descripciones como engaños y que —en ese sentido— ya antes de la “Ilustración” ilustra sobre ello.⁹⁶ El esquema visible/invisible sirve de este modo como un concepto marco para aumentar las expectativas sobre el potencial (técnico), hasta que finalmente la figura conclusiva de la mano invisible viene a garantizar que el todo está diseñado como unidad.⁹⁷ Además, en ese tiempo empieza —sobre todo en vista del Estado territorial— a disolverse la idea de que la sociedad política consista de seres humanos. Ya Althusius (en el concepto de *consociatio symbiotica universalis* de la sociedad política) construye una *universitas* de tipo específico (y a la vez universal) que ya no contiene —como parte de sí misma— al ser humano individual ni tampoco a las familias o *collegia*, sino que únicamente los comprende a través del concepto de convivencia —simbiosis. La organización territorial de esta *universitas* ya sólo consiste de partes homogéneas, sólo de organizaciones territoriales.⁹⁸ A continuación, durante el siglo XVII se desvía hacia la figura del contrato y no

⁹⁶ Aquí (y especialmente en Gracián) se encuentran entonces también los primeros intentos de la tesis de que las partes tienen una superioridad reflexiva sobre el todo —tesis que será elaborada luego en el siglo XX.

⁹⁷ Respecto a la historia de esa idea véase más abajo, nota 320.

⁹⁸ Véase Johannes Althusius, *Politica methodice digesta* (1614), citado según la edición de *Harvard Political Classics*, Cambridge, Mass., 1932, cap. 5, n. 10, p. 39. Véase también cap. 9, n. 5, p. 88. Leído de acuerdo a esta pregunta, el texto, sin embargo, no es evidente; su intención principal parece haber sido la de excluir —como quien dice

sólo el establecimiento del dominio, sino la misma sociedad, se atribuyen a un contrato, a un *pactum unionis*.⁹⁹ La individualidad ahora adquiere un sentido nuevo como contrapeso para el cambio estructural de la sociedad;¹⁰⁰ y entonces cuando se trata todavía de pensar al individuo y al colectivo como unidad, se llega a una lógica totalitaria y se termina en el “Estado total”, que ya no respeta límites.

Durante mucho tiempo, la religión con su forma teológica garantiza una descripción unitaria del mundo con una alta superación de las inconsistencias. La “*diversitas*” se convierte incluso en sinónimo de perfección: Dios quiso al mundo tan rico, colorido y variado para imposibilitar así *con ello* la comprensión humana. Las experiencias de inconsistencia comienzan a aparecer por primera vez con la escritura, es decir, con la posibilidad de poner textos uno al lado del otro y compararlos; la diversidad admirable de los fenómenos parece ser solución al problema. Sólo cuando incluso los textos teológicos se vuelven inconsistentes —o sea desde la alta Edad Media— y sólo después de que la impresión de libros convierte esto en cultura secularizada, la unidad a pesar de las inconsistencias se vuelve problema, lo cual en nuestro siglo tocará finalmente incluso a la relación entre ontología y lógica.

Esto presupone experimentar durante siglos con autodescripciones —escritas e impresas. Una vez que la distinción mundo/Dios ya no basta semánticamente para fundamentar la unidad de la cosmología todo/partes (o después de que la imprenta divulga diversas versiones de interpretación del texto y con ello disuelve la unidad de la visión del mundo fundada por la religión) el problema se repite una vez más en el ser humano, y desde el siglo XVIII se coloca dentro de él. Como parte de la sociedad se le exige ser simultáneamente todo-y-parte: por un lado, en cuanto *homme universal* o, luego, en cuanto sujeto trascendental; encarnar lo humano en general (o universalmente) y, por otro lado, ser individual al máximo y con ello también único. Esta duplicación se repite en la perspectiva temporal-procesal, es decir, en la perspectiva de la educación. Por un lado, el ser humano empírico es algo dado, sólo hay que conducirlo a la formación, *i.e.*, a la reflexión sobre lo que en él es válido de todo ser humano en cuanto tal. Por otro, se encuentra también la pregunta: ¿cómo el yo absoluto se vuelve un yo empírico?¹⁰¹ ¿Cómo encuentra una

por esencia jurídica— la participación directa (*participatio*) del individuo en los asuntos políticos.

⁹⁹ Respecto al desarrollo posterior mediante teorías del consenso, de la integración y de legitimización véase pp. 26ss.

¹⁰⁰ Véase para eso más adelante apartado XIII.

¹⁰¹ Con esta formulación fichteana: Novalis, *Philosophische Studien 1795/96*, de acuerdo al ya citado *Werke*, p. 31.

forma de vida individual? También en la distinción de Kant mayoría/minoría-de-edad (y en las ideas sobre la Ilustración o emancipación) se encuentra dicho esquema temporal. La diferencia en el tiempo sirve claramente para disolver la paradoja: lo que no puede ser al mismo tiempo debe serlo en la secuencia. Pero la paradoja se mantiene en la representación de un fin transferida únicamente a una idea, a un futuro a lo sumo alcanzable en forma aproximada; se mantiene en el anhelo de ser humano como individuo —y sin tener que renunciar a nada (!). Fórmulas correspondientes se hallan sobre todo en la estética del idealismo alemán.¹⁰² Aunque la paradoja de la cual en última instancia se trata, sigue siendo la del todo que consiste de partes.

Mientras que esta descripción del mundo —para aquellos que la emplean— termina con la figura del Dios creador (dador de sentido) y, derivada de ahí, la apoteosis del ser humano en el ser humano, nosotros (que describimos esta descripción) debemos ir más allá y preguntarnos cuáles son sus fundamentos lógico ontológicos. Para la estructura de esta semántica (así como para el modo en el cual esta semántica trata a las paradojas), es decisiva la validez indudable de una lógica de dos valores. Esta lógica, a su vez, adopta una distinción y de ahí obtiene su forma específica, *i.e.*, la distinción de los valores lógicos: positivo/negativo. Para evaluar esta adquisición es importante tener en cuenta que *antes* de disponer de la operación del negar, ya pueden obtenerse distinciones y señalarse formas; la negación, en efecto, se debe ella misma a la forma y no al revés. Ella sólo es posible en virtud de una distinción cuyo otro lado es la posición.¹⁰³ En contra de esto, la propia bivalencia impone

¹⁰² Véase por ejemplo Karl Wilhelm Ferdinand Solger, *Vorlesungen über Ästhetik*, editado por Karl Wilhelm Ludwig Heyse (Leipzig, 1829), reimpresión de Darmstadt, 1973, p. 52: “De eso queda claro que si hay algo bello, éste debe tener su causa en una región donde toda relación recíproca entre lo múltiple y lo simple cesa [...]. Este es el punto *más alto* de la *autoconciencia*, y a esta unidad del conocimiento la llamamos *idea*”. Solger, por cierto, hace abstracción incluso del tiempo, ya que la unidad debe quedar presupuesta para poder luego quedar como resultado.

¹⁰³ Cabe hacer notar que los lógicos ven de manera contraria el nexo de la fundamentación y piensan que únicamente es posible efectuar distinciones con el auxilio de una negación. Por el contrario, *nosotros* podemos ver que aquí nos encontramos ante un caso importante de la evolución de un sistema autopoietico. La operación de distinguir está en uso mucho tiempo antes de que el lenguaje se codifique y que la lógica se desarrolle. Sólo debido a esto la lógica puede evolucionar. Sin embargo, el sistema de la lógica cambia el nexo de fundamentación y logra de esta manera una vía autónoma de acceso al mundo, lo cual le permite describir ampliamente todo —aun la operación de distinguir— en el ducto de la lógica de dos valores. De esta manera se explica también la inserción de la negación en las premisas de todos los sistemas lógicos —ya sean clásicos o modernos. Entretanto se sabe que con *esta* premisa no puede llegarse a una autofundamentación —libre

limitaciones drásticas. Esta lógica de dos valores dispone tan sólo de un valor, el positivo, para señalar al ser y de un segundo valor para la autocorrección del observador, para el control de los errores. Si después además se asume como fundamento la distinción pensamiento/ser puede considerarse al ser como una forma cuyo otro lado es el no-ser. El observador puede entonces señalar al ser y al no-ser de manera correcta o incorrecta. Con esto se agotan las posibilidades de una lógica de dos valores. Si adicionalmente se consideran modalidades de tiempo o de las posibilidades, se llega a los límites de este esquema observación —y esto también es válido cuando con una observación-de-segundo-orden se reflexiona una observación de primer y de segundo órdenes. Hechos con una estructura más rica no pueden representarse, sino deben —si pudiera decirse así— comprimirse ontológicamente. Consecuentemente no pueden distinguirse los problemas de referencia de los problemas de verdad o de falsedad. Una afirmación sin referencia es en sí una afirmación falsa, y las inseguridades de las referencias —por ejemplo en combinación con los componentes autorreferenciales y heterorreferenciales del observar— se convierten automáticamente en problemas de verdad. De esto se ocupa —sin poder encontrar salida— aquella línea de tradición que se llama “escepticismo”.

El resultado de una descripción así del mundo (de dos valores lógicos) se configura como ontología, y en los intentos de fundamentación, en metafísica ontológica. El ser —según esto— tiene únicamente la posibilidad de ser o de no-ser; y el pensamiento únicamente la posibilidad de señalar al ser o al no-ser de manera acertada o desacertada. El pensamiento debe concebirse como “representación” y el arte como “imitación” del ser; de lo contrario deben considerarse prestaciones defectuosas. Consecuentemente a un gran número de observadores se les impone concordar en la observación; juntos observan al ser acertada o desacertadamente. Y dado que en el pensamiento sólo puede haber una representación acertada del ser, existe autoridad. El que ve bien puede enseñar a los demás. La observación de la observación no tiene más función que la de desempeñarse como filtro para los errores del conocimiento. Si se observa a otros observadores son también objetos, tienen cualidad objetual como todas las cosas. De igual forma, entonces, los observadores que los observan pueden hacer observaciones correctas o incorrectas sobre su ser. Por eso Platón en el *Teeteto* plantea la pregunta: ¿cómo es posible definir de modo verdadero como falsa la observación de otro observador cuando

de contradicciones— de la lógica. Si esto quiere enmendarse, se debe hacer que la lógica se subordine al lenguaje (Wittgenstein) o al cálculo matemático (Spencer Brown).

él la tiene por verdadera? La filosofía platónica se deriva de la búsqueda de una respuesta a esta pregunta.

Nuestra tarea no es continuar los esfuerzos asombrosos realizados por la filosofía ni exaltar la utilidad de sus resultados. Un análisis sociológico pone de relieve el hecho de que la observación que se efectúa de acuerdo con una lógica de dos valores se correlaciona con una estructura social que prevé que las descripciones del mundo y de la sociedad se llevan a cabo desde una posición libre de competencia: sea el vértice de la jerarquía, o el centro a partir del cual se puede ver el mundo, o sea la competencia de oficio del escribano o del clérigo. También la tradición que se transmite de manera preferentemente oral sostiene este supuesto de posibilidad de formular descripciones que sean las únicas acertadas. La autoridad que se exige para enseñar a aquellos que no saben (y a aquellos que se equivocan) ya está contemplada en la estructura social, se encuentra ya en la forma de diferenciación de la sociedad y en el orden de sus roles. Sólo tiene que ocupar adecuadamente una posición disponible y lo hace en la medida en que, aplicándose el esquema a sí misma, refleja su propia situación. Su sabiduría es el saber del saber y del no saber.

Por eso —con Aristóteles— puede permitirse una ética que entiende la acción como esfuerzo hacia un bien y que presupone que dicho bien puede conocerse¹⁰⁴. Consecuentemente no existen fines no-buenos, así como nada que sea mal intencionado —a lo mucho, error. Entonces también aquí es necesario presuponer la autoridad como una instancia, que —¡sin restringir la libertad!— ilustra al actor en relación con los fines de éste y, eventualmente, lo corrige. Sólo en el siglo XVII se hará la experiencia de que fines y motivos se pueden separar y que los fines —cualquiera que sea el motivo o la situación de los intereses— pueden a la vez elegirse.

Naturalmente no todo funciona sin problemas. En la defensa de la ontología eleática y en la controversia con los sofistas se descubren paradojas. Se construyen conceptos ambivalentes —como el concepto de movimiento— para poder presentar las relaciones de tiempo. En el concepto de naturaleza se incluye un componente normativo con el auxilio del esquema perfección/corrupción.¹⁰⁵ Esto permite que —sin contradecir abiertamente a la ontología— se entienda a la naturaleza teleológicamente y al orden social de modo *iusnaturalista*. Sin embargo, la principal víctima de la lógica de dos valores —al mismo tiempo que su último mecanismo de compensación— es Dios mismo.

Y sí: Dios no puede equivocarse, por tanto, no tiene necesidad de un segundo valor. Pero, entonces, ¿cómo observa Dios al mundo? Él puede copiarlo

¹⁰⁴ Léanse las frases iniciales de la *Ética a Nicomaquea*.

¹⁰⁵ Véase arriba cap. 1, XI.

íntegramente dentro de sí. Él lo sabe todo. Aunque de esta manera a su saber le falta todo tipo de autonomía y entonces: ¿cómo puede estar en condiciones de distinguirse a sí mismo del mundo? Un teólogo —Nicolás de Cusa, por ejemplo— puede responder que Dios no necesita distinguir para conocer. Tampoco necesita distinción alguna en relación consigo mismo. Su existencia está más allá de toda distinción —más allá de la distinción ser/no-ser e incluso más allá de la distinción distinto/indistinto. Aunque una teología así no puede aspirar a ser teología oficial de la Iglesia. La Iglesia debe poder distinguir entre lo que le agrada a Dios y lo que le desagrada; debe observar a Dios como observador y esto significa: como aquel que hace distinciones. La Iglesia, entonces, puede únicamente rendir gloria y dar gracias a Dios de que Él sabe arreglárselas con la paradoja de la lógica de dos valores. ¿Como el tercero excluido quizás? ¿Como el observador por excelencia? En todo caso de tal modo que en ello reside la garantía de sentido para la totalidad de su creación.

Cuesta mucho todavía —a principios del siglo XIX, aun después de inventarse la palabra “entorno”— renunciar a la idea de mundo como un todo. En el contexto de la discusión del magnetismo, éter, espíritu se encuentra una y otra vez el argumento de que deben haber ciertos elementos que en espíritu y naturaleza (ahora diríamos: sistema/entorno) sean idénticos —ya que de otra manera el concepto de mundo no se sostiene. El mundo se concibe —todavía pues— como un todo que consiste de partes o de elementos.¹⁰⁶ Es pensamiento casi impensable que a través de la formación de sistemas con capacidad de observar en el mundo, el mundo mismo se vuelva para ellos invisible como unidad; por eso se comprende fácilmente que la misma sociedad debe describirse de tal forma (por ejemplo como sociedad de clases con autodescripciones sólo ideológicas), independientemente de lo que puedan decir las grandes narraciones del mundo de la física.

Sólo recientemente —en el contexto de una experiencia de sociedad mundial y de una cultura moderna mundialmente difundida (o sea, a lo sumo en el siglo XIX y, propiamente, hasta el siglo XX)— es que el esquema cosmológicamente fundado del todo y sus partes, se abandona definitivamente; lo cual no excluye que haya “survivals” semánticos.¹⁰⁷ La sociedad mundial tiene muy

¹⁰⁶ Así por ejemplo Jean Paul en *Conjeturas sobre algunas maravillas del magnetismo orgánico*, después de estudios cuidadosos de las publicaciones contemporáneas en física, con el argumento de “que finalmente debería haber un elemento más fino como el último que engloba a todos los demás elementos sin necesitar [de ellos, N.L.]” —citado según *Werke*, tomo II, Stuttgart, 1924, pp. 344-45.

¹⁰⁷ Véase tan sólo Ken Wilber (ed.), *The Holographic Paradigm and other paradoxes*. La tradición al alemán: *Das holographische Weltbild*, Berna, 1986; o Pablo Navarro, *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*, Madrid, 1994.

poca armonía visible como para que se la pueda concebir de esa manera. Por eso, el esquema de la tradición se reemplaza por la distinción menos pretenciosa de formas de sentido *particulares* (regionales, étnicas, culturales) y *universales* que se pueden aplicar por doquier. Esto hace posible elaborar la particularidad en oposición explícita a estructuras universales del mundo moderno (por ejemplo: los fundamentalismos religiosos) y simultáneamente participar en las condiciones técnicas de la modernidad (por ejemplo, de los medios de masas, de los viajes, de la circulación monetaria). La universalidad de la sociedad mundial puede llegar hasta ser condición para cultivar el contraste de las particularidades locales.¹⁰⁸ Este constitutivo mutuo aprovecharse presupone, sin embargo, que la sociedad renuncia a las disposiciones marco del “todo” —o las cede a ideologías discutibles. Las distinciones entonces se eligen únicamente con pretensiones de validez particular; precisamente porque como distinciones se distinguen de las distinciones globalmente válidas (por ejemplo, los códigos de los sistemas funcionales) y con ello se niegan a quedar atribuidas a un orden específico de un sistema funcional. Resultan idiosincrasias concretas, “discursos de identidad” que afirman su sentido contra el *unmarked space* de todas las demás posibilidades de sentido —al mismo tiempo que iluminan determinados antagonismos a la luz de ciertos rechazos a las características globales de la sociedad moderna. Aunque éstas también son distinciones —de la sociedad.

VI. LA SEMÁNTICA DE LA ANTIGUA EUROPA III: POLÍTICA Y ÉTICA

En la semántica de la distinción del todo-constituido-por-partes está incluido todo lo que se ha dicho sobre la sociedad hasta bien entrada la Edad Moderna. Toda sociedad humana es por tradición una totalidad compuesta por seres humanos —los cuales constituyen sus partes. En griego a esto se le llama *koinonía* y en la traducción latina —en evidente alusión al sentido jurídico— *societas* o *communitas*. La experiencia del establecimiento de ciudades sugiere ya tempranamente una primera distinción, la de sociedad-doméstica (*oïkos*) y ciudad o sociedad-ciudad (*pólis*, *koinonía politiké*) —traducida más tarde en la fórmula *civitas sive societas civilis*¹⁰⁹ y conservada casi sin cambios

¹⁰⁸ Véase con respecto a eso Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, 1992, especialmente pp. 97ss. Véase además p. 131: “Universalism is needed to grasp particularism itself”. Véase también arriba cap. 4, XII.

¹⁰⁹ Para la historia del origen, cf. Peter Spahn, “Oikos und Polis: Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos”, en *Historische Zeitschrift* 231 (1980), pp. 529-564.

hasta la *civil society* del siglo XVIII.¹¹⁰ El concepto *oîkos* señala al orden doméstico autónomo como empresa económica y como familia, es decir, a la unidad cuyo origen se encuentra en las sociedades segmentarias y que continúa subsistiendo —tanto en la ciudad como en el campo— en la sociedad citadina desarrollada, sin estar ya en condiciones de expresar el principio de diferenciación (por tanto, la “esencia”) de estas sociedades avanzadas. El orden doméstico se concibe entonces como aquello que asegura la supervivencia, mientras que el sentido verdadero y propio de la vida de los seres humanos se realiza únicamente en la vida de la ciudad —es decir, en el espacio público “político”. De ahí que la distinción *oîkos/pólis* puede expresarse como distinción entre vida simple y vida buena y virtuosa (hoy, tal vez, se diría: vida plena de sentido). A esto pertenecen las posibilidades ampliadas e intensificadas de comunicación en la ciudad, en la cultura escrita, en la producción organizada de acuerdo a la división del trabajo, en la seguridad de la paz interna (armonía) y en una correspondiente organización de cargos públicos —la cual (como se celebra festivamente) deja que el pobre haga valer su derecho frente al rico en caso de asistirle el derecho.

Ahora, sin embargo, hace falta un concepto que dé cobertura a la unidad de orden-doméstico y sociedad-política. La ética, que hubiera podido tomar esta función, sólo retoma la distinción, y como ética de las virtudes culmina a su vez en las exigencias de la *pólis*. La *pólis* misma, aunque sólo se encuentra colocada a un lado de la distinción, debe representar también al sistema omniabarcador, o sea, a la distinción misma. Desde entonces ha habido innumerables esfuerzos por disolver la paradoja de ese lado que simultáneamente representa a la distinción misma —desde las arquitecturas jerárquicas de inclusión de la Edad Media hasta las apelaciones modernas a la “solidaridad” ya tan sólo morales, ya tan sólo normativas.¹¹¹ El hecho de que ya no exista una solución lógicamente limpia puede interpretarse desde el punto de vista de la sociología como indicador de la diferenciación entre la estructura de la sociedad y la semántica.

El concepto de sociedad política —como concepto de forma— permanece ambivalente; quizás por esto se recurre a la doble fórmula de *pólis e koinonía politiké*. Por una parte, la ciudad es la unidad visible en el espacio diferenciada como “nómos”, que reúne en sí todos los órdenes domésticos de la ciudad y se distingue del campo. Por otra, ella es la vida pública, los asuntos

¹¹⁰ Para la historia del concepto véase Manfred Riedel, “Gesellschaft, Bürgerliche”, en *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart, 1975, pp. 719-800.

¹¹¹ Especialmente para eso véanse nuevas aportaciones y más referencias en Giuseppe Orsi *et al.* (eds.), “Solidarität”, en *Rechtsphilosophische*, fascículo IV, Frankfurt, 1995.

públicos, la *res publica* —como se dirá en Roma con un concepto que puede emplearse jurídicamente. En este sentido, la sociedad política se distingue de la vida privada de los ciudadanos así como de los innumerables seres humanos que no entran en consideración para la vida política: esclavos y todos aquellos que son dependientes —mujeres y niños no emancipados, extranjeros y otros géneros de simples habitantes; es decir, en mucho, la mayor parte de la población.

El concepto de sociedad política no se refiere entonces ni a un sistema político diferenciado que pueda llamarse “Estado” en el sentido moderno, ni a algo que pueda al menos corresponder con nuestro concepto de sistema comprensivo de la sociedad. Entonces —antes que nada— es necesario un concepto que indique la realidad de lo social en absoluto. Puede pensarse en *koinonía* y traducirla por *communitas* o por “sistema social”, pero sigue faltando un concepto que designe la totalidad de todas las *koinoníai*, *i.e.*, el sistema omniabarcador de lo social. Consecuentemente, también es necesaria una distinción que permita distinguir lo social de todo lo no-social y señalarlo.

Este lugar está precisamente ocupado por el concepto de ser humano al cual puede atribuirse la indicación “político”, o a partir del Medioevo, “social”. La totalidad de lo social —y ésta es una disposición conceptual extremadamente rica en consecuencias— se deposita en el ser humano como ser de un género determinado y se reafirma en la forma de vida específicamente humana. El hombre puede ser distinguido respecto a otros seres (dioses, demonios, animales, plantas, seres inanimados, etc.) y su lugar en el cosmos puede determinarse mediante estas distinciones. El orden social de su vida es la manifestación de su naturaleza. Se le ha dado esta naturaleza con las características generales de los animales, tales como percepción sensorial, movilidad, muerte, aunque junto con ella se le ha dado también aquella peculiaridad que lo distingue de los animales y que en la tradición se llama “ratio” —en el sentido de aquella parte del alma capaz de la autorreferencia y que puede servirse del habla. “Ratio” y “oratio” mantienen a la sociedad en forma, son el “vinculum” impuesto a la sociedad por su naturaleza.¹¹² Esto fundamenta las expectativas normativas en una conducción de la vida que corresponda a la “ratio”. El ser humano y con él las particularidades especiales de su conducción de vida en sociedad se determinan mediante su diferencia con el animal —así como la zoología de Aristóteles, por su parte, padece por el hecho de haberse bosquejado frente a la diferencia con respecto al ser humano.¹¹³ En

¹¹² Cicerón, de *officiis* I, XVI: “eius [= societas] autem vinculum est ratio et oratio”, citado según la edición bilingüe de Bolonia, 1987, p. 64.

¹¹³ Cf. G.E.R. Lloyd, *op. cit.* (1983).

otras palabras, la distinción ser-humano/animal ocupa el lugar que hoy desejaríamos ocupara una teoría de la sociedad. Es precisamente en este sentido que la autodescripción de la sociedad de la antigua Europa se concibe humanísticamente.¹¹⁴

En la comprensión religiosa de la naturaleza del siglo XII está todavía en primer plano —impregnándolo todo— la analogía del ser. Así como Dios se ve en el espejo del mundo, así el ser humano puede reconocer las *visibilia* de la naturaleza en vista de las *invisibilia* (en vista, pues, de las ideas de la Creación divina) y experimentarlas como símbolo de la unidad de esta diferencia.¹¹⁵ En la naturalidad común del hombre con el resto de la naturaleza, esta diferencia puede también acentuarse cada vez más. Los teólogos enseñan que, de acuerdo a la voluntad de Dios, el resto de la naturaleza se le ha entregado y subordinado al ser humano. Por eso tienen que cargar con la tarea de explicar por qué Dios ha llegado a ser hombre (por tanto: ¡naturaleza!); eso les parece más fácil en la medida en que se revaloriza la posición del hombre en la naturaleza —por ejemplo, como microcosmos en el macrocosmos.¹¹⁶ Aun cuando no se emplee esta fórmula de legitimación, se puede reforzar semánticamente esta diferencia. Sir Philip Sidney, por ejemplo (para dar a conocer al poeta), habla del ser humano, “*for whom as the other things are, so, it seems in him her (= nature) uttermost cunning is employed*”.¹¹⁷ La naturaleza se da el lujo del ser humano como su obra maestra —aunque obviamente con ciertos riesgos.

Si se pregunta qué distinción es la que constituye al concepto de naturaleza se choca con ambivalencias significativas. Por un lado, la distinción *phýsis/nomos* en el sentido de necesario/arbitrario. Aquí la diferencia *re-entra* en sí misma por el lado de la arbitrariedad ya que el hecho de que ciertas

¹¹⁴ Este humanismo originario debe distinguirse de aquel de las nuevas versiones del humanismo con las que alrededor de 1800 se intenta comprender idealistamente los problemas de la sociedad moderna y que, después (aproximadamente cien años más tarde) se denomina “neohumanismo”. Esta versión es tan vistosamente nueva que Foucault a la postre puede afirmar que el hombre ha sido descubierto en la segunda mitad del siglo XVIII. De cualquier modo hoy el ser humano ya no es la sociedad: o es un ideal que debe mantenerse como aproximación para ésta, o un artefacto. Claude-Adrien Helvetius dice: “Né sans idée et sans vertu tout jusqu’à l’humanité est dans l’homme une acquisition” (cf. *De l’esprit*, Disc. III. c. 7, nota b, citado según *Oeuvres complètes*, Londres, 1776, p. 103).

¹¹⁵ Véase M.-M. Davy, *op. cit.*, especialmente pp. 90ss.

¹¹⁶ Véase para esto Marian Kurdzialek, “Der Mensch als Abbild des Cosmos”, en Albert Zimmermann (ed.), *op. cit.* (1971), pp. 35-75.

¹¹⁷ Así Philip Sidney, *The Defense of Poesy* (1595), Lincoln, 1970, p. 9 (énfasis mío, N.L.).

cosas deban regularse en forma arbitraria es, a su vez, una necesidad de la naturaleza en un mundo cuya perfección consiste en la riqueza de la variedad. Por otro, se encuentra la distinción natural/corrupto. Aristóteles dice que se debe observar a la naturaleza en su estado natural y no en uno corrupto.¹¹⁸ Entonces, la naturaleza puede ser natural y no-natural; he aquí también, pues, una *re-entrada* —sólo que esta vez del lado de la naturaleza. La naturaleza es la mejor parte de sí misma.

La teoría se salva de esas ambigüedades conceptuales a través de una interpretación normativa de sus afirmaciones. Lo que de acuerdo a la naturaleza es bueno sigue siendo bueno aun cuando el mundo real muestre rasgos de corrupción. La naturaleza aspira imperturbablemente¹¹⁹ a la perfectibilidad, por eso puede reconocerse en ella la perfección. La ética —como presentación de la constitución natural del ser humano, del orden doméstico, de la ciudad— se convierte en una ciencia normativa con la instrucción de que las normas pueden reconocerse preguntando a un ente por su naturaleza. Sin embargo, la ética —recurriendo a las necesidades de la naturaleza— se descarga de las exigencias de justificación y con ello de problemas de consenso a menudo abiertamente comunicados. Apenas con la reformulación de la ética en el siglo XVIII se vuelve problema —y, como luego se comprobará, problema inextricable— el que para actuar bien haya que encontrar además buenas razones. Hasta ese momento las formulaciones objetuales teórico-modales (como las de “necesario” o “imposible”) distraen la atención de la dimensión social, es decir, de que se exige consenso.

La presentación descriptivo-normativa de la naturaleza del ser humano (a diferencia de la del animal), constituye la fórmula conclusiva mediante la cual se expresa que el concepto de sociedad política ha adquirido un sentido ético; sentido que alude a la posibilidad de incrementar la racionalidad y la virtud (*areté*, *virtus*, *virtù*) y que —de esta forma— describe a la sociedad. Este concepto de una constitución ética (*héxis*, *habitus*) describe la forma de vida-buena del ser humano y, con ello, describe asimismo aquello que mantiene unida a la sociedad en su conjunto y que constituye su moral. Y en efecto, en la ética aristotélica la sociedad se presenta como un bien al cual el ser humano aspira conforme a su naturaleza y su constitución política; al alcanzar este bien él mismo logra su propia perfección. El bien supremo —aquel que incluye en sí mismo a todos los demás y por tanto también a la

¹¹⁸ *Pol.* 1254^a 36-37.

¹¹⁹ Véase Aegidius Columnae Romanus (Egidio Colonna), *op. cit.*, p. 5: “Est enim hic ordo non solum rationalis, sed etiam naturalis. Natura enim semper ex imperfecto ad perfectum procedit”.

perfección del ser humano— es la sociedad política misma. Su carácter de omniabarcación —al que referimos nuestro propio concepto de sociedad— tiene un sentido ético, no empírico. Las desviaciones —como ya lo hemos dicho en el apartado anterior— se tratan como errores. Frente a la lógica y la cognición, a la moral no se le reconoce dinámica propia. Es una buena moral (como lo enseñan las religiones desarrolladas que se consolidan en el mismo periodo), y Sócrates muere para dar testimonio de que en la vida política de la ciudad no se debe cuestionar la diferencia-de-derecho: lícito/ilícito.¹²⁰

En esta constelación, el concepto de *ethos* (ética) pertenece entonces a los conceptos que la tradición ha utilizado para sus autodescripciones. No se le puede atribuir a este concepto el sentido moderno de fundamento teórico de los juicios morales. Indica el componente moral de la vida político social y se sustenta en supuestos acerca de la naturaleza del ser humano. Sobre estos mismos fundamentos (aunque atribuyendo un relieve todavía más fuerte al individuo —relieve condicionado por la religión), en las escuelas del Medioevo se hará la distinción entre ética, economía doméstica y política —según se exprese la verdadera constitución de lo individual, de lo doméstico o de lo político. En la tardía Edad Media, con la estabilización de las diferencias de los estratos, se hacen también más reconocibles la forma de vivir y los modales; se puede partir del hecho de que al insistir en las exigencias morales de la nobleza —tal como se encuentra primero en la literatura italiana del siglo xv—¹²¹ lo que se quiere decir sobre todo es que el noble debe vivir como noble.

Mientras el *ethos* en este sentido se entiende como disposición natural, su función latente consiste en definir las barreras de la ejemplaridad y, al mismo tiempo, las barreras de la imitación aceptable. De esta manera, el concepto regula a la vez los conflictos de imitación tal como los concibe René Girard —lo cual asegura su congruencia con la forma de diferenciación de las sociedades estratificadas. En esta congruencia se halla la razón por la cual las expectativas correspondientes pueden reclamar validez normativa. La sociedad —con las barreras internas que provee para la formación de sistemas parciales— apo-

¹²⁰ Cf. para una influyente exposición sobre esta correspondencia entre ética y política, Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, 1969.

¹²¹ Véase por sobre muchos: Giovanni Francesco Poggio Bracciolini, *De nobilitate* (1440), citado según *Poggii Florentini Opera*, Basilea, 1538, pp. 64-87: “Animus facit nobilem qui ex quacunq[ue] conditione supra fortunam licet exurgere” (p. 80). Pero, entonces, también cuenta la memoria de los antepasados a quienes hay que emular (p. 81). Véase además Cristoforo Landino, *De vera nobilitate* (ca. 1490), Florencia, 1970. En muchos otros tratados presentados en forma de diálogo, la ponderación de la estirpe y del *ethos* permanece abierta.

ya los “interdits” (Girard) que limitan la competencia por imitación. Cuanto más se recomienda la imitación de ejemplos válidos para el propio estamento y se brindan los “espejos” correspondientes, tanto más inoportuno y ridículo resulta cuando alguien trata de rebasar los límites que para eso se tienen por válidos.¹²²

Cuando se acepta, además, una comprensión teleológica de los movimientos de la naturaleza y del actuar, no hace ninguna diferencia para la tranquilidad lograda o para la perfección del actuar, el hecho de que haber logrado la meta haya costado tiempo —y cuánto. No se piensa en la historicidad del proceso, ni en su dependencia de situaciones y oportunidades y, por tanto, tampoco en que tal vez sea algo único. Los costes del uso del tiempo se vuelven tema apenas en la temprana modernidad y no por último en el contexto de las demoras que conlleva el mercado y de los costos de un crédito. En la discusión sobre la prohibición de cobrar intereses y sobre las posibilidades de evadirla siempre se hace valer de parte de la teología que la Creación ha previsto el tiempo y que en consecuencia éste no debe comprarse ni venderse. Es sólo, pues, hasta la modernidad temprana que el tiempo mismo se vuelve problema y eso ya no más únicamente como aspecto de la insuficiencia general del mundo —tal como se le presenta al ser humano— después del pecado original.

Hasta bien entrada la Edad Moderna, se puede prescindir (junto al concepto de por sí exhortativo de *koinonía/comunitas*) de un concepto especial de lo social, porque lo social conforme a su forma, su esencia, su naturaleza, está diseñado en vista de la perfección y por ello es moral. Así como el ser es por sí mismo lo que es, así lo social por sí mismo está ordenado y enfocado al bien. No es entonces sólo una especie de materia particular que debe formarse todavía de acuerdo con las reglas de la moral. No es sino hasta los siglos XVI-XVII que empieza una evolución semántica, la cual finalmente hará explotar la unidad de lo social y lo moral. Por un lado, se mira más y más a la moral como resultado del uso de signos en la comunicación, por tanto como producción junto con las artes de bella apariencia sin la cual no se podría vivir en sociedad. Y, por otro lado, se separan consecuentemente los fines y los motivos con la pregunta de qué es lo que puede mostrarse en la comunicación y qué no. Sólo cuando estas distinciones con fuerte capacidad de disolución

¹²² Aunque hay que anotar que la economía monetaria y con ella el lujo ostentoso hacen más difícil mantener esta diferenciación basada en el *ethos*. En tal caso puede llamar la atención que el rey en su visita a una ciudad prefiera a un burgués como anfitrión (un caso de Cracovia). Y algunas familias nobles tienen que retirarse al campo por no poder mantener en la ciudad los estándares de una vida conforme a su rango —como si los burgueses hubiesen inventado el ideal noble de la “magnificencia” para embaucar a la nobleza mediante el endeudamiento.

consiguen imponerse, se destruye la unidad de lo social y lo moral y, con ello, se confronta a la conducta humana con exigencias morales que requieren de fundamentación —hoy: discurso.

Sin embargo, también en la tradición vétero europea, la moral es ya un esquematismo que, de acuerdo con la distinción de virtud y vicio, está codificado de forma binaria: bueno/malo, o sea, es una distinción, una forma-de-dos-lados. Esta distinción obliga a la observación del comportamiento desde la alternativa de tener que aceptarlo o rechazarlo y sanciona este juicio concediendo el reconocimiento o retirándolo. Desde la ética de Abelardo —*i.e.*, desde el siglo XII— se exigirá además una autoobservación moral de la conciencia particular. Ésta debe preguntarse a sí misma si puede estar o no de acuerdo con su conducta —y la institucionalización de la confesión procura que eso acontezca sobre una base regular y periódica. El incipiente Renacimiento italiano reactiva también la tradición republicana civil de la Antigüedad y pone a su servicio nuevamente la retórica en la versión que Cicerón le había dado. Desde el siglo XIII y hasta comienzos del XVI, se funden la retórica y el asesoramiento político en la así llamada *ars dictaminis*.¹²³ Como formas de comunicación, a esto le corresponde el elogio de las virtudes y la reprimenda de los vicios.¹²⁴ Las palabras con que se describen virtudes y vicios contienen bastantes ambivalencias. Muchas veces existen descripciones positivas y negativas para una sola conducta (por ejemplo esplendidez/derroche), de modo que la comunicación puede afinarse de acuerdo con la situación y puede adaptarse a diferencias en las coyunturas de poder e intereses.

Esta ética de la *civiltà* se concibe más marcadamente que nunca como ética de la aristocracia. Para remarcarlo y para darle forma a la nobleza se distingue —en los tiempos tardíos (claramente desde el siglo XVI)— entre *honestas* y *utilitas*. Transmitida por la cultura cortesana de Borgoña y por la transición italiana de las Repúblicas a Estados principescos, esta ética se desarrolla para llegar a ser puramente ética cortesana y comienza a reaccionar a su creciente aislamiento respecto a la sociedad cultivando el refinamiento y las exageraciones estilísticas. Es Castiglione el autor que viene a dar a esto pauta formal.¹²⁵

¹²³ Con respecto a eso Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, tomo I, Cambridge, Ingl., 1978, pp. 28ss.

¹²⁴ Véase por ejemplo O.B. Hardison, *The Enduring Monument: A Study of the Idea of Praise in Renaissance Literary Theory and Practice*, Chapel Hill, N. C., 1962; John W. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c.1450-1521*, Durham, N. C., 1979.

¹²⁵ Véase con respecto a este desarrollo italiano detalladamente Claudio Donati, *L'idea della nobiltà in Italia: Secoli XIV-XVIII*, Roma-Bari, 1988.

Es cosa que no se discute que la nobleza no sólo se distingue por el nacimiento sino también por la virtud —supuestamente hereditaria. Se exige que los descendientes de noble alcurnia deban distinguirse por los logros propios antes de apelar a sus antepasados.¹²⁶ Este doble criterio de abolengo/excelencia hace posible a los príncipes reconocer la especial excelencia (o lo que él considera como tal) para compensar el abolengo falso mediante ennoblecimiento. Por otro lado, cuando falta esa condición de excelencia o incluso cuando se registra la infamia, eso no opera del mismo modo como motivo para el descenso de familias enteras. La falla se atribuye más bien individualmente, y el descenso se frena política y jurídicamente.

Las teorías que se ocupan de la posición particular y la calidad moral de la nobleza en la sociedad operan de modo cada vez más artificial —como si las viejas categorías de distinción ya no fueran del todo convincentes. Francesco de Vieri, por ejemplo, piensa que todos los hombres en sí, en cuanto provistos de “ratio”, son nobles por naturaleza, si bien algunos más que otros —puesto que algunos decidirán seguir una conducción de vida noble o estarán predispuestos a ella por nacimiento, y otros, al contrario, no serán capaces.¹²⁷ Qué es lo que en esencia —aun concediendo las aberraciones— caracteriza a la nobleza, es algo que sigue siendo controvertido. Desde que se impone la dominación política del Estado territorial y se acaban las pugnas políticas entre pueblo y nobleza, la discusión italiana tiende a ver la característica determinante en méritos especiales en torno al bien común; aunque por otro lado, la falta de tales méritos no lleva al desprestigio del noble, ni mucho menos se puede decidir limitar sus derechos ciudadanos. “Gentiluomini” y “cittadini” siguen siendo conceptos no congruentes. En Francia se mantiene el énfasis en la capacidad militar —que las condiciones han dejado ya desde hace tiempo obsoleta y que se consume en el duelo— tal vez porque parece indispensable para justificar la liberación de impuestos y la correspondiente exclusión de las actividades económicas.¹²⁸ En todo caso eso excluye un análisis más preciso de las exigencias morales en especial para la nobleza y con

¹²⁶ Ben Jonson, “To Kenelm, John, George”, en *The Complete Poems*, New Haven, 1975, p. 240.

¹²⁷ Cf. Francesco de Vieri, *Il primo libro della nobiltà*, Florencia, 1574, cuyo esquema define que en la posición de la nobleza se inserta también la distinción vida-activa/vida-contemplativa (p. 42). Válido esto aun en la dimensión presumible de que: “Alcune persone sono più eccellenti, & più nobili, che commandono, ò almeno sono degne di comandare, & indirizzare gl'altri nell'opere virtuose” —y esto debido a que la vida virtuosa es el final natural de *todos* los hombres.

¹²⁸ Véase Ellery Schalk, *From Valor to Pedigree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton, 1986.

ello abre el acceso a una observación más bien psicológica de la conducta —*science de moeurs*. En el contexto más jurídico de la doctrina de los tres estamentos, Charles Loyseau ayuda con una sutileza jurídica. Distingue entre preguntas-de-criterios y preguntas-de-división de la sociedad. Por una parte, únicamente el clero y la nobleza tienen *dignité* específica. El tercer estamento (concepto que aparece por primera vez en el siglo xv)¹²⁹ no sólo no tiene una *dignité* diversa sino más bien ninguna en absoluto y, en este sentido, no sería estamento. Sin embargo, en el contexto de la división de la población total, sí debe ser considerado como estamento: “Étant que l’Ordre est une espece de Dignité, le tiers Estat de France n’est pas proprement un Ordre [...]. Mais étant que l’Ordre signifie une condition ou vacation, ou bien une espece distincte de personnes, le tiers Estat est l’une des trois Ordres ou Estats de la France”.¹³⁰ El tercer estamento es estamento y no lo es. Tiene que asumir la paradoja que resulta de que la unidad debe ser representada en la unidad. Y el jurista lo ayuda ¡con una distinción!

En esta situación que necesita esclarecimiento semántico y que, al mismo tiempo, se ha hecho estructuralmente insegura, se halla en el concepto de “honor” —una especie de descarga de las tensiones sobre todo en los siglos xvi y xvii.¹³¹ Ya en el capítulo sobre diferenciación habíamos mencionado la función del distingo honor/fortuna como esquema de defensa frente a dependencias económicas y políticas.¹³² Esto concierne, naturalmente, a los estratos superiores que están más ligados a ello. Aunque los estratos inferiores también valoran el honor, como puede apreciarse en el concepto

¹²⁹ Véase Otto Gerhard Oexle, “Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters”, en Winfried Schulze (ed.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, Munich, 1988, pp. 19-51 (45). Obviamente reacciona a la heterogeneidad creciente del estrato no-noble que ya no puede describirse correctamente con la característica del trabajo y la producción (agrícola). Respecto a la extraña continuidad de la producción agrícola como característica del tercer estamento hasta la Revolución francesa véase Ottavia Niccoli, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini: Storia di un’immagine della società*, Turín, 1979.

¹³⁰ Charles Loyseau, *Traicté des ordres et simples dignitez*, 2ª edición, París, 1613, p. 92.

¹³¹ Para esta homogeneización de la semántica de la nobleza que corre orientada por el honor/duelo y que no puede fijarse en las condiciones y los criterios del Estado territorial, véase Donati, *op. cit.*, pp. 93ss. Para un planteamiento más amplio del concepto en la bibliografía contemporánea véase, por ejemplo, Ruth Kelso, *The Doctrine of the English Gentleman in the Sixteenth Century*, Urbana, Ill., 1929, pp. 96ss.; Arlette Jouanna, “La notion d’honneur au XVIème siècle”, en *Revue d’histoire moderne et contemporaine* 15 (1968), pp. 597-623; así como *L’idée de race en France au XVIe siècle et au début du XVIIe*, tomo I, 2ª edición, Montpellier, 1981, pp. 269ss.

¹³² Véase arriba p. 583.

de exclusión de gentes y profesiones “no honorables” —“deshonestas”.¹³³ No obstante, en la nobleza se refuerza el honor con un mecanismo de limitación hacia abajo y eso se muestra sobre todo en la institución del duelo. Ni los rechazos teológicos ni las sanciones jurídicas del duelo son capaces de imponerse ya que aquí se encuentra el último refugio de la voluntad de autoafirmación de la nobleza; se galardona y se distingue a sí misma mediante la “aptitud de satisfacción” y con ello puede una vez más afirmar una suerte de derecho original como derecho natural de la nobleza —el cual no puede eliminarse ni por la fuerza de los príncipes ni tampoco siquiera por la Iglesia.¹³⁴ Ahí se encuentran implantadas medidas de rigor que sirven para proteger a la estructura: ningún hijo puede retar en duelo al padre, ningún súbdito al príncipe, ningún ciudadano al funcionario público —independientemente de cómo estén diseñadas las relaciones de la nobleza en cada caso concreto. Arriesgar la vida en cuestiones de honor prueba a la vez que se trata de cuestiones no negociables que involucran a la persona entera y a su *status* social.

Por supuesto, el honor de la nobleza de abolengo sigue dependiendo del reconocimiento (por eso es susceptible al menosprecio),¹³⁵ aunque no depende de la *dignitas* derivada de los puestos públicos ni mucho menos de los grados de maestría y de doctorado que pueden adquirirse en las universidades. Por una parte, esto provoca un frecuente alarde de rechazo a la erudición universitaria; por otro, es obvio que para tener influencia política es indispensable un saber correspondiente (sobre todo jurídico) cuando no se quiere quedar expuesto a la manipulación por parte de los entendidos o expuesto a una desagradable competencia por la influencia. La solución de emergencia parece ser que muchos nobles estudian con periodicidad en escuelas o en carreras

¹³³ Véase Werner Danckert, *Unehrlliche Leute: Die verfemten Berufe*, Berna, 1963.

¹³⁴ Véase Kelso, *op. cit.*, pp. 99s. En cuestiones de honor no se trataba ni del orden divino según la voluntad de Dios, ni de un orden político justo de la convivencia humana, sino de una realidad *sui generis*. Además, las expresiones de los contemporáneos mantienen cierta ambivalencia. Si bien la moral dicta que la virtud debe practicarse por sí misma y no por los éxitos de la reputación, al mismo tiempo, sin embargo, se lee también que “good opinión of the world” le da a uno puntos de apoyo y de seguridad y que sin ella uno estaría a la deriva como en alta mar (*vid.* Francis Markham, *The Booke of Honour: Or, Five Decads of Epistles of Honour*, Londres, 1625, p. 10).

¹³⁵ Lo cual se defiende con un argumento que hoy nos parezca tal vez extraño: respecto al honor no se trata de un bien externo al que uno pudiera renunciar; justamente eso expone al honor al desprecio. Véase por ejemplo Fabio Albercati, *Del modo di ridurre a pace le inimicitie private*, Bergamo, 1587, pp. 57ss. —por lo menos se ve como problema y se discute.

establecidas particularmente para ellos,¹³⁶ aunque renuncian a recibir los títulos correspondientes.¹³⁷ Con eso la nobleza misma obviamente marca su límite contra las exigencias que en los sistemas funcionales llevan al éxito (educación y docencia universitaria, o bien: política organizada estatalmente); todo eso con base en una semántica del honor, la cual una vez le había asegurado el ejercicio de las posiciones de mando en la sociedad. En todo caso, la nobleza ya no puede confiar en que sólo la conducción ética de la vida capacita por sí misma para el actuar político.

En el siglo XVI surgen ya modelos de conducta que expresamente se oponen a la delimitación de la nobleza por abolengo, aunque a pesar de ello mantienen las características típicas de la clase superior. Esto es válido para el modelo del virtuoso moral (*homme de bien*) y en otra forma para el modelo del virtuoso de la comunicación (*homme galant*).¹³⁸ La nobleza también debe dejarse juzgar por esos modelos si desea participar en la corte o en los salones. Aun los juristas tratan —aunque sin éxito— de ser reconocidos como nobles, en razón tan sólo de su título de doctores; a la nobleza se le hace fácil guardar distancia frente a eso ya que ahí no se trata de habilidad de interacción sino de saber académico.

No cabe duda de que con la moral, hasta el siglo XVII —con todas las dificultades para justificar moralmente la posición de la nobleza en su reclamo de superioridad moral—, se honra y se exige a la verdadera naturaleza del hombre, se la mantiene sobre el camino correcto y se la protege contra la corrupción. Es precisamente en ese sentido “esencial” que el hombre se considera parte de la sociedad. Y luego es señal de derrumbe del viejo mundo, cuando en el siglo XVII se empieza a distinguir la moral en su facticidad como doctrina de las costumbres (*science de moeurs*) respecto a las vivencias del individuo, y se empieza a preguntar por las posibilidades psíquicamente realizables de la autoobservación y por las posibilidades de la sinceridad en la

¹³⁶ A manera de breve resumen, véase Norbert Conrads, “Tradition und Modernität im adeligen Bildungsprogramm der Frühen Neuzeit”, en Winfried Schulze, *op. cit.*, pp. 389-403.

¹³⁷ Véase para eso Rudolf Stichweh, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung (16. bis 18. Jahrhundert)*, Frankfurt, 1991, especialmente pp. 261ss.

¹³⁸ Para las variantes italianas véase Pompeo Rocchi, *Il Gentiluomo*, Lucca, 1568, especialmente fol. 26, donde expresamente se va en contra de la opinión común y corriente y se hace resaltar claramente la independencia de nacimiento y del estamento; y especialmente Bernardino Pino da Cagli, *Del Galant'huomo overo dell'huomo prudente, et discreto*, Venecia, 1604, quien distingue al virtuoso moral del virtuoso comunicativo (en cierta forma como modelos sucesores de la ética y de la retórica) además de sostener que para ambos no es suficiente la pura nobleza.

comunicación. La normatividad de la naturaleza, que antes se había entendido como naturaleza, se define más y más como conducta ordinaria de facto. La normatividad se reemplaza por la normalidad, y el “uso” (como ahora se dice) se considera algo que depende de los tiempos —como moda. Correspondientemente, ya no se piensa al individuo como determinado por su naturaleza a la perfección moral, sino como a un ser que se dirige a sí mismo y al cual más le vale conducirse con una racionalidad de adaptación (Gracián). Desde el punto de vista del individuo, entonces, debe distinguirse autorreferencia y heterorreferencia. La religión consecuentemente se interioriza. Pero, ¿es posible para el individuo (así preguntan los jansenistas como Pierre Nicole) distinguir en sí —y en los otros— un *amour propre* civilizado (racional respecto a su adaptación) de la *charité*? O ¿es que Dios ha transferido sus criterios hacia lo indistinguible? La complejidad que con ello se adquiere se traduce luego en la distinción virtudes-humanas/virtudes-verdaderas¹³⁹ en una forma que confirma el fin de la tradición humanista de la moral. El derecho natural (liberal) que de allí resulta en el siglo XVII tardío y en el XVIII mantiene con su doble énfasis de razón e individualidad el postulado de la integración moral de la sociedad, pero al mismo tiempo sustrae la legitimación moral del viejo orden basado en los deberes del hogar y en la estratificación; *i.e.*, la posibilidad de remitirse a la naturaleza del hombre.

El supuesto de que la conducta de los seres humanos pueda coordinarse por la moral y así realizarse como cuerpo social, se basa obviamente a su vez en la concesión de garantía socioestructural a aquellas posiciones desde las cuales pueden comunicarse descripciones únicas, correctas. A primera vista, el esquematismo binario de la moral —el cual ofrece como forma las dos posibilidades de conducta (buena/mala)— parece contradecirlo. Aunque sólo sirve para designar a la conducta como algo libremente escogido. (La presentación oficial está determinada por la idea de la naturaleza del hombre y por eso se orienta de manera contraria: sólo la conducta libremente escogida puede juzgarse moralmente). Con tal concesión de libertad se hace justicia a la *autopoiesis* de los sistemas psíquicos y a la intransparencia de la motivación de su conducta. Aunque precisamente por llenar la función de generar libertad se considera a la moral buena en su conjunto. Consecuentemente la ciudad y su política son cosa buena. Consecuentemente el Dios cristiano es un buen Dios. Consecuentemente existe una mitología de la emanación que narra cómo del comienzo bueno surge la diferencia entre el bien y el mal. Es la narración de la caída del ángel (de los ángeles) y de la seducción de Adán y

¹³⁹ Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, 2 tomos, París, 1677/78, así como, menos sistemáticamente, La Rochefoucauld.

Eva. Sólo después en la reconstrucción teológica de este relato se encuentra la referencia a la libertad como condición; emplearla es algo que está fuera de la responsabilidad de Dios (fuera de las posibilidades de orden de la sociedad) —así en el tratado de *casu diaboli* de Anselmo de Canterbury.¹⁴⁰

Ciertamente, esta versión ético política de la moral (y también su reflexión teológica) al principio formula exigencias dirigidas únicamente al estrato estamental superior. Los campesinos, los siervos, los esclavos tienen preocupaciones diferentes y sólo después la figura de la salvación del alma se hará lentamente extensiva a todos los habitantes con la ayuda de la confesión como instrumento de control social.¹⁴¹ Para la población del campo (es decir, para la mayoría de la gente) debe contarse —hasta bien entrada la Edad Moderna— con la supervivencia de morales que, de acuerdo a su tipo, pertenecen a sociedades segmentarias: condensaciones morales de reciprocidad dentro de límites estrechos, de vecindad, de liberación hacia fuera de la conducta. El conocimiento de la doctrina cristiana debe haber sido mínimo, y sólo con la imprenta así como con la competencia entre confesiones empieza una especie de pedagogía popular religiosa.¹⁴² Con todo, la cultura escrita y lo que se enseña en las escuelas se determinan por la ética y las enseñanzas bíblicas, y eso con tal fuerza, que todas las variaciones de la autodescripción societal —las cuales, en la transición hacia la Edad Moderna, tratan de tomar en cuenta los nuevos desarrollos estructurales— parecen moralmente reprochables. Tal cuestión explica —en la Edad Media tardía— la explosión de la conciencia de pecado y de la preocupación por la salvación del alma.¹⁴³ Y también explica que las semánticas especiales de ámbitos funcionales específicos —la teoría de las necesidades políticas del Estado territorial, la teoría de los derechos subjetivos (sin obligaciones) fundados puramente en el individuo, la del amor pasional, la de la aspiración al provecho económico, la de la curiosidad científica ilimitada— deben imponerse en contra de una conceptualización cargada de moral. Todo esto se percibe casi inevitablemente como falta

¹⁴⁰ Citado según *Opera Omnia*, Seckau-Roma-Edinburgo, 1938ss., reimpresión de Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968, tomo I, pp. 233-272.

¹⁴¹ Para eso: Alois Hahn, “Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozess”, en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982), pp. 408-434.

¹⁴² En vista de estos hechos necesita una profunda corrección la tesis normal, orientada retrospectivamente, de la “secularización”, en el sentido de una descristianización en contraste con la Edad Media “cristiana”.

¹⁴³ Jean Delumeau, *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, París, 1983; Peter-Michael Spangenberg, *Maria ist immer und überall: Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels*, Frankfurt, 1987.

contra la moral fundamentada en la religión puesto que no puede distinguirse la moral misma de su valor positivo, de lo bueno. El nuevo modo de pensar —cuyo carácter ineludible condicionado estructuralmente todavía no puede imaginarse— debe imponerse contra los reproches morales y en gran medida también contra la Iglesia; aunque en realidad se trata tan sólo de sustraerse a la forma de la moral, al código de valoración de-dos-lados: bueno/malo.

La última apoteosis de la moral de las virtudes (del *ethos* en el sentido antiguo) aparece en el siglo XVIII. Ahora, la moral se emplea con toda nitidez como concepto para superar la diferencia —si algo hay en la teoría sociológica cuando postula que diferenciaciones más fuertes requieren de generalizaciones más altas y más indeterminadas, aquí pueden encontrarse las razones. Primero se trata sobre todo de liberar a la moral de sus dependencias con las disputas de la religión, y de fundarla en la sensibilidad humana. Pronto, después, las diferencias políticas de los Estados territoriales europeos exigirán una nueva formación. Mientras que, al mismo tiempo, la ética trata de reformarse —y decididamente en forma académica— como teoría de la fundamentación de los juicios morales,¹⁴⁴ la moral empieza una vez más a formular un principio de solidaridad moralmente obligatorio. Se extiende desde Escocia hasta Polonia, incluye “ciudaditas” de residencia (a la mirada irónica de Jean Paul), naciones y una orientación burguesa cosmopolita: y se llama “patriotismo”.¹⁴⁵ Omite la antigua referencia a los antepasados (tal como en “pátrios politeía”, “pátrios nómos”) y se reemplaza por un impulso de ilustración. Obviamente, el concepto reacciona a diferencias regionales con el intento de registrar las diversidades para luego reunirlos en un patriotismo burgués cosmopolita general —así por lo menos en Alemania. Se ignoran las diferencias de los sistemas funcionales. De facto hubiera sido difícil imaginar que la economía, política, ciencia, religión, familia pudieran integrarse “patrióticamente”. Se trata, entonces, todavía de antiguas diferencias: el pueblo inculto, tosco y los patriotas exclusivamente locales, deben familiarizarse ilustrativamente con el verdadero concepto de patriotismo. En cambio, la idea de comunidad en el siglo XIX tiene connotaciones distintas. Reacciona a las condiciones de vida moderna distinguiéndose de ellas.

En los siglos XVII y XVIII —por última vez— la representación de la sociedad en la sociedad (o incluso del mundo en el mundo) se celebra en verdad

¹⁴⁴ Para eso más detalladamente Niklas Luhmann, “Ethik als Reflexionstheorie der Moral”, en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo III, Frankfurt, 1989, pp. 358-447.

¹⁴⁵ Véase con respecto a eso Peter Fuchs, “Vaterland, Patriotismus und Moral: Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit”, en *Zeitschrift für Soziologie* 20 (1991), pp. 89-103; así como el ya citado *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft* (1992), pp. 144ss.

en la configuración de la corte del príncipe. Pero, en lugar de naturaleza, aparece ahora el ceremonial artificial —que tan sólo simboliza el más alto poder y la distinción más severa. La nueva edificación de castillos por todas partes (Versailles, La Corte de Pedro, Las Granjas) ofrece para ello un escenario casi uniforme, superable tan sólo por la pompa y la repetición. En lugar de una ética del ser natural perfecto se halla el fatigante esfuerzo (disimulador de la fatiga) por la bella apariencia. Un juego de la sociedad en la sociedad. “El gran mundo es el espíritu de la sociedad en su más alta potencia”, se lee todavía a principios del siglo XIX.¹⁴⁶ Pero desaparecerá como fantasma cuando se presente la necesidad de distinguir entre sociabilidad y sociedad.

VII. LA SEMÁNTICA DE LA ANTIGUA EUROPA

IV: LA TRADICIÓN DE LAS ESCUELAS

La ontología metafísica y los derivados de su orden no deben entenderse como un mundo de ideas que existe por sí mismo por la fuerza de su propia autoafirmación. Es cierto que la tradición parte de la autoconfirmación del ser. O piensa que las formas ideales existen porque los ángeles pueden ver el mundo de esa manera. La explicación última está en el misterio de la Creación. Una teoría sociológica que parte de la idea de que el sentido sólo consiste en operaciones que producen y reproducen sentido debe enfrentar esta cuestión de otro modo. Y no por último debe preguntar cómo se transmite este edificio semántico del mundo —sobre todo en una época en que si bien existen textos escritos, la transmisión del conocimiento depende, sin embargo, en primera línea de la comunicación oral, *i.e.*, de las escuelas.

Para estos fines de transmisión del conocimiento, la Edad Media desarrolla una organización profesional temática impresionante, que durante siglos domina las escuelas. Se distingue entre *trivium* y *quadrivium*. En el *trivium* se enseña gramática, retórica y dialéctica; en el *quadrivium*, aritmética, geometría, astronomía y música. Hoy día al planificador de la enseñanza le saltará a la vista lo extrañamente incompleto de ese catálogo de materias. Aunque cuando se mira más de cerca resalta de manera impresionante su concepción tan acabada a la cual hoy día no se le contrapone algo ni lejanamente equivalente. En

¹⁴⁶ En Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, citado según *Werke*, tomo V, Munich, 1963, pp. 340s. Y luego dice: “Su alta escuela es la corte —la cual debe desarrollar y refinar la vida social que no es recreo sino ideal y vida perenne; tanto más cuanto debe resolver las más altas contradicciones de poder y subordinación, de estima propia y ajena, en el equilibrio afable de una obsequiosa bella apariencia”.

el *trivium* se trata de comunicación; en el *quadrivium*, del mundo. La enseñanza de la comunicación se ordena según puntos de vista lingüísticos, pragmáticos y relacionados con la verdad —lógicos. El mundo se representa, según número, espacio, movimiento y tiempo. El esquema está tan fuertemente generalizado, que no toma en cuenta las formaciones especiales de las profesiones —por ejemplo, teólogo, jurista, médico. Tampoco trata de copiar en la enseñanza escolar las diferencias visibles y experimentables del mundo. Aprovecha las posibilidades de distancia que la diferenciación de escuelas ofrece. Está pensado como esquema didáctico, no como esquema educativo. Sólo la enseñanza ocurre en las escuelas; la educación es tarea de los hogares. Se trata tan sólo, pues, de transmisión de saber. La rigurosa división entre *institutio* y *educatio* sirve a la vez para descargar a la enseñanza de aquellas tareas que por su material no son aprehensibles. Sólo alrededor de 1800 se forma la idea híbrida de “enseñanza educativa”, a la cual se le exigirá concebir la nueva pedagogía de la escuela.

La didáctica no puede prescindir de la presentación ejemplar de temas para la enseñanza. Las materias mismas descomponen comunicación y mundo en asuntos que se pueden enseñar por separado, pero que luego son interdependientes. Al interior de las materias es posible consolidar los ejemplos —ya sea en la forma de aprender reglas convincentes, proporciones, leyes, o ya sea en la forma de anécdotas, de ejemplos históricos. Paralelamente, la enseñanza relacionada con las profesiones hace uso de parábolas bíblicas o de reglas proverbiales de mnemotécnica, las cuales, por su parte —especialmente en la enseñanza del derecho— contribuyen a la sistematización de la práctica de los análisis de caso.¹⁴⁷

Esta técnica didáctica hace posible dirigir la atención, enriquecer la memoria y trasladar premisas imperceptiblemente. Puede haber además teología y filosofía que descubran las inconsistencias y las traten de equilibrar. Aunque eso es más bien esfuerzo particular y sucede lejos de la enseñanza de las escuelas. “Filosofía” no es —como hoy día— disciplina académica. No se tiene que trabajar con premisas abiertas y puede presuponerse que existe una descripción correcta del mundo. No es sino hasta el siglo XVI que surge el redescubrimiento del antiguo escepticismo y con ello se problematiza la certeza del conocimiento. La “dialéctica” de un Petrus Ramus puede únicamente ordenar, pero no puede explicar de dónde toma sus distinciones binarias. Y

¹⁴⁷ Véase por ejemplo Detlef Liebs (ed.), *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, 5ª edición, Munich, 1991; o, para el material didáctico de la escuela de medicina de Salerno: *The School of Salernum: Regimen salutatis Salerni: The English Version of Sir John Harington (1607)*, Salerno, Ente Provinciale per il Turismo, s.f.

aun la geometría —tan fuerte en pruebas que a partir del siglo XVII se considera el método de la ciencia exacta— no es capaz de definir todos sus conceptos.¹⁴⁸ Hay que contar con esto, aunque de allí no resulta que sea imposible un orden del saber.¹⁴⁹ Desde entonces, todas las premisas necesarias del saber dejan un flanco abierto a la posibilidad de la duda —lo cual, sin embargo, no se elabora fundamentalmente como escepticismo y queda por tanto sin repercusión en la enseñanza escolar. No es sino hasta el impacto del nuevo saber y de la nueva literatura —accesible por la imprenta— que se pondrán en duda las viejas materias y los *exempla*.

Desde el siglo XVI se llega, en un rápido desarrollo, a nuevas fundamentaciones que ponen de manifiesto lo incompleto del viejo esquema. Surgen así “academias” que atienden las necesidades especiales de grupos específicos —por ejemplo, “academias de caballería” o academias de pintura y escultura, es decir, ámbitos que antaño se encontraban adscritos a la enseñanza en casa o a los gremios. Se trata aquí —en parte— de intensificar la comunicación dentro de situaciones con intereses similares y, en parte, de lograr el enlace con nuevas formas sociales en desarrollo. La vieja cosmología del saber se pierde así de vista, no tanto en sus materias sino en cuanto forma de organización de la entrega del saber.

Ya desde fines del siglo XVI y en adelante, los efectos del desconcierto frecuente en el uso y en la referencia social de los signos y de la definición del significado de la autoridad, se hacen sentir de manera nociva sobre la educación y la enseñanza. Cada vez más se hace parte del proceso educativo un momento de autorreflexión, es decir, la tarea de capacitar a los discípulos para que *muestren* “good breeding”. Esto vale por igual para los advenedizos que para los miembros de la clase alta. Desde entonces se debe evaluar si y hasta qué grado se deben dominar las insignias del saber y de la cultura y hasta dónde es permisible mostrarlas bajo el régimen del tacto o si esto será interpretado como pedantería. En general, con ello aumenta el apremio por la formación, aunque las escuelas que siguen enseñando al estilo antiguo obviamente no están en condiciones de satisfacer estas nuevas exigencias. Se debe confiar más en aquellos procesos que hoy día llamaríamos socialización —como si la buena sociedad pudiera educarse a sí misma. Particularmente favorable se

¹⁴⁸ “car il est évident que les premiers termes qu’on voudrait définir, en supposeraient de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu’on voudrait prouver en supposeraient d’autres qui les précédassent...”, así Blaise Pascal, *De l’esprit géométrique et de l’art de persuader*, citado según *Oeuvres*, París, De la Pléiade, 1950, pp. 358-386 (362).

¹⁴⁹ “Mais il ne s’ensuit pas de là qu’on doive abandonner toute sorte d’ordre”, insiste Pascal en el *mismo lugar* invocando el saber (si bien limitado) de la geometría.

considera la conversación con las damas de la sociedad. Se recomiendan los viajes de formación, para disponer de la competencia de conversar con autenticidad sobre algo que se ha visto con los propios ojos —como el “*theorós*” (teórico) griego. No es sino hacia 1800 que también el sistema de la educación se reorienta de acuerdo con la diferenciación funcional y consecuentemente se reúnen en un solo sistema educación y enseñanza. Desde entonces existe una pedagogía especial para las escuelas encargadas de esta tarea. Y, desde entonces, es posible exigir a la escuela (por más paradójico que parezca) *transmitir** el estado del saber *más reciente*.

VIII. LA SEMÁNTICA DE LA ANTIGUA EUROPA

V: DE LA BARBARIE HACIA LA CRÍTICA

No sólo la estratificación jerárquica sino también la diferenciación centro/periferia han dejado huellas en la semántica de la antigua Europa, puesto que todavía es posible apoyar la cerradura de la descripción del mundo tratando lo incompatible como algo “periferizado” y como fenómeno marginal.

En una larga tradición —tanto en la Antigüedad como en la Europa posterior— se trató de estabilizar la propia unidad mediante conceptos de exclusión tales como bárbaros, paganos o, como todavía hoy día en Italia del sur: “saraceni”.¹⁵⁰ A diferencia de los nombres o de los pronombres personales, tales conceptos de exclusión no pueden emplearse en igual sentido en los dos lados. Precisamente porque la diferenciación centro/periferia está realizada, el centro puede partir más bien de que su propia descripción de la diferencia es válida y que las opiniones de la periferia o de las regiones del mundo —del todo excluidas— pueden pasarse por alto. El centro —no sin razones para ello— repite en su propia descripción del mundo la propia superioridad cultural. La desigualdad impuesta se integra y se expresa en la propia descripción. Cómo se piense sobre eso en la periferia, puede pasar inadvertido.

El mundo —de acuerdo con la autodefinition como centro— queda herido por una distinción primaria de dos lados. Lo “otro” se aparta. No se trata aquí tan sólo de fabricar una copia negativa, sino de romper una totalidad en

* La palabra (*tradieren*) usada por el autor remite a tradición, a transmisión oral. La paradoja se produce porque se demanda que el conocimiento más novedoso se *transmita* (*tradieren*). (N. del T.).

¹⁵⁰ Véase Reinhart Koselleck, “Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe”, en Harald Weinrich (ed.), *Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik VI*, Munich, 1975, pp. 65-104.

un esto y un lo-otro, tanto para el objeto-mundo como para el objeto-sociedad. Con dicha semántica de escisión puede realizarse el objetivo paradójico de diseñar una totalidad y, al mismo tiempo, aislarse dentro de ella como algo exclusivo. De esa manera pueden alojarse las disonancias ineludibles de un mundo mayor, pueden externalizarse las inconsistencias imposibles de procesar internamente y, en lo político, pueden tenerse en cuenta las barreras fácticas (ante todo: espaciales) de la comunicación y el control. Que tal diseño es producto de la imaginación de su constructor (por ejemplo, que los bárbaros son bárbaros sólo para los griegos y no para ellos mismos) no puede expresarse en la construcción misma. Por eso debe ofrecerse como religión o como un fantasear de tipo geográfico.¹⁵¹ A ello colaboran típicamente las distribuciones de espacio y las divisiones de tiempo (narraciones de Creación) confiriéndose mutuamente plausibilidad. Cuando, a pesar de todo, surge una reflexión de la distinción como mero señalamiento (así como en el conocido ensayo de Montaigne sobre los caníbales)¹⁵², en última instancia eso conduce a una transformación de la semántica; se le priva de su base geográfico-demográfica y ya tan sólo se distinguen pueblos civilizados y salvajes y se parte de la idea de que la diferencia puede abolirse o misionando o civilizando desde el centro. La forma final es la del cosmopolitismo “patrióticamente” diferenciado del siglo XVIII, la cual aprovecha la comparación cultural para centrar en Europa la historia mundial.

Para la semántica histórica del viejo mundo esas asimetrías deben haber sido la forma de hacer soportable aquella amplificación de contexto surgida en la transición hacia las altas culturas debido a la introducción de la escritura, a las ampliaciones correspondientes de la memoria y a la desigualdad como forma de diferenciación societal. En las autodescripciones religiosas, morales y políticas de aquel tiempo eso se manifiesta como sobre-exigencia-de-sí-mismo liberando con ello la contrastación idealizadora, la ética de la virtud —o, al contrario, la conciencia de pecado y la demanda de salvación. La virtud —por eso— debe concebirse como condición natural del hombre —*héxis*—; de igual manera el pecado como *habitus*, o —si como culpa— entonces como culpa inevitable. No hay manera de esquivar —en el centro de la sociedad— las condiciones de la alta cultura. Pero, como compensación de ello, se condena a los excluidos con el desprecio o por lo menos con el sello de la inferioridad cósmica.

¹⁵¹ Véase para el caso de la Mesopotamia temprana (distinción civilización/desierto): Gardien Jonker, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden, 1995, especialmente pp. 38ss.

¹⁵² *Des cannibales*, citado según: *Essais*, París, De la Pléiade, 1950, pp. 239ss.

Cualquiera que sea la elaboración que se escoja, es sólo válida para el centro, el cual se describe a sí mismo y no a las regiones marginadas o excluidas de la cosmografía. La tensión que debe soportarse en la comunicación societal puede entonces reformularse mediante complejos rituales de sustentación del mundo o por una distinción de principio entre idea y realidad, o a través de un concepto normativo de naturaleza, o mediante la doctrina de las dos civitates, etcétera. Sin embargo, se mantiene como diferencia en formas adaptadas. Su valor de orientación debe haber consistido en que tan sólo hay que reconocer una sola diferencia de la escisión del mundo —de tal suerte que es posible trabajar con un esquema de-dos-lados fácil de manejar y no hay necesidad de embarcarse en una descripción policontextural del mundo.

Aun con esta disposición semántica la sociedad no tiene que aceptarse a sí misma tal como se encuentra. Aunque la crítica no puede ni tiene que referirse a los criterios —y si surgen dudas acerca de ellos emergen entonces en el sentido de desviar el problema hacia el reconocimiento filosófico y religioso de la deficiencia del equipamiento cognitivo de la naturaleza humana. Por eso, lo que sigue siendo posible como crítica se esquematiza moralmente. Aun el centro (y sobre todo el centro) debe entenderse como moralmente defectuoso; sólo de este modo es posible mantener la diferencia-primaria medianamente en sintonía con la realidad. Incluso la crítica que se hace historia en el nombre de la “Ilustración” entiende la crítica como médium para la realización de una humanidad plena. Ya no se externaliza, tan sólo se integran las insuficiencias y los retrasos en la sociedad. El dios ahora es la razón autocrítica, el ámbito público su médium y convertirse en literatura su destino. Se entiende de por sí que otros pueblos tienen que adaptarse a ello,¹⁵³ salir de su “minoría de edad” autoculpada (*¡auto culpada!*). La generalización moral pasa a través de la autorreferencia aunque se mantiene en una exigencia moral del ser humano al ser humano.

No es sino hasta el siglo XIX posrevolucionario que esto parece cambiar definitivamente. La crítica de la sociedad presentada por Marx puede prescindir del juicio moral sobre los capitalistas y, precisamente con ello, obtiene los problemas de una descripción policontextural de la sociedad. Su caracterización de las otras descripciones de la sociedad como “ideologías” se vuelve

¹⁵³ Por lo demás, todavía para Husserl, como puede deducirse de sus discursos de Viena: Todos los demás grupos humanos se europeizarán en la inquebrantable voluntad de su autoconservación espiritual, “mientras nosotros, si nos comprendemos bien, nunca nos indianizaremos, por ejemplo” —así en *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, cit. según impresión en Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (Husserliana, tomo VI), La Haya, 1954, pp. 314-348 (320).

contra ella misma, lo cual pone de manifiesto que la forma de descripción de centro/periferia (nosotros/los-otros) ya no funciona. Los problemas restantes ya no se dejan exteriorizar, deben atribuirse a la sociedad misma.

En la segunda mitad del siglo XVIII, esto sucede con ayuda de un nuevo concepto: el concepto de cultura. Cultura ahora ya no significa cuidado-de... sino un nuevo modo de observación en vista de oportunidades de comparación. Ahora aun los bárbaros y las formas más remotas de formas de vivir societal tienen o son cultura.¹⁵⁴ La “cultura” aprovecha tales posibilidades de comparación de una manera peculiar —ya que lo que puede compararse precisamente se hace notar porque lo comparado es (y permanece) en todos los aspectos diferente. Ante este trasfondo, aquello que sí aparece como igual se enriquece luego con significado y comprueba con ello una especie de orden que ya no puede remitirse a su origen o a la esencia de las cosas. La comparación misma se incluye en la cultura y se convierte en práctica cultural. Todo ítem cultural se expone así a la autorreferencia y a la heterorreferencia —se vuelve una clase de cerámica entre otras, una religión entre otras. Y cuanto más diferenciada resulta la comparación, tanto más claramente se ve que la propia cultura no puede valer como superior en todas las dimensiones. La cultura motiva la autorreflexión crítica, las retrospectivas nostálgicas o —también— la articulación de problemas que esperan una solución futura.¹⁵⁵

IX. LAS TEORÍAS DE REFLEXIÓN DE LOS SISTEMAS FUNCIONALES

En la medida en que la diferenciación de los sistemas funcionales adquiere prominencia, cambia también la onticidad de los objetos, la exclusividad de su ser y lo adecuado de orientarse hacia ellos en el conocer y el actuar. Por razón de su desarrollo estructural, la sociedad tiene que prescindir de fijar posiciones firmes para el observar correcto. Desde el siglo XVI se reacciona con inseguridad en el nivel de las autodescripciones, con pugnas en torno a la verdad auténtica, con la experiencia de pérdida del orden, con duplicaciones semánticas (por ejemplo, la distinción virtud-verdadera/virtud-falsa) y con la fijación en un mundo de la apariencia —al cual el ser humano debe acomodarse.¹⁵⁶ Es únicamente en una evolución semántica muy larga —continuamente

¹⁵⁴ Para eso véase más detalladamente Niklas Luhmann, “Kultur als historischer Begriff”, en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo IV, Frankfurt, 1995, pp. 31-54.

¹⁵⁵ Véanse tan sólo las cartas de Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, junto con el ensayo sobre la poética “ingenua” y la poética “sentimental”.

¹⁵⁶ Para poder ser “persona”, como describirá luego Baltasar Gracián. Véase sobre todo su obra tardía, *Criticón*, o: *Sobre los vicios generales del hombre*, trad. al alemán,

reaccionando en contra de sí misma— que se esclarecen las consecuencias. Seguramente sería erróneo describir este desarrollo como “pérdida del mundo”,¹⁵⁷ puesto que, evidentemente, todo esto sucede dentro del mundo; pero la representación del mundo debe adaptarse a esa evolución en el plano estructural y semántico renunciando en última instancia a la posibilidad de observar al mundo y con ello a toda certidumbre basada en el mundo.

Ya en la Antigüedad hubo intentos de disolver y reemplazar la semántica tradicional de la nobleza por un saber fundado más decisivamente en ámbitos funcionales. En la Grecia clásica esto es válido de manera especialmente impresionante respecto a la diferenciación de los diferentes discursos a lo largo de la diferenciación de los diversos medios de comunicación.¹⁵⁸ También en la Roma republicana tardía se encuentran tendencias correspondientes que, en parte, dependen de importaciones griegas y, en parte, de una discusión especial con la propia tradición.¹⁵⁹ Para sostener esta tendencia, sin embargo, no fueron suficientes ni las disposiciones de tipo técnico comunicativo ni las socioestructurales. Desarrollos regresivos frenaron esta transformación por más de mil años. No es sino hasta la alta Edad Media —resultado sobre todo de la imprenta— que se encuentran nuevos intentos en la misma dirección y, en primera instancia, se retoma la tradición romana respecto a la distinción de religión, derecho y política.

En un proceso de larga duración, que llega apenas a término hacia el año 1800, se van apagando paulatinamente las referencias más indirectas de la semántica a un mundo ordenado jerárquicamente —y con ello también se pone en duda lo obligatorio de la tradición. La semántica vétero europea vive, en lo concerniente a su forma de transmisión, de la memoria. Recuerda cosas y lugares (*tópoi*). La memoria representa al mundo tal como es porque esa manera de verlo siempre se ha comprobado. No importa que se marque el origen ni que se recuerde desde cuándo se sabe algo. Basta el “desde siempre”. En esta medida, el concepto acierta sobre la naturaleza de la cosa. La razón se despliega como naturaleza dentro de la naturaleza. Únicamente con

Hamburgo, 1957; con el resultado de “que todo en esta vida ocurre en la imagen y hasta en la imaginación”; y la consecuencia para la comunicación es: integrar este entendimiento en la reflexión “ver, oír, callar” (*op. cit.* p.108 y p. 49).

¹⁵⁷ Así por ejemplo, sin suficiente claridad conceptual, Günther Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben Die romantische Liebe nach dem Verlust der Welt*, Frankfurt, 1994.

¹⁵⁸ Véase arriba p. 251ss.

¹⁵⁹ Respecto al desprendimiento de una “ragione signorile” por un saber específicamente referido a la religión, el derecho y la política en los tiempos de Quintus Mutius Scaevola véase Aldo Schiavone, *op. cit.*

respecto al acto de la Creación se presenta al mundo como contingente. Por lo demás se experimenta y se comunica dentro de una tradición que no se reflexiona como tal. Sería impensable, como luego meditará Descartes, que todo se funde en el error y el engaño. Si bien la escuela del escepticismo comprueba que la pregunta por los fundamentos no tiene fin, eso significa, por otra parte, que hay que atenerse a lo dado porque no se puede hacer otra cosa. Y esto no sólo es válido para lo que es, sino aun para lo que debe ser, puesto que ambos están dados como naturaleza —salvo lo accidental. Sería también impensable que se tuviera la elección respecto a si debería seguirse o no la tradición —problema en el cual se enredará después Edmund Burke respecto a la Revolución francesa.¹⁶⁰ Impensable, finalmente, que la pregunta —de si verdadera o falsa— pudiera ser referida a la descripción total del mundo o de la sociedad.

Este estar ligado a una tradición se disuelve, poco a poco, en el curso de la temprana Edad Moderna. Empieza cuando el Renacimiento distingue claramente entre presente y pasado con referencia a la sociedad. Si el pasado como tradición es primeramente una forma con la cual el presente se asegura de lo que le ha sido dado y que no está a su disposición, el pasado se convierte —en transiciones apenas perceptibles, aunque en el siglo XVIII ya plenamente— en una historia fechada que ya no es actual y que a lo sumo puede ser reactualizada ideológicamente.¹⁶¹ La imprenta, por lo pronto, hace visible la heterogeneidad de los materiales transmitidos y sugiere a los autores la idea de que escriban para los que viven en el momento —para enseñarlos y convencerlos. Y esto conduce a la experiencia de que los otros no se dejan convencer. Desde alrededor del 1600 se producen teorías de reflexión sobre ámbitos específicos que, con fórmulas como razón-de-Estado o “balance-of-trade”, elaboran lógicas funcionales. Puede que esto suceda retomando conscientemente alguna tradición. Así, por ejemplo, la teoría del Common Law dirigida contra las extralimitaciones políticas, que pone sus esperanzas en la unidad de razón y tradición, aunque precisamente como argumento y casi hasta como ideología.¹⁶² Y, en la medida en que se invoca o la fuerza de los

¹⁶⁰ Véanse las famosas *Reflections on the Revolution in France* (1791), citado según la edición de *Everyman's Library*, Londres, 1910.

¹⁶¹ Para esto, desde la perspectiva del siglo XIX, *describiendo como ideología al “conservadurismo”*, Karl Mannheim, *Konservatismus: Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt, 1984.

¹⁶² Véase Gerald J. Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford, 1986, especialmente pp. 3-80, con referencia a Coke y Hale. Para el siglo XVIII véase también David Lieberman, *The Province of Legislation Determined: Legal Theory in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge, Engl., 1989.

hechos o bien la tradición y las innovaciones se aceptan o se consideran más bien dañinas, se toma una posición fuera de la tradición, juzgándola a la manera como lo hace un observador con otros observadores. Los conceptos para la racionalidad económica, científica o para la razón autocrítica se vierten explícitamente contra las ataduras de la tradición —sin darse cuenta que de esa manera ellos mismos fundan una tradición.

Sin percibirlo, las disposiciones conceptuales de la semántica vétero europea encadenan al pensamiento europeo hasta muy avanzada la modernidad. Esto es válido por una duración que varía según la profundidad de los respectivos conceptos. Todavía en 1700 el concepto de lo político se utiliza en el sentido antiguo de comportamiento público, es decir, en contraste con la esfera privada de la propia casa.¹⁶³ El concepto de *societas civilis* se traduce a las lenguas modernas, y en el siglo XVIII domina todavía la discusión bajo las fórmulas *société civile* o *civil society*; su ámbito se extiende —como en el pasado— únicamente a las personas autónomas. En la cultura inglesa y, en particular, en la norteamericana, este concepto (o más precisamente, la distinción de *civil-society* y *government*) determina todavía las discusiones que se desarrollan —en el último tercio del siglo XVIII— sobre la Constitución.¹⁶⁴ En el Continente, en cambio, puesto que se cree que la autonomía está garantizada por la propiedad y a ésta se la entiende en el sentido de la economía monetaria, en los últimos treinta años del siglo XVIII el término sociedad adquiere un significado exclusivamente económico,¹⁶⁵ lo que trae como consecuencia que se puede contraponer la sociedad, entendida como economía, al Estado. Los componentes de la semántica vétero europea que echan raíces más profundas continúan mucho más tiempo. El concepto de entorno (*Umwelt*) (correspondiente al inglés *environment* y al francés *environnement*) y que

¹⁶³ Un ejemplo: Nicholas Rémond des Cours, *La véritable politique des Personnes de Qualité*, París, 1692. En Julius Bernhard von Rohr, *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft Der Privat-Personen*, Berlín, 1728, se encuentra, haciendo a un lado todas las referencias corporativas, otra vez una abstracción generalizada: “Política-sagacidad para vivir” y, sobre todo, como resulta del contexto, conforme al esquema de utilidad/pérdida.

¹⁶⁴ John G.A. Pocok lo define correctamente: “civic humanism” (cf. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975). Para la discusión que se deriva, véase también: Istvan Hont y Michael Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Ingl., 1983.

¹⁶⁵ Mirabeau, por ejemplo, escribe: “Je vois que la société n’est qu’un amas d’achats et de ventes, d’échanges et de rapports des droits et de devoirs”, en Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau, *La Science ou les droits et les devoirs de l’homme*, París, 1774, p. 76.

sustituye la idea del *periéchon*, se formula tan sólo a principios del siglo XIX; y aun a fines de nuestro siglo veinte no es comúnmente aceptado el cambio de la teoría de sistemas a la distinción sistema/entorno —véase capítulo 1, IV. Con mayor razón es válida (por falta de sustituto) la exigencia de continuidad de la lógica de dos valores y, con ella, del constante retorno de las descripciones ontológicas del mundo. Pese a todas las manifestaciones —nítidamente visibles— de corrosión de la semántica vétero europea no es posible poner fecha al fin de esta semántica, ni tampoco a las expectativas apoyadas en ella y dirigidas a la naturaleza: a la razón, a la ética. Correspondientemente cuestionable (aunque con mayor plausibilidad en algunos casos) es que el quiebre de la semántica de tradicional en moderna se sitúe en los últimos decenios del siglo XVIII.¹⁶⁶ Se acierta en la descripción inmediata de las relaciones sociales y también en el entendimiento de la historia, pero no en lo que se refiere a todo lo que en aquellas estructuras profundas de pensamiento se hubiera podido aprovechar de la posición-inequívoca-de-observación-sin-competencia en la sociedad. La sociedad moderna debe arreglárselas sin representación de la sociedad en la sociedad, y no ha encontrado una forma semántica que pudiera equilibrar la peculiar armonía y fuerza de convicción de la semántica vétero europea.

Para localizar esas rupturas-de-continuidad que surgen en el paso hacia la sociedad moderna, no podemos detenernos tan sólo en la estructura superficial de la historia de las palabras y de los conceptos —aunque su material provee los elementos básicos con los cuales se articulan nuestras pruebas. Debemos movernos en un plano estrictamente sociológico y, por consiguiente, partimos de la tesis elaborada en el capítulo 4, relativa al cambio en la forma de diferenciación. La sociedad moderna se caracteriza por una primacía de la diferenciación funcional. Si esto es acertado, entonces los puntos de ruptura respecto a la tradición vétero europea —en la medida en que no se remiten simplemente a la nueva técnica de la imprenta— deben situarse allí donde autonomía y dinámica propia de los sistemas funcionales diferenciados apremiadamente se hacen notar y exigen interpretación. De facto esto se muestra de múltiples maneras.

Las adquisiciones más significativas de la comunicación moderna se forman y se desarrollan ahí donde se diferencian sistemas funcionales. Los primeros vestigios de autodescripción de la modernidad no se manifiestan como reflexión de la unidad omniabarcadora del sistema de la sociedad (aquí, como siempre, el humanismo impide el acceso a dicha reflexión) ni tampoco como esfuerzo

¹⁶⁶ Así el programa proyectado por Reinhart Koselleck para el *Wörterbuch Geschichtlicher Grundbegriffe*, Stuttgart, desde 1972.

de construcción de una semántica que venga a sustituir a la descripción vétero europea —la cual no es visible como unidad (es más, ni siquiera es distinguible) sino que está dada como simple tradición. Lo que resalta tanto en el aspecto práctico como en el teórico y pide tratamiento comunicativo son los problemas de autonomía de los nuevos sistemas funcionales, que disuelven tanto el cosmos de las esencias como la codificación moral del Medioevo. La percepción de estos problemas comienza a difundirse hacia finales del siglo XVI, cuando en el sistema político se afirma la problemática de la soberanía y cuando los *specula principis* se sustituyen por la doctrina de la *raison di stato*. En el siglo XVIII esta doctrina ha abarcado a casi todos los sistemas funcionales —en particular a la ciencia, a la economía, al derecho, a la educación, a las bellas artes.

En consideración a la riqueza de estímulos de esa literatura y de lo contiguo (sin estar necesariamente ligadas) de las nuevas formaciones, debemos contentarnos con unas cuantas referencias. Nos interesa mostrar la multiplicidad de planos y heterogeneidad de la tendencia —que se manifiesta de manera unitaria y casi simultánea— de los sistemas funcionales a desarrollar teorías de reflexión sobre sí mismos. La explicación de este fenómeno no puede consistir en influencias recíprocas de historia de las ideas (que, naturalmente, existen en forma limitada), sino en el hecho de que el sistema de la sociedad pasa a una diferenciación primordialmente sustentada en funciones.

Llama la atención que estos esfuerzos de autodescripción adquieren forma de teoría, lo cual quiere decir que se elaboran conceptualmente y orientados hacia los problemas y, con ello, apuntan a las comparaciones,¹⁶⁷ aunque el radio de comparación se limita al propio sistema. El orden del derecho no se compara con el del amor, sino se le contrapone; habría que pensar tan sólo en el viejo recelo —profundamente arraigado— de los juristas ante las donaciones. Se renuncia a formas antiguas de construcción de analogías y en su lugar se toma apoyo en problemas y distinciones propios del sistema —por ejemplo: ¿cómo llega el conocimiento a su objeto? O: ¿cuál es la unidad en las diferencias de roles complementarios tales como soberano/súbdito (Estado); productor/consumidor (mercado); maestro/discípulo (enseñanza educativa); amante/amada (pasión)? Precisamente en esta pregunta por la identidad de lo diverso se halla una paradoja oculta que sólo en pocos casos (sobre todo en

¹⁶⁷ No presuponemos (aunque tampoco descartamos) que las teorías de reflexión de los sistemas funcionales tengan capacidad de enlace en el *sistema de la ciencia* —lo cual en mayor o menor medida pudiera ser el caso. Invariablemente la valoración científica requiere recursiones distintas a aquellas que se necesitan para la función de autodescripción de un sistema funcional.

las caracterizaciones del amor apasionado) se elabora y que por lo demás se aprovecha como fuente oculta para la formación de teorías. Para eso se utilizan generalizaciones ya existentes, ya formuladas —por ejemplo de la jurisprudencia, de los ejemplos históricos de éxito/fracaso político, del actuar o del sino del amor; pero las teorías de reflexión son más que tan sólo recopilaciones de la experiencia. También incluyen perspectivas de futuro, exigen autonomía, ejemplifican las capacidades de resolver problemas e individualizan a su sistema.

Ante todo, las teorías de reflexión están ligadas a su objeto por una relación de lealtad y de afirmación. No ponen en duda de manera radicalmente escéptica o nihilista si tiene algún sentido formar un sistema que corresponda a su función. Esta lealtad resulta casi automáticamente del hecho de que el radio de comparación se limita a las abstracciones aprovechables en el sistema mismo. Aunque muchas veces es también para las elites de reflexión una forma de darse sentido a sí mismas desde el momento en que ya no se ocupan de las operaciones básicas del sistema: pedagogos que no enseñan, juristas liberados para la enseñanza, teólogos que no predicán —que no ayunan, que no rezan, o a lo sumo que lo hacen en forma “privada”. Una teoría de las teorías de reflexión puede filtrar dichas semejanzas, pero, por sobre todo, se ha de dejar impresionar por la variedad de las formas, que de esa manera realzan *semánticamente* y hacen comprensible el resultado *estructural* de la evolución de la sociedad.

En el sistema político, la reflexión moderna empieza con el paso del concepto medieval al moderno de soberanía, que ya no busca aprehender tan sólo la independencia en la relación con el imperio y la Iglesia, sino la unidad del poder del Estado en el ámbito de un territorio. Parece ser que en la praxis del poder supremo del Estado —que no puede ser forzado por ningún otro poder— no puede evitarse que haya un momento de arbitrariedad —es decir, sin derecho. En un principio esta concesión está dirigida contra la nobleza, que en cuestiones de derecho, de honor y de moral está acostumbrada a seguir su propio parecer.¹⁶⁸ Por esta razón, los legistas franceses definen las normas de derecho como arbitrariedad y sostienen que si ha de ser arbitrario entonces debe estar únicamente en un lugar: en el vértice del Estado.

Con el concepto de razón de Estado se trata primero de organizar el saber necesario secreto para ello.¹⁶⁹ Al príncipe ya no le basta con el conoci-

¹⁶⁸ Aún en el tiempo de Richelieu, Guez de Balzac caracteriza a la alta nobleza de la siguiente manera: “Ils manquent point de fidélité, pourveu qu’on se fie en eux. Ils ne desservent point, mais ils veulent servir à leur mode. Ils veulent estre Arbitres de leur devoir, et de leur obéissance” (cf. *Oeuvres*, vol. II, París 1665, p. 170).

¹⁶⁹ Véase con respecto a eso Michael Stolleis, *Arcana imperii und Ratio status: Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*, Göttingen, 1980; así

miento de su propia virtud, y el concepto de Estado que ahora se concibe junto con la naciente doctrina de los cargos públicos, forman un nuevo saber más o menos administrativo. El “Estado absoluto” se vuelve Estado administrativo. Lo cual deja sin solución el problema de la arbitrariedad de la cúpula; primero sólo se designa jurídicamente como derecho de excepción —*ius eminens*. Además, desde los últimos decenios del siglo XVI, se habla también de “loix fundamentales” para fundamentar las obligaciones del príncipe con un argumento de autorreferencia: no debe actuar de tal manera (enajenando, por ejemplo, los bienes del Estado) que socave su propia posición. Esta regla, sin embargo, no es viable jurídicamente porque no considera ninguna delimitación frente a la política normal. Para otros sistemas funcionales —sobre todo para la economía basada en la propiedad— una autodefinition (dirigida originalmente contra la nobleza) de la unidad política como arbitrariedad, tuvo que volverse insoportable en la medida en que estos sistemas descubrieron su propia lógica.

Hobbes agudiza el problema de la arbitrariedad de manera mucho más tajante. Como derecho natural se trata primero de un problema de cuerpos que pueden matarse o matar. Entonces la arbitrariedad se duplica y se concentra. Mediante un contrato se levanta un Leviatán —un *artificial man*—, para el que la arbitrariedad es un derecho.¹⁷⁰ Esto instaure una nueva distinción: uno de cuyos lados es el soberano que transforma la arbitrariedad en derecho; y el otro, los súbditos que obtienen una segunda individualidad, ya no natural, que les garantiza una relación de correspondencia entre derechos y deberes.

Aunque es claramente reconocible que la semántica de la arbitrariedad describe un proceso de desacoplamiento y diferenciación, sigue en principio siendo oscura la solución del problema agudizado de esta manera. Porque, desde un punto de vista empírico, no existe ninguna arbitrariedad, sino únicamente una política más o menos exitosa o más o menos apta para el consenso. Una reacción obvia se encuentra en la transposición de la terminología de *civitas* a *respublica* y, en relación con ello, de *cives* a súbditos.¹⁷¹ Con esto se

como *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Beiträge zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt, 1990; Niklas Luhmann, “Staat und Staatsräson im Übergang von traditioneller Herrschaft zu moderner Politik”, en el ya citado tomo III de *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (1989), pp. 5-148.

¹⁷⁰ Mucho se ha discutido sobre esta “paradoja” de un contrato previo fundador de las relaciones de derecho. Pero sobre todo habría que notar que según Hobbes la autoridad se basa en una autorización (véase *Leviatán II*, 17), es decir, no en la naturaleza ni tampoco en las cualidades especiales de la razón.

¹⁷¹ Respecto a la larga duración del paralelismo entre las dos terminologías véase Horst Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat*, Wiesbaden, 1970, pp.

designa una complementariedad de roles específicamente política, referida al Estado, la cual prescinde de recordar al príncipe como *civis* o como noble de sus respectivas obligaciones, y que —por otro lado— reconoce más y más que ser súbdito no es idéntico con el ser humano, sino que se topa con barreras que ya no son estamentales —sino que se expresan en el reconocimiento de los derechos humanos y civiles. Mientras *civis* debía significar la *perfección* del ser humano en la sociedad, el súbdito se define por su *diferencia* con el ser humano como algo específico de un rol.

Esto, sin embargo, no aporta todavía una solución a la paradoja de la soberanía de la limitación de la arbitrariedad. La respuesta a eso se hallará —tomando la semántica recién establecida de los derechos humanos— en la invención de las “Constituciones” con sus dos componentes: los derechos humanos para delimitarse hacia fuera, y el principio de la división de poderes como mecanismo de autocontrol jurídico. Las Constituciones —por lo menos si se sigue el “original intent” de los “Federalist Papers”—¹⁷² son necesarias porque ni la religión ni la moral pueden seleccionar los intereses y controlar las pasiones; o sea, por razones que ya habían motivado a Hobbes. En el carril de tal argumento funcional puede efectuarse sin problemas la transición de la monarquía absoluta hacia la teoría de la Constitución. La teoría política se vuelve teoría del Estado constitucional. Se trabaja con distinciones nuevas: derechos humanos y división de poderes como sustancia de las reglamentaciones constitucionales; o la distinción (impensable para la Edad Media) de derecho positivo modificable y no modificable (!). Y de nuevo, lo que subyace como unidad a estas distinciones permanece sin reflexionarse.

En el sistema de la ciencia, el mismo problema de reflexión de identidad se presenta en formas completamente diferentes. Según la descripción de conocimiento válida en la antigua Europa, el conocimiento es provocado por lo conocido —así como lo igual genera lo igual. En esto consiste la garantía de su correspondencia con la realidad. El conocimiento, de cualquier forma, no es un acto de voluntad —si así fuera debería ser diferente dependiendo cada vez del tipo o del sesgo de la voluntad. Al contrario, quien conoce debe exponerse a aquello que sobre él actúa como conocimiento; únicamente debe protegerse de los errores, de las corrupciones, de sus propias pasiones. Ambos —el conocimiento y lo conocido— son naturaleza.

336ss; así como “Grundrechtskonzeptionen in der protestantischen Rechts- und Staatslehre im Zeitalter der Glaubenskämpfe”, en Günter Birtsch (ed.), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen, 1987, pp. 180-214 (200ss.).

¹⁷² Véase Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *The Federalist Papers*, Nueva York, 1961, especialmente el número 10.

El movimiento de la ciencia moderna —relativo a la investigación y descubrimiento de lo nuevo— debe romper con esta versión del proceso de conocimiento. Por cierto, primero se insistirá, en defensa de las pretensiones de control de la teología, que en la ciencia se trata de un conocimiento natural de fenómenos naturales, de una doble naturaleza que de ninguna manera lesiona ningún tipo de secreto, y que puede generar conocimiento cierto (no sólo hipotético) sobre todo con ayuda de las matemáticas.¹⁷³ Después se agrega un entendimiento cambiado de “teoría”, vuelto hacia la abstracción (en el caso ideal matemática) y ya no a contemplar el todo en los fenómenos parciales. Esta nueva versión abre el camino hacia la diferenciación funcional. Finalmente, a medida que el nuevo movimiento de la ciencia se observa a sí mismo a través de una teoría del conocimiento (observación que se inicia con Locke), surge la conciencia de la autoparticipación del que conoce en toda adquisición de conocimiento. Gradualmente la aspiración a un saber incondicionalmente seguro que —junto con la distinción saber-exacto/saber-de-opinión (*epistéme/dóxa*)— había formado el punto de referencia de la reflexión, se sustituye por el problema de la unidad de la distinción conocimiento/objeto. Como siempre, la unidad de lo diverso se aprehende como paradoja con la cual la reflexión toma la forma de solución-de-la-paradoja. Con esto en primer lugar sucede una reformulación del acervo de pensamiento antiguo (por ejemplo: la teoría de la imagen) en el contexto de una paradoja de cimentación.¹⁷⁴ Como la distinción de conocimiento/objeto no puede abandonarse, se oscila desvalidamente entre soluciones empiristas y soluciones idealistas, entre soluciones que se refieren al objeto y soluciones que se refieren al conocimiento. Las innovaciones resultan, por así decirlo, como efecto secundario de dicha oscilación: piénsese en el tratamiento pragmático del problema

¹⁷³ Véase para eso Benjamin Nelson, “Die Anfänge der modernen Revolution in Wissenschaft und Philosophie: Fiktionalismus, Probabilismus, Fideismus und katholisches ‘Prophetentum’”, en *Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*, Frankfurt, 1977, pp. 94-139; así como “Copernicus and the Quest for Certitude: ‘East’ and ‘West’”, en Arthur Beer y K.A. Strand (eds.), *Copernicus Yesterday and Today*, Nueva York, 1975, pp. 39-46; y “The Quest for Certitude and the Books of Scripture, Nature, and Conscience”, en Owen Gingerich (ed.), *The Nature of Scientific Discovery*, Washington, 1975, pp. 355-372.

¹⁷⁴ Véase por ejemplo Novalis, *Philosophische Studien 1795/96*, citado según Hans-Joachim Mähl y Richard Samuel (eds.), *Werke* (1978), p. 10, con los siguientes pasos:

(1) ¿Qué tipo de relación es el conocimiento? ¿Es un ser fuera del ser que está en el ser?

(2) Fuera del ser no hay ningún ser auténtico.

(3) Un ser inauténtico fuera del ser es una imagen.

(4) La conciencia consecuentemente es una imagen del ser en el ser.

de la inducción por Hume y en la solución filosófica trascendental de Kant construida bajo la teoría de la conciencia. La nueva versión del concepto de proceso desarrollada en la última década del siglo XVIII hace posible —por último— una teoría dialéctica de la procesualización de las distinciones. Pero después, en conexión con estas grandes teorías, sólo hay reexposiciones o bien una “teoría de la ciencia” estimulada esencialmente por la reflexión sobre el método (à la Popper) o por la historia de las teorías (à la Kuhn). Dado que para distinguir autorreferencia de heterorreferencia se debe usar la distinción conocimiento/objeto, no es posible reflejar al mismo tiempo también la unidad de esta distinción. Por eso, no puede abandonarse ni reutilizarse la respuesta preñada de tradición a este problema, la cual utiliza el concepto de “relación” para ocultar el problema de la unidad de la distinción, ni tampoco su formulación como *adaequatio* o como representación. La ciencia permanece como observador del tercero excluido de sí mismo.

La reflexión del tipo teoría-del-conocimiento con su pregunta por las “condiciones de posibilidad” sólo retoma de manera bastante limitada lo que sucede en las ciencias mismas. El enfoque de las ciencias naturales sobre la “materia” —de la biología sobre la “población” y de las ciencias humanas sobre el “sujeto”— dejan ver de cualquier manera que se trata de programas de investigación abiertos al futuro, los cuales tratan de evitar en lo posible —o por lo menos descomponer más— quedarse fijos en las esencias o aun en las leyes invariables que unen pasado con futuro.¹⁷⁵ Esto corresponde a una sociedad que ya no es capaz de determinar su propia “esencia”, que trata a su historia como algo pasado y que pone sus esperanzas en un futuro autodeterminado. La consecuencia para la teoría del conocimiento es primero pragmatismo y luego constructivismo.

Para la teoría de la economía el punto de partida de una teoría de reflexión autónoma se encuentra en el siglo XVII (y, rudimentariamente, ya en las ideas que llevan durante el siglo XVI a abolir la prohibición de cobrar intereses) al concentrar la atención en la transferencia como tal —abstrayendo de los sentimientos, del bienestar, de las intenciones y de los motivos de los participantes. Ellos pueden luego considerar —sin que eso arruine a la economía— que han de entenderse como “individuos”. La antropología se adapta a esto con el teorema del “self-interest” que renaturaliza los correlatos subjetivos del pensar económico.

¹⁷⁵ Véase el argumento de Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel* (1953), 3ª edición, París, 1972, pp. 4ss: La química como ciencia de la materia, entonces como ciencia del futuro. Generalizaciones basadas en aptitudes cotidianas anticuadas se convierten, entonces, en *obstacles épistémologiques*.

Con ello se hizo posible primero superar las barreras morales de carácter tradicional dirigidas a los participantes. Los motivos de los involucrados se pudieron uniformar y referir a utilidades calculables. Y, al mismo tiempo, en la transacción se hizo notorio que la conducta de los participantes consiste de decisiones que pueden criticarse bajo puntos de vista racionales —o cuando menos bajo puntos de vista como el del empleo efectivo de la fuerza o el de no desperdiciar el tiempo.¹⁷⁶ Y, no por último, se vuelve carente de importancia si los motivos —bajo enfoques meramente económicos— se presentan con sinceridad o si sólo son pretendidos. Lo que decide es la ganancia o la pérdida.

Puesto que en las transacciones donde se paga con dinero sólo uno de los participantes recibe lo que inmediatamente desea y el otro únicamente dinero, así se fue visualizando, poco a poco, el aspecto sistémico de la economía monetaria y no tan sólo (como ya desde hace mucho) el aspecto del pago retardado, es decir, del crédito. Además se empieza más y más —aun en la agricultura— a producir para el mercado. Con ello paulatinamente se disuelve la vieja diferencia entre economía doméstica (en principio autosuficiente) y comercio. Por esto también se vuelve indispensable liberar el motivo de la ganancia de sus limitaciones morales previas y fundarlo en sí mismo;¹⁷⁷ porque ¿de qué otro modo que orientadas por el lucro hubiera sido posible calcular inversiones para una producción orientada al mercado?¹⁷⁸ De la misma

¹⁷⁶ Muchas pruebas contemporáneas para eso en Russell Fraser, *The War Against Poetry*, Princeton, N. J., 1970.

¹⁷⁷ Faltan trabajos que solventen satisfactoriamente el material histórico acerca del concepto “profit”. Véase, sin embargo, Alfred F. Chalk, “Natural Law and the Rise of Economic Individualism in England”, en *Journal of Political Economy* 59 (1951), pp. 332-347; Harold B. Ehrlich, “British Mercantilist Theories of Profit”, en *The American Journal of Economics and Sociology* 14 (1955), pp. 377-386; G.L.S. Tucker, *Progress and Profit in British Economic Thought 1650-1850*, Nueva York, 1960; John A.W. Gunn, *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*, Londres, 1969, especialmente pp. 205 ss; Joyce O. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*, Princeton, N. J., 1978. En todo esto siempre hay que tener en cuenta también que naturalmente se aceptaban ganancias adecuadas por la actividad de los mercaderes, las cuales sólo podían consistir en la diferencia entre precios de compra y de venta. El problema residía en la naturaleza *no-social* de esta diferencia que ya no estaba sujeta a regulación social alguna —a no ser mediante la doctrina del “precio justo”, empleada para evitar el aprovechamiento desvergonzado en situaciones de emergencia, pero no para garantizar precios constantes.

¹⁷⁸ Como se sabe, Max Weber sospechó que aquí se encontraba el problema determinante de la transición hacia un orden social moderno, “capitalista”; aunque la innovación la veía en la legitimación de los motivos del actuar correspondiente —y no en la apertura de mercados de productos y en el cálculo de las inversiones; por eso considera decisivas las predisposiciones de la religión puritana calvinista.

manera, debe abandonarse la orientación moral en la diferencia egoísmo/altruismo en el manejo de los bienes escasos.¹⁷⁹ En la moral, tanto como en la economía, se exige al individuo observarse y disciplinarse a sí mismo como observador de otros observadores. Por lo menos en la economía es posible orientarse por los precios de mercado —a los que otros compran o venden. Aunque por lo pronto eso deja sin explicar cómo surgen dichos precios —puesto que no se deben a la razón ni a la voluntad de los individuos.

El espacio libre para interpretación que se produce con ello, se llena desde el siglo XVII primero metafóricamente y después con imágenes como las de balance, equilibrio, circulación, etcétera¹⁸⁰ —lo cual simboliza a la vez un estricto orden interno y clausura hacia fuera. Aquí pueden reconocerse las figuras importantes de ya-no/todavía-no de la Edad Moderna: ya no causalidad estrictamente lineal, pero todavía no análisis de los problemas matemáticos y lógicos de la autorreferencia. Así, a pesar de la fundación de bancos y de una discusión preocupada e intensa sobre el endeudamiento estatal en Inglaterra, no se desarrolla una teoría monetaria adecuada; asimismo, la doctrina de la división del trabajo y la modificación de la teoría del valor a la del valor producido por el trabajo, en lugar de contestar a la pregunta por la unidad (benéfica), la remite a la “invisible hand”. No por último, el título “economía política” revela el hecho de que a pesar de considerar ahora a la economía como fenómeno de la sociedad total y ya no más de la economía doméstica, abandonando así la teoría económica vétero europea, la unidad de las diferencias utilizadas en el sistema no se reflexiona más allá. Como sustituto se desempeña el problema-guía de la escasez como base que confiere plausibilidad al enorme aumento de productividad en el campo y en la producción industrial.

El que, a pesar de toda preparación teórica y “científica”, se trate de una teoría de reflexión del sistema económico, se reconoce en el hecho de que la teoría parte del individuo-que-actúa-racionalmente. En eso se halla una prueba fundamental de la autoevaluación positiva de la economía. La racionalidad

¹⁷⁹ He aquí, pues, el problema que condujo a Adam Smith a pasar de las teorías de la filosofía moral y de la jurisprudencia hacia la teoría económica. Pero ya antes se encuentran intelecciones respectivas: en Daniel Defoe, por ejemplo, *A Brief Account on the Present State of the African Trade*, Londres, 1713, p. 53 (citado según Maximilian E. Novak, *Economics and the Fiction of Daniel Defoe*, 2ª edición, Nueva York, 1976, p. 20) leemos: “It is a Great Mistake to say that every Man is only separately interested in, or concern'd for the Trade he himself carries on: There is a Relation in Trade to itself [!, N. L.] in every Part, every Branch of Trade has a Concern in the Whole, and the Whole in every Part”.

¹⁸⁰ Véase para eso especialmente Joyce Appleby, *op. cit.*

es (1) inocente y (2) causa efectiva en la formación del orden social de la economía —si no es que de la sociedad como tal. Todos los demás desarrollos —en referencia a las ofertas de las teorías clásicas y neoclásicas— se hallan dentro de este planteo dentro del cual no puede discutirse ni sobre el derecho a la racionalidad ni sobre la eficacia causal de las disposiciones racionales; cosa que no cambia cuando se pasa del dispositivo natural de los individuos a un concepto puramente formal de *rational choice*. No cambia cuando se estudia la discrepancia entre valor-de-uso y valor-de-cambio y se reconoce que eso no puede resolverse por teorías psicológicas sino únicamente por teorías matemáticas. Hay poderosas contracorrientes que consideran la duda de si bajo esas premisas puede explicarse la formación del orden social y si puede recomendarse societalmente hacer economía racional así sin más. Piénsese en Marx, en el institucionalismo de la época de la Primera Guerra Mundial o en Keynes. Aun entonces se trata tan sólo de la pregunta de qué explicaciones adicionales deben introducirse (relaciones de clase, psicología de masas, formación de costumbres, intervención estatal) para dar a los presupuestos-causales un rumbo que confiera aceptabilidad societal a sus consecuencias.

También en el sistema del derecho de los siglos XVII y XVIII es posible constatar desarrollos similares.¹⁸¹ Antes que nada, es necesario tener presente que ya en el Medioevo en Europa, en comparación con el resto del mundo, el derecho ha adquirido un significado verdaderamente excepcional como instrumento de regulación de las relaciones sociales, en parte, con base en el derecho civil, en parte sobre la base del derecho canónico; en parte, mediante la fijación por escrito de los derechos consuetudinarios locales, en parte en la forma de derechos ciudadanos y, con todos ellos también una ya importante actividad legislativa.¹⁸² Numerosos “clérigos” del Medioevo no han estudiado teología, sino derecho canónico. De esta manera, el derecho contribuye a consolidar al Estado territorial, a eliminar el poder de jurisdicción en manos de los terratenientes,¹⁸³ a asegurar la tolerancia religiosa y, no por último, a reorganizar el ordenamiento de la propiedad que pasa del señorío sobre la tierra a condiciones de economía monetaria. Este alto entrelazamiento del derecho con otras funciones sociales hace difícil, incluso a los mismos juristas,

¹⁸¹ Más detalladamente Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt, 1993, pp. 496ss.

¹⁸² Esto lo subraya especialmente Harold J. Berman, *Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, traducción alemana, Frankfurt, 1991.

¹⁸³ Sobre esto véase, por ejemplo, Charles Loyseau, *Discours de l'abus des iustices de village*, París, 1603, que define el estado del derecho en su época simplemente como “abuso” y usurpación por parte de la nobleza local.

hablar de diferenciación del sistema jurídico. Sin embargo, es posible constatar con facilidad los desarrollos paralelos.

Con un punto de vista más orientado a la praxis, las nuevas exigencias rompen el antiguo concepto de unidad de la “iurisdictio” del príncipe y conducen, en su lugar, al problema de dividir las cargas de decisión entre legislación y jurisprudencia. Desde entonces, la diferencia legislación/jurisprudencia domina la discusión teórico-jurídica y teórico-metodológica.¹⁸⁴ La paradoja de la codificación (si el derecho es derecho lícito o ilícito) se resuelve dividiendo las competencias de decisión.

Aquí se pone de manifiesto que la idea de la positividad del derecho determina las circunstancias de la reflexión. Aunque eso no quiere decir que el derecho natural se suprime de un plumazo; la antigua doctrina de la diversidad de “fuentes del derecho” acompaña —hasta bien entrada la Edad Moderna— al entendimiento de los fundamentos de validez del derecho (*Geltungsgründe*). Precisamente cuando se está cerca de un concepto de autonomía (religiosa, política, etc.) del derecho, el derecho natural es ineludible por razones de legitimación. Pero debe adaptarse. El antiguo derecho natural, con la figura de la razón como naturaleza del ser humano, se transforma en derecho racional y con ello se da a sí mismo un salvoconducto para una argumentación específicamente jurídica. Cae el antiguo cisma en la discusión sobre la propiedad entre los orientados políticamente y los orientados de manera jurisprudencial; aunque prescindiendo de pocas excepciones (por ejemplo: Grozio y Pufendorf), la influencia que el derecho natural tiene sobre la jurisprudencia práctica es escasa. En el siglo XVIII, el derecho natural se integra explícitamente en los programas de estudio del derecho, y con Christian Wolf empieza su camino una nueva teoría filosófica del derecho, más allá de aquellas doctrinas pensadas para la jurisprudencia práctica, con el objetivo de proveer al conocimiento del derecho de un fundamento filosófico o incluso matemático —aunque siempre orientado por la razón. En este ámbito de reflexión se trata también de conexiones entre derecho y moral (*Sittlichkeit, Ethik*) —las cuales deben quedar fuera de consideración en la práctica jurídica. Hacia finales del siglo XVIII el nuevo concepto de Constitución proporciona al sistema jurídico la fórmula de clausura y, desde entonces, el derecho natural sirve como fundamento secundario (más o menos superfluo) de aquello que la Constitución fija como ley. El problema del derecho convertido en sistema autónomo es su positividad, *i.e.*, su autofundamentación. La relación

¹⁸⁴ En el siglo XVIII se encuentra esta discusión sobre todo en el triángulo de *common law*, igualdad y estatuto jurídico, por consiguiente en Inglaterra y Escocia otorgando preferencia a los cambios mediante la jurisprudencia (Blackstone, Lord Mansfield, Lord Kames) o mediante la legislación (Bentham). Véase para eso Lieberman, *op. cit.*

entre enmienda y no enmienda del derecho debe tratarse dentro del derecho. Si se concede a la política la competencia para modificar al derecho, esto sucede en la forma de un organismo competente reconocido por el derecho y reservándose el derecho de control en el sistema del derecho. Casi como correlato de la libertad-de-legislar se concede la libertad-contractual aunque —en el siglo XIX dentro del mismo trazo— se desarrolla la doctrina de la interpretación por parte del juez de la voluntad contractual de las partes.

Todo esto significa, finalmente, que en el sistema del derecho la relación entre autorreferencia y heterorreferencia debe ordenarse nuevamente. Hacia fines del siglo XIX, este reordenamiento se efectúa extrañamente como controversia —la cual, como muestra hoy la retrospectiva histórica, no es controversia alguna. A la autorreferencia corresponde la jurisprudencia de conceptos; a la heterorreferencia, la jurisprudencia de intereses. Naturalmente ambas orientaciones —si el legislador les concede tiempo— trabajan en conjunto. Se trata de dos lados de una misma forma.

De manera diferente se ven las mismas circunstancias de reflexión en el sistema educativo. Este sistema guarda contactos muy estrechos con el humanismo de su tiempo. Estos contactos se evidencian no sólo en la teoría específicamente alemana de la formación (Humboldt), sino también en las planificaciones nacionales francesas de un sistema de educación escolar —antes y después de la Revolución.¹⁸⁵ La innovación efectiva se deriva de un cambio en la concepción del objeto de la educación, es decir, de un concepto diferente del niño.¹⁸⁶ Ya no se ve como adulto inacabado (imperfecto), sino como unidad sensitiva en un mundo para sí, y que puede desarrollarse únicamente con su propia dinámica. Además, los pedagogos tienden a dividir a la humanidad entera en educadores y niños y a pensarla como perfectible, es decir, como si estuviera provista de la “capacidad de volverse cada vez más perfecta”.¹⁸⁷ Éste es su modo de referirse a la sociedad en su conjunto. Hará unos cien años que se llega a una ampliación en el contexto de la “educación de adultos”, cuya consecuencia encamina a pensar ya no en el niño sino en el currículo como médium de la educación.

Con sus esfuerzos prácticos y metodológicos, la pedagogía desemboca en el dilema de la libertad y la causalidad: de libertad que es necesario presuponer, respetar y establecer, y de causalidad sin la cual el educador mismo se volvería

¹⁸⁵ Esto lo ilustra, entre otros, en la cita de Helvetius que se presentó anteriormente en la nota 114.

¹⁸⁶ Cf. Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, París, 1960.

¹⁸⁷ Así, utilizando una conceptualidad puesta de moda desde Rousseau, August Hermann Niemeyer, *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts* (La Haya, 1796), reimpresión de Paderborn, 1970, p. 73.

superfluo. Aquí se pone de manifiesto de inmediato que la filosofía kantiana, precisamente porque tematiza la oposición de libertad y causalidad, puede hacer una contribución muy limitada a la solución. En lugar de ello se procede de modo pragmático y se institucionaliza la relación de maestro y estudiante; la unidad de esta relación —como lo puede ver cualquiera— es la escuela.¹⁸⁸ En cierto modo, la escuela es la unidad de dos funciones que ya no pueden integrarse dentro de la reflexión pedagógica, *i.e.*, la función de la educación y la función de la selección social —tanto para la educación posterior como para profesiones en el sistema de la economía. Como pedagogo, el maestro se declara competente tan sólo para la enseñanza y la formación; como funcionario —a través del juicio que comunica— ejecuta una selección. Con el concepto de formación, la forma educativa se delimita frente a la selección, y precisamente por eso la otra parte de la forma —la participación del pedagogo en la selección social— se subestima. En la representación total de la sociedad moderna este déficit de reflexión favorece la opinión de que la selección, como antes, es un fenómeno de clase que —considerando el reparto desigual de los bienes— debiera ser corregido con medidas de política económica y de política escolar.¹⁸⁹

Como último ejemplo escogemos el arte¹⁹⁰ o —más precisamente— las bellas artes, que en el siglo XVII y XVIII se diferencian del ámbito general de las artes y se abandonan a la autorregulación. El arte, y sobre todo la poesía, debe defenderse de la filosofía,¹⁹¹ aunque eso (si se compara con las nuevas ciencias matemático-experimentales y con la historia que sólo puede dar cuenta de hechos en un mundo imperfecto) le resulta más fácil que en la antigüedad —sobre todo en una situación de derrumbe de la unidad de la cosmología religiosa. Las artes todavía no se separan totalmente del programa de la imitación. La imitación es demasiado simple para tener la valía de arte —opina Gracián—,¹⁹² pero la mayoría de sus contemporáneos sólo corrige dentro del

¹⁸⁸ Para el desarrollo ulterior de la ‘pedagogía propia de las ciencias del espíritu’ (‘geisteswissenschaftlichen Pädagogik’) en el contexto específicamente alemán y para su “dependencia de la organización”, cf. Niklas Luhmann y Karl Eberhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, 2ª edición, Frankfurt, 1988 —en castellano: El sistema educativo (problemas de reflexión), traducción de Olivia Reinshagen, México, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana, 1993.

¹⁸⁹ Crítico sobre este punto, desde una perspectiva sociológica, Helmut Schelsky, *Schule und Erziehung in der industriellen Gesellschaft*, Würzburg, 1957.

¹⁹⁰ Exhaustivamente Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt, 1995, pp. 393ss.

¹⁹¹ Cf. por ejemplo Philip Sidney, *op. cit.*

¹⁹² O visto como variable: “Suele faltarle de eminencia a la imitación, lo que alcanza de facilidad”, se dice en el discurso LXIII de Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio* (1649), Madrid, 1969, vol. II, p. 257.

concepto de imitación. Al principio todavía se permite imitar a la naturaleza, pero ya no a las obras de arte, y sobre todo —para afirmar el principio de singularidad y originalidad de la obra de arte individual— se rechaza todo aquel trabajo que se orienta por reglas; por tanto se rechaza valorar la obra de arte conforme a reglas. Pero si no es así, entonces, ¿cómo es posible saber qué cosa es ‘bella’?

Bello es lo que gusta, se dirá alrededor de 1700, y como criterio de lo bello sirve el gusto, alcanzado por abolengo o por cultura adquirida; el gusto guía la intuición inmediata de tal suerte que después la razón puede confirmar el juicio. Este criterio —como lo delata precisamente el hecho de que envía al juicio espontáneo de la intuición— manifiesta claras conexiones con la estratificación societal. El buen gusto es lo que las personas de buen gusto tienen como tal. Esta circularidad irritante se debilita primero remitiendo al caso excepcional de lo “sublime” y grandilocuente y los correspondientes estremecimientos;¹⁹³ después —en el transcurso del siglo XVIII— Bodmer, Baumgarten y Kant la eliminan y, con ayuda de la distinción universal/particular, la convierten en una teoría de reflexión que ahora, en un nuevo sentido, se llama “estética”.¹⁹⁴ El arte tiene la tarea de hacer aparecer lo universal en lo particular. En virtud de esta función del arte, la estética se aproxima a las nuevas pretensiones de individualidad y explica, al mismo tiempo, por qué la obra de arte no puede reducirse a un razonamiento o descomponerse en un análisis conceptual. Sin embargo, la obra de arte se entenderá a partir de operaciones cognitivas, su belleza es —para Baumgarten— la forma de perfección del conocimiento sensorial.¹⁹⁵ Lo universal puede entenderse de diversas maneras: ubicarse románticamente dentro de lo increíble, consistir en la pura distancia con respecto a aquello que en la sociedad es ordinario, residir en lo simbólico que postula superar la distinción de contenido y forma de la obra de arte. De cualquier manera, el arte también dispone a partir del siglo XVIII

¹⁹³ Como esfuerzos típicos cf., por ejemplo, Jean-Baptiste Dubos, *Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, París, 1733; Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, 2ª edición, Londres, 1759. El Romanticismo ya sólo podrá percibir lo sublime como prestigioso laxante, ya que sus otros medios (reflexión, ironía, crítica) están disponibles para curar el estreñimiento intelectual. Véase August Wilhelm Schlegel, *Die Kunstlehre*, vol. 1 de *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, Stuttgart, 1963, p. 58.

¹⁹⁴ Cf. aquí la monografía clásica de Alfred Bäumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zu Kritik der Urteilskraft*, 2ª edición, Darmstadt, 1967.

¹⁹⁵ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*, vol. I (Frankfurt-Oder, 1750), reimpresión de Hildesheim, 1970, p. 6 (§ 14). La distinción que define al ámbito es correspondientemente la de cognición sensorial/racional (estética/lógica).

de una concepción propia de identidad —con la cual puede representar su autonomía en la sociedad, sin importar lo que se piense sobre la “belleza” de sus obras.

De manera menos clara se encuentran teorías de reflexión en los ámbitos —que antes soportaban las estructuras— de la religión y de la familia. Casi se puede adelantar la hipótesis de que en estos ámbitos la diferenciación funcional no se activa ni se experimenta como progreso, sino se padece. Por eso no se advierte aquí la necesidad inmediata de semánticas innovadoras. En los siglos XVIII y XIX la teología se dedica por entero a problemas hermenéuticos ateniéndose a la positividad de sus textos. Para la familia, con la pérdida de las funciones política y productiva y con la creciente escolarización de toda la población —lo cual abre a los niños carreras independientes del abolengo—, se presenta la pregunta por su cohesión interna. Alrededor de 1800, las consecuencias de esta nueva situación afectan tan sólo a una pequeña parte de la población, a la que se ofrece una semántica sustitutiva con la cual poco a poco se van familiarizando partes más amplias de los habitantes: la representación de una comunidad distinta fundada en el matrimonio por amor —comunidad de vida que no obstante es durable y que permanece ligada de modo personal e íntimo en la que el individuo puede encontrar comprensión y sostén a su singularidad concreta.

No es difícil comprender que semánticas tan heterogéneas de los sistemas funcionales no pueden reducirse sin más a un denominador común que pudiera ulteriormente presentarse como teoría de la sociedad moderna. Las descripciones basadas en los sistemas funcionales han llegado, en todos los casos, a formulaciones tales como: el mundo de los Estados modernos, la sociedad capitalista o —en referencia negativa a la religión— la sociedad secularizada. Mucho de lo que se ha producido como acervo de pensamiento específicamente moderno ha crecido en estos campos. Por eso nos hemos ocupado de ello con cierto detalle. No obstante —de igual manera— debe quedar claro que el resultado conjunto no es teoría de la sociedad.

Como manifestación típica del tiempo y consideradas por sí mismas, las teorías de reflexión de los sistemas funcionales presentan muchas propiedades en común. Incrementan la observación de las contingencias del sistema y producen la impresión de que todo pudiera ser de otra manera —precisamente también cuando teorías como la del conocimiento y la del derecho se emplean en la búsqueda de fundamentos necesarios. Esto se relaciona con el hecho de que la imposición de determinados conceptos de teoría a su vez se observan, se comentan y se critican. Así, los primeros (aquellos que más tarde serán llamados tempranos) socialistas reclaman que en Londres todo el mundo piensa de acuerdo a los modelos de Adam

Smith y David Ricardo. La introducción de una descripción en el sistema transforma al sistema y esto exige entonces una nueva descripción. Es típico también que las teorías de reflexión evitan utilizar como fundamento recurrir a un “comienzo”. Y, en efecto, el origen de un niño es irrelevante para su educación, y el derecho transmitido por tradición no constituye punto de vista que refuerce la validez del derecho mismo. Debe decidirse en el sistema —según puntos de vista exclusivamente funcionales— cuál es el momento a partir del cual los fenómenos pueden tratarse como relevantes.

“Teoría” —que hoy significa: nuevas exigencias de inteligibilidad y también sensibilidad controlada respecto a las variantes, problematización de la consistencia y también apertura a las controversias. La relación difusa de estos esfuerzos con la ciencia rigurosa y con las aspiraciones de un Descartes, de un Spinoza, de un Leibniz ofrece una especie de ayuda para el desarrollo. Aunque al mismo tiempo queda claro que aquello que simultáneamente se desarrolla como ciencia ya no controla realmente las empresas teóricas de otros sistemas funcionales. Todavía más, las teorías de reflexión de los sistemas funcionales pueden ser hechas responsables de un nivel de pretensiones de un tipo nuevo, el cual ya no permite orientarse por el mundo de formas de la antigua retórica ni por las *prudentiae* de la tradición. Muchas distinciones —antes usuales— caen en desuso. En otras se mantiene tan sólo un lado y se cambia el concepto opuesto.¹⁹⁶ Así, la política ya no se determina distinguiéndola del orden doméstico, sino por su diferencia respecto a la economía (sociedad); y la antigua doble distinción público/secreto —de un lado— y *res publica/res privata* —del otro— se generaliza a tal punto en el concepto de opinión pública, que del otro lado se prevé únicamente la esfera privada —y la antigua doctrina de los *arcana imperii* que pretende eliminarse ya no encuentra lugar. Algunas distinciones cualitativas —por ejemplo, sabiduría (*sapientia*) y sensatez (*prudentia*) que dominan la tradición y que se subordinan a la religión en analogía a las relaciones de trascendencia e inmanencia— se sustituyen por conceptos nuevos que tan sólo autorizan contraconceptos formales; en nuestro caso: por el concepto de utilidad —antes ocupado estamentalmente— con contraconceptos tales como inutilidad (de los monjes, por ejemplo) o nocividad. O simplemente se invierten las distinciones. Por ejemplo: las “Constituciones”, que en cuanto praxis del edicto imperial tenían casi validez de ley y que hasta fines de la primera mitad del siglo XVIII se distinguían de las antiguas *leges* inmutables, ahora se convierten en leyes constitucionales que no —o sólo difícilmente— pueden cambiarse; es decir, se con-

¹⁹⁶ Sobre esta técnica de la sustitución del antónimo en la polémica antiliberal, cf. Stephen Holmes. También el liberalismo se sirvió de esta técnica.

vierten en ley con la cual puede ponerse en movimiento el propio mecanismo legislativo y puede ser desacoplado el concepto total respecto a la legitimación de la ley en virtud de su antigüedad.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero en cada caso es necesario poner la atención sobre las formas, es decir, sobre las distinciones y no sólo sobre el sentido fijado en palabras o conceptos singulares. Entonces se ve que (y también se ve de qué modo) el patrimonio de las ideas se pone en movimiento a través de la diferenciación de los sistemas funcionales y de sus teorías de reflexión. Se aprecia —si se analiza la transformación con el auxilio de una hipótesis sociológica— otro cambio de forma; sostiene que una más fuerte diferenciación fuerza a una más fuerte generalización de los símbolos con los cuales aún se puede expresar la unidad de aquello que se diferencia.¹⁹⁷ Considerada de este modo, la diferenciación de los sistemas funcionales provoca importantes generalizaciones —históricamente frente al orden estamental y también entre los sistemas entre sí— que, en parte, se refieren al “ser humano” y, en parte, formulan ideas directrices mediante las cuales el ser humano se ha de orientar. Piénsese, por ejemplo, en la reformulación de la moral sobre la base de una teoría de los sentimientos morales que se prolonga hasta el concepto de simpatía elaborado por Adam Smith. O en el movimiento de la Ilustración de la razón, que del mismo modo se refiere a una característica universal de todos los hombres. O en las ideas directrices de libertad, igualdad, fraternidad de la Revolución francesa. O la concepción en singular de conceptos como los de progreso o historia que se impone en el siglo XVIII. Y no por último, en la cesión de los problemas fundamentales del pensamiento de los “philosophes” a la “filosofía” y en su asentamiento académico. La asociación de las variaciones de diferenciación y generalización puede, entonces, documentarse de diversas maneras. Sin embargo, no ha llevado a una teoría de la sociedad moderna sino tan sólo a una semántica transitoria que extendió un cheque sin fondos al futuro, porque aún no podía en realidad observar y describir el orden de la sociedad que estaba en proceso de formación.

Si se aceptan nuestros análisis de la diferenciación funcional y de la formación de las teorías de reflexión respectivas, es posible precisar con mayor nitidez el planteamiento del problema. Todos los sistemas funcionales reclaman universalidad —aunque tan sólo para su ámbito correspondiente. No permiten ningún límite inherente a la comunicación, pero ésta debe ser producida en el sistema y reproducida a partir de los productos del sistema.

¹⁹⁷ Cf. Talcott Parsons, “Comparative Studies and Evolutionary Change”, en *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York, 1977, pp. 279-320 (sobre todo 307ss.).

De esto resulta que una semántica de la sociedad total necesita combinar *universalismo* de los potenciales de tematización con *especificación* de las referencias sistémicas. Parece que estas exigencias, hasta el día de hoy sólo han podido resolverse por medio de relativizaciones, pero no mediante una adecuada autodescripción del sistema total de la sociedad. En todo caso, ellas han roto las conexiones tradicionales entre ontología, lógica bivalente, conceptualización referida a la naturaleza y técnica-de-distinción según géneros y especies.

X. OPOSICIONES EN LA SEMÁNTICA DE LOS MEDIOS

La diferenciación por funciones del sistema sociedad obedece en muchos aspectos —aunque no en todos— al esquema prescrito por la diferenciación de los diversos medios de comunicación simbólicamente generalizados. Por eso, muchos de los problemas tratados en las teorías de reflexión de los sistemas funcionales particulares han sido indicados previamente por los medios ya diferenciados. Esto es válido para aquellos problemas especiales que dan la ocasión de que se formen los medios y que, al mismo tiempo, son problemas funcionales de la sociedad, por ejemplo: el problema de la escasez que crece con el desarrollo económico, o el problema del nuevo saber y la dependencia de la sociedad de cada vez más nuevo saber. Igualmente son objeto de las teorías de reflexión los problemas de los códigos más importantes, sobre todo la incongruencia con el código de la moral y el síndrome de evitar las paradojas. Al mismo tiempo, sin embargo, la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados lleva también a problemas que se viven como idiosincrasia de la sociedad moderna sin que puedan formularse como problemas de unidad y de autonomía de algún sistema parcial. Escogeremos dos de estos problemas, dado que aquí se localizan importantes impulsos *estructurales* para particularidades semánticas —cuya ambigüedad preocupa a la descripción de la sociedad moderna y la deja insatisfecha consigo misma. Se trata de los problemas (elaborados en el Capítulo 2, XI) del “crecimiento torcido” de la sociedad y de las tendencias que de allí se desprenden hacia una autocrítica estructuralmente establecida.

Aunque la crítica de la sociedad en la sociedad con gusto busca una fórmula directriz única, se trata de discrepancias diversas. La primera consiste en los *límites de la tecnización*. La crítica usual de la técnica aprovecha una aversión contra la mecánica enfrentando eventualmente máquina y ser humano. Ésta es, no obstante, una conceptualización demasiado burda para los fines de una teoría de la sociedad. Basta, sí, para las exigencias de simplificación de las

autodescripciones societales, pero no da explicaciones sobre sus motivos. Vemos el problema de la técnica en el aislamiento de las operaciones correspondientes respecto a referencias de sentido que interfieren: carencia de irritabilidad —si así pudiera decirse.¹⁹⁸ Mediante este aislamiento, la técnica garantiza —dada la ocasión— la posibilidad de repetir las operaciones. Si una realización técnicamente planificada no puede ser repetida (no “funciona”) entonces algo tiene que repararse o reemplazarse. En otras palabras, la técnica es una manera de observar que opera con la distinción intacto/roto; y lo correspondiente es válido para operaciones mentales comunicativas que se han tecnizado a tal punto que es posible descubrir y remediar errores —por ejemplo, los errores lógicos. Pero, ¿por qué habría eso de criticarse?¹⁹⁹

Esa discusión vive obviamente de la compulsión a simplificar que ella misma genera para luego rebelarse en su contra. Hemos visto que los códigos de los medios sólo pueden tecnizarse en medida muy limitada, y que la circulación de los símbolos de los medios se sustrae —también y precisamente en los códigos altamente tecnizados— de toda regulación central en razón de la no linealidad de los efectos. Además, hoy día se sabe: a) ningún sistema lógico puede clausurarse sin contradicciones; b) sistemas con complejidad estructurada (organizada), aun con un orden de magnitud mínimo, se vuelven intransparentes para sí mismos y para los otros; c) la simulación de relaciones ecológicas con pocas variables muestra resultados imposibles de pronosticar; etc. El problema parece entonces residir más en las expectativas puestas en la técnica que en su realidad. Pero también —y eso parece motivar finalmente la crítica— está en las diferentes tasas de crecimiento entre los ámbitos de operación que pueden tecnizarse y los que no. La introducción de máquinas calculadoras (uno de los logros más impresionantes de la tecnización) muestra, por completo, que se da preferencia a los problemas que se resuelven recurriendo a ellas, mientras que otros problemas se dejan de lado, se marginan como “ill-defined problems” y, propiamente, ya ni siquiera merecen la designación de “problema”.

Este problema se puede ilustrar con uno de los temas de autodescripción de la sociedad moderna más rico en consecuencias: la crítica que Marx hace a la economía política. En última instancia se trata allí de un problema (según nuestro concepto) de la técnica, es decir, de la simplificación y aislamiento del cálculo “capitalista” que compensa en dinero los costes del material y del

¹⁹⁸ Véase cap. 3. p. 408ss.

¹⁹⁹ Véase con respecto a esto para el ámbito de aplicación del sistema educativo Niklas Luhmann y Karl Eberhard Schorr (eds.), *Zwischen Technologie und Selbstreferenz: Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt, 1982.

trabajo, sin tomar en cuenta el hecho de que material y trabajo aportan lo suyo a la producción en un sentido muy diverso y con consecuencias muy distintas. Por un lado, eso aparece como injusticia insoportable para el trabajador, si se le toma como ser humano; por otro, no se ve de qué otra manera pueda llevarse a cabo un cálculo netamente económico que permita controlar —por ejemplo— la rentabilidad de una inversión o el modo de trabajar de una empresa. Una vez que se cede a la crítica de la técnica, se debe pagar renunciando a la información de la rentabilidad económica —tal como lo ha mostrado con toda claridad el gigantesco experimento del socialismo.

Otro ejemplo lo ofrece la crítica a la ciencia hecha por Husserl.²⁰⁰ Se le reprocha a la ciencia de la Edad Moderna (orientada por Galileo y Descartes) que con sus “idealizaciones” no hace justicia a las necesidades de sentido de los seres humanos. En el ambiente de crisis de los años treinta con su fascismo en expansión mundial, aunque también en la fase de reconstrucción después del fin de la Segunda Guerra Mundial, esta crítica pudo ofrecer una perspectiva capaz de generalizarse y de aprovecharse además políticamente.²⁰¹ Entretanto, sin embargo, los dos lados del argumento se han disuelto. Las ciencias ya no se orientan, desde hace tiempo, por los lineamientos del modelo cartesiano, y la idea de que el sentido sea una necesidad del ser humano seguramente no es algo que pueda verificarse en la calle; todo eso parece ser más bien un gesto-de-apuro de los intelectuales que desean ser buenos para algo y ayudar a aquellos seres humanos que padecen la pérdida de sentido.

Si estos análisis coinciden más o menos con el estado de las cosas, entonces vuelven comprensible la posición esquizofrénica de la sociedad moderna frente a la técnica: por un lado, se rechazan las tecnizaciones en vista del sentido pleno de la vida humana y, por otro, se debe reconocer, simultáneamente, que las cosas irían de mal en peor si se renunciara a la técnica. No se está satisfecho con lo logrado y por eso se aceleran los desarrollos de la técnica a la vez que se critica la tendencia ahí desencadenada. Y ambas cosas con justa razón...

Otro ámbito de problemas se hace visible sólo cuando se aceptan ciertas disposiciones conceptuales. Al presentar los diferentes medios de comunicación hemos hecho hincapié en que en todos los casos se presenta una perspec-

²⁰⁰ Texto principal. Edmund Husserl, *op. cit.* Véase también Hans Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter den Aspekten der Phänomenologie*, Turín, 1963. Hoy día se forma —probablemente no por casualidad con la aceptación del concepto de “Lebenswelt”— una crítica correspondiente mediante la distinción entre *Lebenswelt* (mundo de vida cotidiana) y sistema, por la que aboga Habermas.

²⁰¹ Con respecto a este condicionamiento temporal, véase también Niklas Luhmann, el ya citado *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*.

tiva universalista —en la mayoría de los casos con base específica— y, en otros, un nexo con un sujeto u objeto particular. Los casos típicos utilizan los *pattern* variables (*universalism/specificity*) de Parsons —aunque las excepciones utilizan el *pattern* variable de *universalism/particularism*. En estos últimos casos, la relevancia del mundo de la orientación no se basa en aspectos determinados cada vez que se presenten, sino en sujetos u objetos particulares y en todas las características de estos objetos preferidos. Esto contradice, sin embargo, la orientación universalista y específica usual en otros ámbitos.

Todos los medios se distinguen por sus problemas de referencia y por la constelación de su atribución. Pero la diferencia entre una fundamentación de pretensiones de validez específico-universalistas y una fundamentación de pretensiones de validez particularistas agrega, además, un contraste a esta diferenciación. El *amor* y el *arte* se entienden como medios formados *contra-estructuralmente*. En cierta forma ofrecen protección y apoyo frente a las características dominantes de la sociedad moderna —frente a la obligación económica de trabajar y la explotación, frente a las regulaciones estatales, frente a la investigación que se aglomera en lo tecnológico. El yo amenazado se refugia en el amor, se regenera en la familia, encuentra sus oportunidades de expresión en el arte. Éstas son, en todo caso, las esperanzas a mediados del siglo XIX.²⁰² Las presentaciones típicas de este contraste trabajan con medios antropológicos —por ejemplo con la oposición entre un mundo de la razón y un mundo del sentimiento, entre un mundo utilitario y un mundo de la libre realización del ser humano individual. Aunque muy pronto se cae en la cuenta —en la crítica del amor romántico, en el feminismo revivificado y, sobre todo, en las crecientes dudas del arte sobre sí mismo— que tampoco este otro lado del mundo está en orden. La pasión del amor se convierte en patología de la vida familiar que no se puede disgregar en una cadena de pruebas de amor esperadas y aducidas. Y cuando el arte presenta al mundo burgués entonces lo hace en formas que van desde la ironía leve hasta la parodia sarcástica. Con estos entendimientos la versión antropológica del problema se rompe —o a lo más relega el conflicto al interior del ser humano. También en este sentido, la descripción de la sociedad moderna termina por constatar una diferencia —e incluso una contradicción— para las cuales no puede ofrecer explicación alguna.

Ante este trasfondo se vuelven comprensibles los movimientos de renovación religiosos, que a su vez adquieren formas muy heterogéneas: más organización eclesiástica y más simbolismo (en el ámbito católico);

²⁰² Véase tan sólo Jules Michelet, *L'amour*, París, 1858; y por supuesto Baudelaire.

distanciamiento de una interpretación puramente cultural de la religión (entre los protestantes); receptividad por la mística y la meditación del Lejano Oriente, por el monoteísmo absoluto del Islam; por tan sólo mencionar algunas. Para esto también falta actualmente explicación sociológica. Aunque quizá sea de ayuda recordar que la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados se desarrolló sin tener en cuenta a la religión, ya que ni los problemas de referencia de los medios particulares ni la especificación de las constelaciones de atribución se adecuan a la religión. Por el momento, aparentemente se experimenta con formas sin que puedan percibirse claramente soluciones innovadoras. Y aquí —de nuevo— el entendimiento antropológico (o humanista) de la religión resulta un obstáculo. Porque, a diferencia de muchos otros sistemas funcionales, la religión hoy día tiene que aceptar que el ser humano individual puede vivir y morir sin religión. Por eso el que la religión sea necesaria puede únicamente argumentarse, si es que se puede, mediante un análisis de la comunicación societal. En caso contrario, se termina con la constatación de que unos creen y otros no —y de que en opinión de los creyentes ellos —comparados con los no-creyentes— llevan la mejor parte.

También la religión es una forma. Puede llamarse “fe” a esta forma, con lo cual el otro lado de la forma se convierte en “falta de fe”. Aunque los que no tienen fe son no-creyentes sólo para los creyentes —pero no para ellos mismos. Aun esta consideración simple muestra que la religión sí puede aportar a la autodescripción de la sociedad —aunque sin ser capaz de imponer que sea la única descripción correcta. Desde un nivel de observación de segundo orden se la puede observar y describir, sin hacer uso de medios de expresión religiosos. Y una excepción en este sentido sólo la hace la sociedad misma: a ella no se la puede describir sin hacer uso de medios de expresión sociales —en otras palabras: sin comunicar.

XI. NATURALEZA Y SEMÁNTICA

En el capítulo sobre la evolución, bajo el título de técnica, ya hemos expuesto cómo se propaga —desde la Edad Media tardía— una reorientación de las preguntas por-el-qué hacia las preguntas por-el-cómo. Este cambio en las formas de preguntar socava todas las determinaciones semánticas. Es el motivo permanente de erosión del concepto de naturaleza —y no sólo en aquellos ámbitos que hoy día se llaman ciencias naturales. El contexto al cual la naturaleza se encuentra referida cambia en cuanto el mundo deja de admirarse a través de la visión de sus elementos religiosos y empieza a preguntarse cómo

las formas en que aparece han llegado a ser y —dado el caso— cómo pueden producirse. En la temprana Edad Moderna, la referencia a la naturaleza ofrece aquella certidumbre que se necesita para ir más allá de lo conocido y de los logros de la Antigüedad. Francis Bacon suministra las formulaciones clásicas. Aunque precisamente el éxito de las ciencias naturales estimula los esfuerzos por el saber que bajo el nombre de “tecnología”, se vuelca sobre las preguntas mismas por el “cómo”. La pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad —y la distinción concebida a partir de allí de planteamientos empíricos y trascendentales—, va todavía más allá. El pensar mismo se analizará de forma cuasitécnica, algo así como un “libre y sucesivo aislar fuera del espacio”.²⁰³

En la medida en que las pretensiones de conformidad religiosas y políticas conducen tan sólo a querellas,²⁰⁴ se ofrece la idea de mantener el concepto de naturaleza fuera de estas discusiones y de formarlo de manera nueva como sustrato de certidumbre —bajo reserva de emplear correctivos únicamente internos a la ciencia. La naturaleza se estimará capaz de formularse matemáticamente. Sigue la lógica de las ecuaciones matemáticas las cuales son reversibles y no fijan juicios causales. Las ecuaciones son diferencias que no establecen ninguna diferencia. El paso de un lado al otro no aporta algo nuevo sino sólo sirve de regla de los límites de la variación. También en este sentido la teoría del equilibrio sirve para anular información. Si bien alguna desviación puede empíricamente suceder, esto no cambia para nada la fórmula misma del equilibrio, puesto que sólo indica el camino para volver a él. Así, el equilibrio puede ahora tomarse como orden estable, mientras que en la tradición aristotélica se percibía precisamente su inestabilidad: la fácil descompensación cambiando pesos mínimos en un lado de la balanza. También el cálculo de probabilidad (que entonces comienza) sirve ahora para producir seguridades que son independientes de lo que suceda en el caso particular. Todo no-saber se externaliza matemáticamente como variable independiente, como perturbación; y hay que esperar hasta Gödel para ver que precisamente lo libre-de-contradicción sólo puede fundarse recurriendo a algo externo. En paralelo a todo esto se impone la idea de que todo lo que puede producirse corresponde obviamente a la naturaleza, de tal forma que la producción puede tener validez como procedimiento de hallazgo y de prueba al mismo tiempo. La técnica comprueba al saber mientras que —en dirección opuesta— las dudas pueden vencerse mediante el funcionamiento técnico.

²⁰³ En formulación de Novalis, *op. cit.* p. 12.

²⁰⁴ Véase solamente Herschel Baker: *The Wars of Truth: Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century* (Cambridge, Mass., 1952), reimpresión de Gloucester, Mass., 1969.

No puede faltar que tal formalización de la semántica de la naturaleza tenga un efecto retroactivo sobre la argumentación acerca de la naturaleza del ser humano. Intentos de reorganizar la descripción de la sociedad —que van de la naturaleza a la reflexión— se encuentran ya en el siglo XVII; el más impresionante de ellos es el de Baltasar Gracián.²⁰⁵ La naturaleza desengaña. La bóveda celeste no muestra pautas —cosa que se hubiera podido esperar de haber surgido de la Providencia y no de la casualidad.²⁰⁶ Para llenar este hueco se extiende el ya practicado concepto de arte como producción de bellas apariencias sobre todo lo que habrá de producirse. En el supuesto de que la verdad en el mundo tal como es no puede imponerse por sí sola, se universaliza el principio de la ilusión —y se aplica contra sí mismo. El sabio debe tratar de escapar a la ilusión tomándola en cuenta. Entonces se recomienda leer todo lo que aparece al revés en el espejo como lo contrario de lo que se exhibe.²⁰⁷ Para la propia conducta se recomienda entonces ver, oír, callar; o, si eso no es posible, reflexionar la ilusión de lo que se exterioriza y superar la contingencia mediante el uso de recursos retóricos como la ambigüedad, la elegancia, la paradoja. O esconderse hablando como todos hablan —sin creerlo. Únicamente de esta manera se puede ser persona en este mundo. Pero, ¿dónde hay un hombre así? ¡Habría que buscarlo con linterna!²⁰⁸

Tal vez ésta haya sido una forma extrema que debía nivelarse de nuevo en la transición hacia el sentimentalismo moral y la Ilustración del siglo XVIII. Aunque lo que con ello se había expresado —es decir, la pérdida de confianza en la determinación natural de la sociedad— sigue como motivo permanente de la búsqueda de soluciones compensatorias. Los efectos de eso sobre la descripción de la sociedad casi no pueden sobreestimarse. Hacia la mitad del siglo XVIII, cambian los fundamentos a los cuales pueden referirse las autodescripciones del sistema de la sociedad. Las grandes síntesis de derecho natural apelan todavía a la naturaleza, tanto en el sentido de una base invariable del ser, como en el de una base del saber que —como naturaleza que se conoce a sí misma— puede garantizar orientación.²⁰⁹ Pero su función también había sido separar la historia natural de la construcción racional y arrancar al orden de estratificación aún dominante su legitimidad como naturaleza. Así, por ejemplo, Pufendorf enfatiza —con ocasión del tratamiento de la igualdad natural

²⁰⁵ Véase sobre todo su escrito tardío, *Criticón* (1651-1657), accesible en alemán en una versión abreviada de Hamburgo, 1957.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 17.

²⁰⁷ *Ibid.*, por ejemplo, pp. 51, 67.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 101.

²⁰⁹ Véase por ejemplo Jean Domat, *Les loix civiles dans leur ordre naturel*, 2ª edición, tomo I, París 1697, especialmente pp. LVIss y LXXIIIss.

de todos los hombres— que es inherente a cada ser humano una dignidad humana propia y que todas las diferenciaciones deben atribuirse al derecho civil.²¹⁰ Ese insistir en el interés propio de los individuos basado en la naturaleza e independiente de su origen, se halla sobre todo en el liberalismo británico de un Locke, un Hume, un Lord Kames —por tan sólo mencionar algunos.²¹¹ Aunque en la medida en que se impone la doctrina de los derechos humanos naturales, innatos e inalienables, se hace claro también que ella no es apta para interpretar al derecho existente (el cual, por ejemplo, conoce todavía la esclavitud en los Estados Unidos, sino tan sólo para echar una mirada a un futuro prediseñado por la política de las Constituciones.²¹² *Por eso*, los derechos humanos pueden declararse *sin limitaciones*. La doctrina del estado natural y de sus efectos posteriores, luego de la transición hacia el estado civilizado, sigue siendo una autodescripción que no debe retratar la realidad, sino posibilitar su crítica.²¹³

La conceptualización sucesora parece consistir en la idea de una época crítica que se encuentra en una crisis (histórica) y que por lo mismo se esfuerza en un examen crítico de sí misma. La referencia a la naturaleza —en este vuelco en el cual ya tan sólo puede buscarse y encontrarse certidumbre en la autoobservación— se abandona más y más; lo cual no excluye su reincorporación nostálgica, por ejemplo, en la forma de admiración de la naturalidad y la autenticidad de los pueblos salvajes. La referencia se diluye y se reemplaza por una conciencia de la cultura y la civilización que se remonta a su constitución simbólica, lingüística y semiótica y —con ello— sobre todo histórica. Ya Vico había señalado este camino, si bien todavía con base en la tradición retórica. La premiada obra de Rousseau —*Discours sur les sciences et les arts* (1749)— disuelve la unidad tradicional entre moral y modales y, con ello, desacopla las ideas sobre el desarrollo de la civilización y la perfección

²¹⁰ Resulta notable la alteración terminológica de la usual *dignitas* hacia la *dignatio* con la cual se aclara que las barreras de los estamentos que habían supuesto seres-humanos-con-dignitas y seres humanos-sin-dignitas se socavan. Véase Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo 3.II.I.*, tomo I, Frankfurt-Leipzig, 1744, p. 313: “In ipso hominis vocabulo iudicator inesse aliqua dignatio”.

²¹¹ En este sentido del individualismo tan criticado de la tradición liberal, véase Stephen Holmes, *op. cit.* (1993), cap. 2.

²¹² Véase para eso Ulrich Scheuner, “Die Verwirklichung der Bürgerlichen Gleichheit: Zur rechtlichen Bedeutung der Grundrechte in Deutschland zwischen 1780 und 1815”, en Günter Birtsch (ed.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte: Beiträge zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848*, Göttingen, 1981, pp. 376-401.

²¹³ Véase Hans Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen, 1973.

moral.²¹⁴ Si la moral ya no puede representarse de manera vinculante por la nobleza o mediante una conducción de vida “política” en la ciudad, entonces tampoco puede concebirse como naturaleza del ser humano ni, mucho menos, esperarse como producto de la historia. El ser humano ya no es perfecto por naturaleza —aunque sí sujeto a la corrupción. Ya únicamente es perfectible y la realización de las posibilidades que a eso subyacen requiere —tal como luego se demuestra en el *Emile*— precauciones sumamente artificiales, es decir, que no pueden esperarse de una historia natural de la sociedad. Más perspectivas de mejoramiento permiten también mayor escepticismo. “La humanidad tiene entonces la capacidad de un eterno mejoramiento, pero ¿tendrá también la esperanza?” —se pregunta Jean Paul.²¹⁵ Con ello empieza también la disolución de la vieja unidad de socialidad y moralidad, y la nueva fundación de una ética que decidirá sobre lo consolidado de los juicios morales requerirá de esfuerzos únicos. Casi al mismo tiempo, en Inglaterra las controversias entre los agrupamientos políticos de los Whigs y los Tories sacan a la luz que un partido necesita “principios” para poder imponerse en la competencia política y para poder diferenciarse de otros partidos —esto es: los principios deben confrontarse con la pregunta de quién los sostiene y contra quién.²¹⁶ Hacia fines de siglo, intelecciones de este tipo se presentarán —en el uso idiomático francés— bajo el título de “ideología” como programa de investigación. En el entretanto, también se ha disuelto y reemplazado la doctrina de las ideas innatas (por eso naturales) como condición de la percepción y del conocimiento para dar lugar a teorías referidas al lenguaje.

En lo que se refiere al lenguaje, Novalis ya reflexiona la situación que ha surgido en su violencia no descubierta.²¹⁷ El lenguaje sólo juega consigo

²¹⁴ Véase más detalladamente arriba: capítulo 2, XIII; así como, más adelante, el apartado XIV.

²¹⁵ *Hesperus, sechster Schalltag*, cit. según la edición de Norbert Miller de Jean Paul, *Werke*, tomo I, Munich, 1960, p. 871. El mismo autor, por su parte, se decide luego en las siguientes páginas por la esperanza con respecto a la humanidad entera.

²¹⁶ Véase la cita de Hume más abajo en la nota 345.

²¹⁷ Vale la pena citarlo con cierto detalle: “En realidad eso de hablar y escribir es un desvarío. La conversación verdadera es un mero juego de palabras. Es un error ridículo admirar que la gente piensa por consideración de las cosas. Precisamente nadie sabe la peculiaridad del lenguaje: preocuparse únicamente de sí mismo. De ahí que sea un secreto tan maravilloso y fructífero que cuando alguien habla solamente por hablar, enuncia precisamente las verdades más extraordinarias y originales. Pero cuando quiere hablar de algo específico, el lenguaje caprichoso le hace decir las cosas más ridículas y equivocadas. Si sólo pudiera hacerse entender a la gente que con el lenguaje pasa lo que con las fórmulas matemáticas: construyen un mundo para sí, sólo juegan consigo mismos”. (*Monolog*, citado según Novalis, *op. cit.*, pp. 438s.).

mismo. Su forma pura es el parloteo. Cuando se obedece a sus posibilidades interiores, y sólo así, se producen grandes pensamientos. Pero parece obvio que esta clausura autorreferencial del lenguaje depende de que los participantes no descubran esto y que no quieran sólo parlotear, sino decir algo determinado. Entonces, de acuerdo con eso, hablar y escribir sobre la sociedad es únicamente la creación de un artefacto lingüístico, que, sin embargo, es sólo posible si no estaba pensado así.

Las consecuencias de este cambio de naturaleza a signo y de antropología a semiótica, se hacen notar tan sólo muy paulatinamente. Rompen con un presupuesto no-nombrado de la vieja semiótica y especialmente de la retórica: si bien distinguen entre *res* y *verba* suponen siempre un continuo natural sobre el cual suceden estas dos formas. Sólo Saussure reconocerá la diferencia entre signo y significado como algo puramente semiótico y cortará toda referencia externa. Esto —no por último— significa que también los valores pueden entenderse como meros componentes de una diferencia y no como algo que tiene validez por sí mismo; con ello todas las distinciones pierden su carácter indiscutido de obviedad y deben ser comprendidas como condiciones contingentes de las observaciones y de las descripciones. Esto quiere decir que la autodescripción de la sociedad debe ser modificada desde preguntas por el “qué” a preguntas por el “cómo”. Su problema entonces ya no es qué es la sociedad, sino: cómo, por quién, mediante qué distinciones se describe.

Nos conformamos con este esbozo muy abreviado para apoyar la hipótesis de que los supuestos para las autodescripciones de la sociedad y de los sistemas funcionales específicos empiezan a cambiar sin que esto primero se haga visible en el plano de las terminologías que se utilizan. Se puede seguir hablando de *societas civilis*, *civil society*, *economy*, etcétera, con la posibilidad de plantear las modificaciones necesarias de una manera menos radical. El concepto de sociedad se abre a contenidos económicos primarios porque la política se atribuye tan sólo al Estado. La economía ya no se concibe desde el orden doméstico, sino desde el comercio para llegar finalmente a encontrar su centro de gravedad en la “economía nacional”. No es necesario —en el nivel de las terminologías de autodescripción— tomar en cuenta que, al mismo tiempo, también la naturaleza se resuelve en niveles de sentido mucho más profundos: en semántica, en signos, en lenguaje. Todavía se puede seguir creyendo en la posibilidad de enunciados correctos, de descripciones atinadas, de conceptos conforme a los hechos. Friedrich Schlegel, en su ensayo sobre “Signatur des Zeitalters” (1823),²¹⁸ lamentará la decadencia de todos

²¹⁸ Citado según: Friedrich Schlegel, *Dichtungen und Aufsätze*, Munich, 1984, pp. 593-728.

los vínculos y las certidumbres por hacer absolutos los puntos de vista partidarios, lamentará los lugares comunes del ultraespíritu, la abstracción y la falta de respeto, para luego venir a poner sus esperanzas en la religión —la cual por su lado no debería llegar a ser partido.

Por eso hay escaso fundamento para suponer que el desplazamiento del concepto de naturaleza hacia una semántica-que-se-reflexiona-a-sí-misma se haya desencadenado únicamente por el paso hacia la diferenciación funcional del sistema de la sociedad; porque precisamente los conceptos que tratan de atenuarlo varían en otros contextos de sentido. Más bien lo que es plausible es ver el cambio como consecuencia de la imprenta —como resultado de una cada vez más extensa interpretación de libros a través de libros que están al alcance de todos los interesados; como consecuencia, pues, de un “self-reading of culture”.²¹⁹ Habíamos visto: la imprenta obliga a otorgar preferencia a lo nuevo, aunque sea únicamente en una nueva manera de leer textos viejos. Los signos impresos ponen así el punto de partida de una semántica diversificante y de expansión lo cual —condescendiendo con la autorreferencia— lleva finalmente a la erosión de todas las referencias necesarias. La sociedad se amolda a la cárcel de su propio lenguaje para desde ahí reflexionar los *a priori*, los valores, los axiomas —los cuales se precisan tan sólo para la función de compensar las contingencias, es decir, tan sólo para clausurar la propia incapacidad de clausurarse; la sociedad los precisa tan sólo como paradojas encubiertas.

XII. TEMPORALIZACIONES

Se ha advertido muchas veces que la Edad Moderna cambia la conceptualización temporal con la que describe al mundo y a la sociedad en el mundo.²²⁰ En el Renacimiento —con relación al tiempo histórico (societal)— se distingue claramente por primera vez entre presente y pasado. Con eso el pasado se libera para segmentarlo en épocas históricas, y el presente se abre a lo que en

²¹⁹ Esta formulación en Dean MacCannell y Juliet F. MacCannell, *op. cit.*, p. 27.

²²⁰ Véase tan sólo Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979. Además Niklas Luhmann, “Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe”, en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo I, Frankfurt, 1980, pp. 235-300; Armin Nassehi, *Die Zeit der Gesellschaft: Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen, 1993, sobre todo pp. 249ss. La mayoría de las investigaciones se concentran en determinados textos, autores o épocas y no van muy lejos teóricamente —por más indispensable que sea ordenar e interpretar las fuentes. Volveremos de nuevo a estos detalles cuando tratemos el problema de la identidad en sus dimensiones objetual, temporal y social (p. 900s.).

él acontece de otra manera —de manera desviante, nueva. Aquí puede por cierto observarse y relatarse mucho. Las ideas tradicionales del tiempo se deforman bajo la presión de la necesidad de dar cuenta de lo nuevo —lo cual acontece de forma masificada—, y de la creciente demanda de tomar decisiones; en el tiempo hay que colocar cada vez más cosas heterogéneas. Sin embargo, no está aclarado con suficiencia ni la forma exacta, ni la profundidad de la reorientación, ni su nexa con los desarrollos socioestructurales. Muchas veces se cree que la descripción del tiempo pasa de ideas cíclicas o lineales a un concepto de futuro abierto. Correspondientemente se llegaría entonces a la modificación de las bases de orientación: pasar de experiencias a expectativas, es decir, de pasado a futuro. Así, en el paso a la Edad Moderna las cosas pierden sus nombres y su memoria, *i.e.*, la facultad de hacer visible su origen ya sea como naturaleza, ya sea como creación. No le rememoran más al ser humano el origen que fundamenta las formas. Con ello disminuye también la costumbre de resolver problemas actuales investigando críticamente el pasado —en Inglaterra había para eso una sociedad de expertos particular, la *Elisabethan Society of Antiquaries*. En su lugar se pone más atención a las utilidades futuras de las decisiones inmediatas, lo cual no excluye —sino más bien posibilita— una mayor complejidad de lo que ahora como “historia” (sin compromiso), puede convertirse en tema. En lugar de eternidad (interpretable por la religión) surge la interminable sucesión de lo finito. De este modo se hacen reformas a la cronometría: de contar hacia atrás —en un pasado sin principio firme (“antes de Cristo”)— hasta la instauración de un tiempo mundial unificado en el siglo XIX. Se habla de experiencias de aceleración y de creciente sensibilidad a los cambios estructurales. Entonces tampoco el resultado, el *télos* de los movimientos (de los procesos, de las acciones) está determinado simplemente por la perfección prevista por la naturaleza, sino depende propiamente de la pregunta de en qué situación histórica se desarrolla el proceso y de si “fortuna” entra favorablemente al juego. Todo esto lo tenemos a la vista como producto de un análisis cuidadoso de las fuentes —aunque requiere todavía de una interpretación teórico-societal.

La alternativa de lineal o cíclico oculta con su metáfora espacial el punto decisivo. Sugiere movimiento en dirección a otros lugares en el espacio. La conversión hacia la primacía de la dimensión temporal significa, sin embargo, que la sociedad se mueve en dirección de un estado del mundo *que todavía no existe*. Siendo todo esto un moverse sin sostén, el supuesto de tratarse de progreso (capaz de motivar) encubre por lo pronto el hecho de que el futuro es desconocido.

Si se parte de la teoría de los sistemas autopoieticos, autorreferenciales, se presenta primero la pregunta de cómo dichos sistemas distinguen al tiempo

en el tiempo. El que operen de manera temporal, todavía no dice que observan al tiempo —ni con qué distinciones. En la sociedad europea de la Edad Media tardía aparece —en parte, como recepción del tiempo aristotélico (tiempo como medida de un movimiento con respecto a un antes y un después) y, en parte, en razón de la introducción de relojes mecánicos—, un concepto de tiempo que vendrá a determinar a los siglos posteriores.²²¹ La distinción del tiempo en el tiempo se concibe como cálculo del tiempo que puede ejecutarse (y repetirse) de manera uniforme desde todos los puntos temporales: aristotélicamente como número, medida, cronología. Lo-por-medirse está presupuesto en la forma de movimiento, flujo, proceso, lo cual se ajusta a la capacidad humana de percibir, dado que el ser humano puede observar las cosas como siendo las mismas aun cuando pasan de un estado de inmovilidad al movimiento —o del movimiento a un estado de reposo. Este tiempo puede distinguirse como *tempus* de la eternidad de Dios para el cual todos los puntos del tiempo son siempre presente. Problemas restantes, como el *status* lógico y ontológico del instante, quedan sin solución y sin que pueda producirse una descripción alternativa del tiempo. Tampoco la reflexión del tiempo hecha por San Agustín —la cual desemboca en un no-saber— es capaz de resolver los problemas prácticos de la coordinación temporal de las actividades humanas y se relega a la meditación teológica. La doble distinción de escala-de-medida y movimiento, por un lado, y valores-de-medición, por otro, siguen siendo el modelo predominante; aunque en cierto modo el tiempo mismo (y con él la pregunta de San Agustín) desaparecerá en esas distinciones como aquel tercero que pasando por ellas no puede nombrarse.

El paso de la Edad Media a la Edad Moderna no cambia nada esencial en esta manera de distinguir al tiempo en el tiempo. Sin duda, la temática del tiempo se dramatiza en la temprana Edad Moderna puesto que con frecuencia se habla, de manera global, de “Renacimiento”.²²² Por un lado —todavía como *tempus*—, el tiempo es el gran adversario que fija la atención en puntos

²²¹ Para la temprana Edad Media sólo pueden observarse conceptos de tiempo muy poco claros, que, sin embargo, bastan para las circunstancias de los espacios pequeños, es decir, para los monasterios aislados o para las economías de granjas o las poblaciones pequeñas. Véase para eso y para la transición en los siglos XIII y XIV, Jean Leclercq, “Zeiterfahrung und Zeitbegriff im Spätmittelalter”, en Albert Zimmermann (ed.), *Antiqui und Moderni: Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter. Miscellanea Mediaevalia*, tomo IX, Berlín, 1974, pp. 1-20, con más referencias.

²²² Véase por ejemplo Ricardo J. Quinones, *The Renaissance Discovery of Time*, Cambridge, Mass., 1972.

temporales: trato económico del tiempo, evitar pérdida de tiempo, acelerar si quieren lograrse metas en contra del tiempo. Por el otro, sin embargo, la conciencia cotidiana de la política y hasta el mundo de los negocios están tan ocupados con el tiempo, que el tiempo (o en su representación la fortuna) llega a ser el verdadero señor de los sucesos.²²³ El tiempo aparece como poder del mundo, como antípoda de la prudencia. Todo esto, no obstante, se enfrenta al contraconcepto, en disolución paulatina, de eternidad/duración, sosiego. Esta dramatización del tiempo no es capaz esencialmente de desligarse de las distinciones cosmográficas de reposo/movimiento o continuidad/cambio. Tanto la reflexión de Heidegger como incluso la crítica que Derrida hace de sus presupuestos metafísicos no han llegado a un concepto de tiempo que plantee algo enteramente distinto.

Puede ser que esto se deba a razones profundas: al nexo entre percepción y comunicación, o también a las ventajas prácticas de coordinación de una idea de tiempo esquematizada. Entonces tanto más se justifica la pregunta de qué es aquello que ha cambiado dentro de esta semántica, cuando la sociedad pasó de formas de diferenciación regionales o jerárquicas relativamente estáticas hacia la diferenciación funcional. Parece ahora que el momento disruptivo reside en la experiencia y el creciente aprecio de lo *nuevo*. Porque lo nuevo, por un lado, puede datarse bien, *i.e.*, acomodarse en el tiempo; aunque, por otro, no puede explicarse por procedencia propia a partir de un “antes”. Se vuelve, pues, provocación irritadora que luego se transmite a un gran número de conceptos suplementarios: genio, creatividad, innovación, inventar (*Erfinden*, en lugar de encontrar: *Finden*) y finalmente a la idea “progresista” de sociedad.

Pero, ¿por qué lo nuevo se impone en la observación y la descripción del sistema de la sociedad?

A principios del siglo XVI, se parte todavía, en general, de la idea de que lo viejo es mejor que lo nuevo y que los esfuerzos deben dirigirse a restablecer el saber y la habilidad de los antiguos. Así el Renacimiento, así el movimiento de la Reforma protestante, así también el humanismo de un

²²³ Para la elaboración de la alegoría de la Fortuna en el Renacimiento véase Klaus Reichert, *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels*, Frankfurt, 1985. De la literatura más antigua también Alfred Doren, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*, Leipzig, 1922. De la literatura contemporánea del siglo XV, por ejemplo, Ioannes Jov. Pontano, *De fortuna lib. II*, citado según: *Opera Omnia*, tomo I, Basilea, 1556. pp. 792-931, con todos los paréntesis respecto a las definiciones de tipo metafísico: “Fortunam... non esse Deum, ... non esse naturam, ... non esse intellectum, ... non esse rationem” (cap. I-IV) y justo en estos aspectos específicamente dirigidos al ser humano: “quae ad hominem spectent” (cap. XV).

Erasmus.²²⁴ No es sino hasta el transcurso del siglo XVI que suceden cambios rigurosos, a pesar de que se mantiene la idea de que el presente es tiempo de decadencia. Un punto de partida puede ser el que la tecnología de la imprenta provee de información en extensión nunca vista; todo esto con relativa independencia de los controles tradicionales de la Iglesia o de las espaciales redes regionales de contacto de la nobleza y del comercio. Información es información tan sólo cuando es nueva. No puede repetirse. En paralelo se presentan rápidos desarrollos en las artes y en las ciencias —y aquí también, para difundir información sobre aquello que, a su vez, se vuelve requisito para más información. Antes de toda disputa sobre la preeminencia de lo antiguo o de lo nuevo (la cual, al hacer tema la cuestión del rango, sigue todavía a las estructuras antiguas),²²⁵ existe la tesis de que lo nuevo agrada por ser nuevo. Pero, ¿por qué? Seguramente porque sólo de lo nuevo puede esperarse información y —con ello— impulsos de comunicación. Se escucha que Dios ha dotado a la naturaleza de variedad para hacer agradable la estancia en el destierro después de la expulsión del Paraíso²²⁶ —luego, entonces, no hay naturalmente nada en contra de que también los seres humanos proporcionen novedades con toda destreza. Los lamentos todavía predominantes en el siglo XVI acerca de la intranquilidad y de la inestabilidad, retroceden con la consolidación del Estado por territorios.

El aprecio por lo nuevo no sale de ciertos límites. La religión y también la política se ven amenazadas por las innovaciones y las rechazan.²²⁷ Gracián opina que la sabiduría está en encontrar algo nuevo en lo ya conocido, en vez

²²⁴ Respecto al último véase Juliusz Domański, “‘Nova’ und ‘Vetera’ bei Erasmus von Rotterdam: Ein Beitrag zur Begriffs- und Bewertungsanalyse”, en Zimmermann, *op. cit.* (1974), pp. 515-528.

²²⁵ Como prueba de ello sería suficiente mirar las controversias de rango dentro de las artes que animan a la bibliografía sobre la teoría del arte del siglo XVI —y que abarcan también a la poesía, a la pintura, a la escultura etc. Aquí todavía a nadie se le ocurre emplear el potencial de innovación como criterio de rango, aunque se enfatizan y se estiman las innovaciones geniales. Como ejemplos veáanse los escritos recopilados por Paola Barocchi (ed.), *Trattati d'arte del cinquecento*, 3 tomos, Bari, 1960-1963. Como ambivalencias en los tiempos de transición, con respecto a la autoridad de la edad y la experiencia de vida, véase también Keith Thomas, *Vergangenheit, Zukunft, Lebensalter: Zeitvorstellungen im England der frühen Neuzeit*, trad. al alemán, Berlín, 1988.

²²⁶ Así François de Granaille, *La Mode ou Caractere de la Religion...*, París, 1642, pp. 1s; y p. 5: “Si la durée fait subsister toutes les partie du monde, la nouveauté les fait estimer”. Véanse también pp. 39, 72ss.

²²⁷ Entre otras con intervenciones efectivas en las artes y en las ciencias en interés de una presentación dogmática e históricamente aceptable: los demonios deben ser presentados con cuernos; los ángeles con alas; Cristo con barba según lo exija la composición estética y, naturalmente, no con demasiada desnudez. Véase con respecto a eso Charles

de sucumbir al encanto de lo nuevo y juzgar lo antiguo con desprecio.²²⁸ También en la teoría del arte sigue siendo válido —por más relajado que esté y por más reservas que se tengan ante la mera copia— aquel principio platónico-aristotélico de la imitación. Como *imitatio*, el arte —igual que el conocimiento— se subordina a un concepto de naturaleza que entiende a la naturaleza como algo que se imita a sí misma.²²⁹ Aunque únicamente se gana información y sólo se participa de la comunicación yendo más allá del hecho de repetir lo que ya existe como arte o como naturaleza.

Que en el contexto de la novedad se hable de “gustar” o de “estimar” y que la producción de algo nuevo se atribuya a un “genio” por naturaleza, pone de manifiesto visiblemente que falta esclarecimiento conceptual y que la gente se conforma con un simple anexo al orden establecido. De igual manera, la reorientación del latín *origo* a original tan sólo oculta el aprieto mistificando la atribución. La antigua idea (decisiva para las teorías de la nobleza) de que el origen siempre es presente y que lo sigue siendo sin importar cómo se comporten los descendientes de las buenas familias, se abandona con la nueva insistencia en la originalidad. La ciencia del derecho, por ejemplo, reemplaza el apelar a una ley que funda un orden jurídico —o, en Inglaterra, el apelar a la legitimidad de la conquista normanda—, por apelar, más bien, al proceso histórico mismo. Lo cual, no por último, significa que el proceso se mantiene abierto a las reformas.²³⁰ Ahora, no obstante, las reformas, a su vez, necesitan fundamentarse. Entonces, ¿de dónde viene, pues, la originalidad, la inspiración, lo nuevo? Probablemente haya que contestar: del *unmarked space*, del mundo-sin-observarse y sin-señalarse. Entonces, una información sería nueva en tanto no puede justo atribuirse ni legitimarse ni esperarse ni fundamentarse —o, en todo caso, todo esto puede únicamente lograrse (como en las doctrinas del gusto del siglo XIII) con el dudoso trabajo posterior de los improductivos “connoisseurs” y de los críticos.²³¹

Dejob, *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholique* (París, 1884), reimpresión de Ginebra, 1969.

²²⁸ Baltasar Gracián, *Criticón*, p. 19.

²²⁹ “la natura imita sé stessa”, se lee por ejemplo en Paolo Pini, *Dialogo di Pintura*, Vinegia, 1548, citado según la edición de Barocchi, *op. cit.*, tomo I, pp. 93-139 (113).

²³⁰ Véase por ejemplo Hermann Conring, *De origine iuris germanici: Commentarius historicus*, Helmstedt, 1643. La tesis de que el Derecho romano se introduce en Alemania mediante una ley del emperador se contradice en investigaciones históricas y el capítulo final se dedica a la posibilidad de mejorar las leyes.

²³¹ Con respecto a esa discusión extensa y prerromántica véase, por ejemplo, Peter Jones, “Hume and the Beginnings of Modern Aesthetics”, en Peter Jones (ed.), *The ‘Science of Man’ in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and their Contemporaries*, Edimburgo, 1989, pp. 54-67; o desde la perspectiva contemporánea de un artista: William

Efectivamente, nuevo es también el descubrimiento de nuevas partes del mundo o el hecho de que va en aumento la influencia que la legislación ejerce sobre el derecho; nuevas son las mejoras a las técnicas agrarias o a las conexiones del tráfico en Europa; las reformas, por ejemplo, a la instrucción pública y (desde la segunda mitad del siglo XVIII) al régimen carcelario y, no por último, la Ilustración con su racionalidad —no natural— sino exigida a los seres humanos. Nueva es la dimensión del endeudamiento estatal como forma de descubrir nuevos instrumentos financieros; nueva es la dimensión de la producción orientada ya no a clientes conocidos sino al mercado. Se puede pensar que, a más tardar en el siglo XVIII, ya se está acostumbrado a la innovación; eso se aprecia también en lo difundida que se halla la idea de que puede esperarse el progreso como tendencia normal de la historia reciente. Que la valoración de lo nuevo se haya agudizado por el interés en la información, lo muestra no por último la lucha de doscientos años (desde Milton a Welcker) contra la censura y en pro de la libertad de prensa apoyada primero —y hasta la discusión crítica sobre los ‘medios de masas’— en una actitud positiva hacia la “opinión pública” y hacia la información críticamente asegurada. En otras palabras: se cree que la sociedad es capaz de tratar en forma crítica la información sobre sí misma (olvidando las advertencias del Eclesiastés)²³² y a eso se sujetan las esperanzas sobre el futuro.

El efecto de esta carrera semántica de lo nuevo no se reconoce en la forma de concepción sino en los cambios con respecto a la idea de presente —en el cual únicamente lo nuevo puede ser nuevo. El presente ahora ya no es la presencia de la eternidad del tiempo ni tampoco tan sólo la situación en la cual —para efectos de salvación del alma— puede decidirse a favor o en contra del pecado. Presente no es otra cosa que la *diferencia de pasado y futuro*.

Sí, para observar el tiempo, se emplea este esquema de diferencia entonces cambia el sentido tanto del pasado como del futuro. La tradición cristiana mira desde el presente al pasado y no se conforma con la forma en que éste ha sucedido. La doctrina de la remisión de los pecados —institucionalizada en la confesión— enfatiza que no se trata tan sólo de recuerdo/olvido sino que aún hay algo del pasado que puede cambiarse. Esta libertad frente al pasado cambia cuando el punto decisivo de orientación sobre el tiempo se traslada más y más hacia el futuro. Entonces debe preguntarse cómo puede el pasado concebirse de tal manera que todavía deje margen de decisión al presente; el

Hogarth, *The Analysis of Beauty, Written with a view of fixing the fluctuating Ideas of Taste* (Londres, 1753), Oxford, 1955.

²³² I, 13-18.

mundo desde su pasado no es simplemente tal como es sino ofrece alternativas sobre las cuales se puede decidir.

Surge de esta manera —en cambios de opinión casi imperceptibles— algo a lo cual llamamos Tradición.²³³ Lo pasado ya no está presente sin más. Se indica por separado, se simboliza, se recomienda —y, con todo, se entrega a una comunicación que puede aceptarse o rechazarse. Lo que antes se tomaba como obvio, ahora necesita mostrarse con particularidad; telas hechas a mano y suéteres tejidos se elogian por su calidad y se ofrecen en tiendas especiales.

Además, el pasado se vuelve historia. Se distingue del presente de manera radical con respecto a un futuro entonces desconocido —que hoy es conocido. Con eso se quiebra toda idea de continuo lineal. El tiempo entonces ya no es el contenido de un continuo de acontecimientos que sólo Dios puede leer simultáneamente. Por eso el futuro ya no puede concebirse como parte del tiempo que camina hacia nosotros y cuya actualización hay que esperar mirando al reloj o al calendario. Más bien el futuro es construcción diferida de nuevos significados —todavía desconocidos; construcción producida en el tiempo y caminando con él y —en este sentido— no sólo *diferente* al pasado sino *nuevo*. Por eso, novedad (o información) es aquel momento que permite en absoluto distinguir futuro de pasado y que permite —con ayuda de esta distinción— observar el tiempo.

Puesto que lo novedoso no puede entrar en el presente sin perder este carácter suyo (y todavía más: puesto que no se puede recordar sino a lo sumo reconstruir como característica de un futuro-pasado) el tiempo constantemente se pierde en sí mismo. *Como diferencia* permanece inestable y con ello desencadena *aceleraciones*.²³⁴ Como pasado (puesto que ahí no puede cambiarse nada) se introduce la redundancia en el tiempo; y como futuro, en cambio, la

²³³ Véase para eso Edward Shils, *Tradition*, Chicago, 1981.

²³⁴ De la riqueza de formulaciones del Romanticismo con respecto a este tema sólo dos ejemplos: “Pero el presente —ese (por así decir) campo de hielo transparente entre dos tiempos— se disuelve y se congela de igual manera, y nada dura en él salvo su eterno fluir. Y el mundo interior que crea los tiempos y les da medida los redobla y los acelera; en él sólo existe el *devenir* —así como en el mundo exterior el *ser* sólo *deviene*” (cf. Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, citado según *op. cit.* (1963), pp. 238s.). Y: “¿cómo se puede determinar sin conocimientos previos si la época es de veras un individuo o tal vez tan sólo el punto de colisión entre otras épocas? ¿Dónde precisamente comienza y dónde termina? ¿Cómo sería posible entender y puntuar correctamente el período actual del mundo si no fuera posible por lo menos anticipar el carácter general del siguiente?” (cf. Friedrich Schlegel, *Fragmente 426*, cit. según *Werke in zwei Bänden*, tomo I, Berlín, 1980, p. 253). Transponiendo este concepto a su propio tiempo, a Schlegel le parece ser el presente la “Edad Media” en el verdadero sentido (p. 235).

variedad. Lo que determina la situación de partida para el futuro no es el cosmos de esencias o la naturaleza, sino lo que como pasado ha llegado a ser presente. Mediante el futuro —en cambio— se introduce incertidumbre en el mismo presente, con lo que el sistema puede oscilar entre estimaciones más positivas y más negativas, entre esperanzas y temores. En este sentido, la Revolución francesa representa el presente por excelencia, también y precisamente al convertirse ella misma en pasado y ya sólo poder ser reactualizada como controversia o como otra revolución. Aunque esto en la práctica significa que ya tan sólo lo nuevo es esencial porque sólo a través de lo siempre nuevo puede aniquilarse la incertidumbre y posponerse en un futuro siempre nuevamente nuevo. En forma paradigmática, esto se mostrará a la sociedad en su sistema del arte.

Si el pasado ya no es presente y si el pecado original ya no es pecado, entonces tampoco el futuro puede concebirse como salvación.²³⁵ El tiempo pierde su sentido de ser historia salvífica. Ya no la puede “re-presentar,” sino debe contar con que, en cada presente, cambia lo que para un presente es pasado o futuro. La novela de los siglos XVIII y XIX —así como todas las formas de entretenimiento que de ella derivan— escogen el desconocimiento del futuro como principio de organización de los textos; aunque con la perspectiva si no de salvación, sí la de resolver el suspenso dentro del mismo texto.²³⁶ No es pura casualidad que hoy día esta forma narrativa juegue todavía un papel sólo en el sector del entretenimiento.²³⁷ Hemos perdido la confianza en que el pasado recogido como texto contenga también la garantía de solución del suspenso.²³⁸ Todo presente crea siempre un nuevo futuro, nuevamente desconocido. Lo cual posibilita depositar los problemas del presente —sin encontrar resistencia— en el futuro. Ahora es el futuro el que garantiza que el mundo es incomprendible —y que lo seguirá siendo.

Así, el presente es la unidad de la diferencia pasado/futuro y precisamente por ello también la unidad de la diferencia redundancia/variedad. Pero precisamente ésta es la condición de posibilidad de la observación de lo nuevo; lo nuevo siempre supone redundancias en las cuales pueda ser reconocido

²³⁵ Si, a pesar de ello, se piensa en este esquema (y así Gumbrecht interpreta la aventura fascista de Fiume), entonces eso parece anacrónico. Véase para esto Hans Ulrich Gumbrecht, “I redentori della vittoria: On Fiume’s Place in the Genealogy of Fascism”, en *Journal of Contemporary History* 31 (1996), pp. 253-272.

²³⁶ Véase Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, citado según *op. cit.* (1963), pp. 262ss.

²³⁷ Más detalladamente: Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen, 1996, pp. 96ss.

²³⁸ “El nudo debe únicamente abrirse por el pasado, no por el futuro”, como prescribe Jean Paul al creador de novelas.

como variación. Aun la novedad de lo nuevo es redundante porque en la experiencia con las novedades siempre se sabe ya de qué se trata, y porque siempre se dispone del mismo contraconcepto —lo “viejo”— para poder distinguir lo nuevo en forma repetida. Es precisamente esto lo que explica el aura de enigmático que rodea a lo nuevo y al innovador —al genio, al inventor, al empresario creativo. Se trata de la introducción de una información desde el ámbito no-marcado (*unmarkierte*): de hacer repetible el presente irrepitible, de información en el sentido de diferencia que hace la diferencia, de observar el tiempo desde un presente que en sí mismo no es tiempo, sino que únicamente sirve como el punto ciego que debe presuponerse, para poder observar al tiempo como diferencia. Se trata —dicho con otras palabras— de una solución de la paradoja de la unidad de lo diferente mediante la distinción, fácil de manejar, de viejo/nuevo.²³⁹

A esta propagación de nueva información y a la demanda de suministro de recambio, dado que las informaciones nuevas son viejas cuando ya se conocen, se agrega que la imprenta hace comunicables las proyecciones del futuro de manera nunca antes posible. La conciencia —por ella misma— no sabe nada del futuro. En lugar de ello utiliza “anticipatory reactions”. Mediciones de tiempo posibilitan expectativas vacías. La comunicación oral al poder advertir o acordar citas va más allá de las repeticiones que se entienden por sí mismas —aunque dentro de un horizonte de tiempo muy corto, a la vista de todos. También la comunicación escrita a mano se presta más a la detención que a la proyección. Únicamente la imprenta hace posible la transición hacia un futuro imaginario —si bien enteramente bosquejado en su contenido; y esto no de manera inmediata sino hasta el siglo XVIII —con efectos más amplios cuando se necesita futuro para compensar la pérdida de pasado. La temporalización de las utopías se data en la segunda mitad del siglo XVIII,²⁴⁰ pero la formulación de que el presente está preñado de futuro atraviesa en cambio todo el siglo XVIII —de tal suerte que la Revolución francesa puede entenderse a sí misma como realización de un vaticinio.²⁴¹

²³⁹ Con respecto a la cercanía del esquema de la novedad a la paradoja véase también Dodo zu Knyphausen, “Paradoxien und Visionen Visionen zu einer paradoxen Theorie der Entstehung des Neuen”, en Gebhard Rusch y Siegfried J. Schmidt (eds.), *Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung. DELFIN*, 1992, Frankfurt, 1992, pp. 140-159. La solución de la paradoja, sin embargo, resulta aquí todavía muy tradicional remitiendo a la visionaria creatividad de individuos particulares.

²⁴⁰ Louis Sébastien Mercier, *L'an deux mille quatre cent quarante: Rêve s'il en fut jamais*, Londres, 1772, se acepta como la primera publicación de este tipo.

²⁴¹ Abbé Grégoire cita como “proverbe que le temps présent est gros d'avenir”, para fundar en eso la esperanza de la libertad en la “époque actuelle” —así en reflexiones de

Con ello, el presente se convierte en acontecimiento, en hecho o —en todo caso— en línea divisoria entre pasado y futuro. Aunque como punto de surgimiento de lo nuevo, únicamente puede comprenderse desde esta diferencia. Es la unidad de precisamente esta diferencia y —por ello— punto de referencia paradójico que hace fracasar todas las observaciones. Porque, por un lado, es base única de tiempo siempre existente de las operaciones y, en ese sentido, “eterna”; y, por otro, cualidad que adviene sólo porque de continuo se desvanece y porque debe renovarse autopoieticamente —cosa que sucede con gran seguridad. Esta paradoja corresponde a la experiencia de que los acontecimientos (a diferencia de las estructuras) son las únicas formas que no pueden cambiar porque se desvanecen de inmediato. Y esta paradoja es ahora la que se despliega con la distinción pasado/futuro. La semántica del tiempo enseña que el presente no es otra cosa que la diferencia pasado/futuro. Aquello que en el pensamiento metafísico vétero europeo se distingue —presente como presencia del mundo y *átopon*²⁴² como instante sin sitio—, ahora coincide. Se pueden designar épocas enteras como tiempo “presente” eso, sin embargo, sin contraponer ninguna resistencia a la disolución en unidades mucho más pequeñas y, en última instancia, a la pura transición de pasado en futuro.

Pero si esto es así, ¿qué otra le queda al presente sino huir a la in-actualidad? En todo caso, la semántica del tiempo de la Edad Moderna resuelve la paradoja del tiempo —y ésa será su característica distintiva— mediante la descripción del presente como algo inestable, fugaz, insignificante. Y no como actualidad duradera —lo cual sería igualmente posible— y como el único sitio temporal de permanente renovación de las operaciones tanto de conciencia como de comunicación; sitio desde donde, de acuerdo con la demanda de consistencia, pasado y futuro se han de formar de manera recursiva. La incertidumbre que con ello se produce se desvía primero a la figura del sujeto. Con eso se abstrae —por más extraño que parezca— del nacimiento y de la muerte. La reflexión del sujeto se enfoca a lo infinito, su empleo de signos se vuelve irónico, su relación con la naturaleza compensatoria, y —por eso— su autenticidad se convierte en problema. Al menos ésas son las formas con las cuales el Romanticismo afronta la situación, a la vez que se concede formularlo con el concepto (lógicamente imposible) de ‘intersubjetividad’ como teoría de la sociedad.²⁴³

Henri Grégoire, *Mémoires de l'Institut nationale. Classe des sciences morales et politiques*, tomo I, París, 1798-1804, pp. 552-566 (556).

²⁴²En el lenguaje cotidiano *átopos* también tenía otros significados: no estar en su sitio, absurdo, maravilloso. Así debe escucharse cuando se designa al momento como *atópico*.

²⁴³Véase para eso Paul de Man, “The Rhetoric of Temporality”, en *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, 2ª edición, Londres, 1983, pp. 187-228.

Cuando el presente se concibe como diferencia —es decir, como no-correspondencia entre lo pasado y lo futuro— parece natural marcarlo como decisión sin importar cómo y a quién se atribuye luego esa decisión. Esto no significa que por ese camino se alcanza de nuevo la congruencia perdida, aunque sí significa que un pasado selectivamente recordado se integra con un futuro selectivamente proyectado. La decisión, entonces, mira al presente como si el pasado ofreciera alternativas para escoger y como si el futuro sólo se desconociera porque todavía no se ha establecido cómo ahora y —en presentes futuros— se decidirá. Toda decisión, entonces, es el inicio de una nueva historia y, a la vez, el presupuesto de que los pronósticos sean posibles —bajo reserva de que permanece desconocido cómo se decidirá en un futuro sobre las consecuencias de la decisión.²⁴⁴ Si sobre esta base se elaborara una teoría del tiempo, es probable que se pudiera prescindir por completo de identificar al tiempo con el apoyo de la distinción fluido/firme. Y entonces sería el equivalente semántico de la permanente disolución y reconstrucción de la unidad de su propia paradoja, de la unidad de la diferencia pasado/futuro.

Si se entiende al tiempo como reproducción continua de una diferencia de pasado y futuro, esto socava paulatinamente la idea de una determinación causal de estados-futuros mediante estados-pasados.²⁴⁵ El esquema de observación de la causalidad reacciona a eso de distinta manera. Se retira a modelar “explicaciones” científicas. Con todo, los modelos de explicación nunca son completos. Cuanto más variables incluyen, tanto más su expresión empírica se ha de elaborar con “estimaciones”. En última instancia no ofrecen más que programas para la futura elaboración de explicaciones. Además, hoy día es claro que la causalidad requiere decisiones de atribución puesto que nunca pueden remitirse todas las causas a todos los efectos —o viceversa.²⁴⁶ La selección de los factores causales que deben tenerse en cuenta (y los que no) es cosa, pues, de observadores que emplean el esquema de la causalidad. En consecuencia debe observarse a estos observadores si se quiere verificar qué causas producen qué efectos; y ninguna “naturaleza” garantiza hoy día que sobre eso exista consenso. Los juicios causales son juicios “políticos”.

Estas reflexiones sobre la teoría del tiempo rebasan claramente aquello que temáticamente se halla como autodescripción de la sociedad de la época

²⁴⁴ G.L.S. Shackle se ha empeñado en formular un concepto correspondiente de “choice”. Véase *Imagination and the Nature of Choice*, Edimburgo, 1979.

²⁴⁵ Como formulación, todavía rara, de esta intelección véase Bernard Anconi, “Apprentissage, temps historique et évolution économique”, en *Revue internationale de systématique* 7 (1993), pp. 593-612 (598s.).

²⁴⁶ Véase también Niklas Luhmann, “Das Risiko der Kausalität”, en *Zeitschrift für Wissenschaftsforschung* 9/10 (1995), pp. 107-119.

moderna —y que en ella se hace posible. No obstante, una consecuencia notable y públicamente visible es el hecho de que la sociedad moderna se designa a sí misma como moderna y que asocia una valía a esa designación. En el uso antiguo del lenguaje de la retórica, los conceptos *antiqui/moderni* se refieren a personas y no a épocas, señalan únicamente a los que antes vivieron o a los que viven actualmente y se reservan la valoración de los hechos.²⁴⁷ Esto ha cambiado con el nuevo entendimiento de historia. Precisamente porque la historia está perdida y el futuro es incierto, la sociedad se ve exhortada a efectuar una autovaloración con respecto a su pasado o a su futuro. Esta valoración puede resultar luego positiva o negativa, optimista o pesimista o también, como en Rousseau, ambas cosas a la vez. En el siglo XVII se encuentra ya la idea de que la historia determina las oportunidades de actuar, y que los antiguos —si pudiesen actuar hoy— no podrían repetirse a sí mismos; tuvieron sus oportunidades y las consumieron.²⁴⁸ La modernidad de la discusión sobre la modernidad culmina finalmente en la dificultad de averiguar de qué se trata en verdad esta dependencia del tiempo.

Hasta en tiempos recientes, la semántica que se utilizó para esto estuvo determinada por supuestos ontológicos elementales y por la lógica bivalente. Para los seres humanos era plausible (y lo sigue siendo) asegurar los conceptos de tiempo de manera ontológica, sencillamente porque, como ya se ha observado, los humanos a diferencia de ciertos animales suponen que un objeto se mantiene idéntico cuando pasa del estado de inmovilidad al de movimiento, y también cuando regresa a la posición de reposo. La idea de ‘algo existente’ (*seiende*) trasciende luego la diferencia movimiento/no-movimiento y sobrevive al cruce del límite en esa distinción; con ello remite a un fondo-ser que trasciende esa diferencia. Por eso el tiempo (percibido en movimientos) sólo puede comprenderse como un fenómeno parcial del mundo del ser —lo cual no se cuestiona en la historización de las representaciones mismas del tiempo. Todavía la metafísica del espíritu de Hegel —orientada claramente al tiempo y a la historia— emplea un concepto de movimiento, o bien, de proceso que se encamina a un concepto de espíritu, que cada vez es siempre incuestionable —dado que al final de la historia absorbe todas las diferenciaciones y únicamente excluye las exclusiones. Por lo demás, los límites de esta semántica se marcan como irracionalidades. Aunque, con ello,

²⁴⁷ Referencias de bibliografía en cap. 3, nota 226.

²⁴⁸ “that not only we shall never equal them, but they could never equal themselves, were they to rise and to write again. We acknowledge them our Fathers in wit, but they have ruin’d their Estates themselves before they came to their childrens hands”, leemos en John Dryden, *Of Dramatick Poetry: An Essay* (2ª edición, Londres, 1684), Londres, 1964, pp. 106s. Y como argumentación: “For the Genius of every Age is different” (p. 107).

al mismo tiempo se marcan los límites de la inclusión de esta descripción en la descripción —límites que hoy ya no se aceptarían como forzosos.

Es posible mostrar las correlaciones buscadas —si se trascienden de la manera advertida— entre aspectos semánticos y socioestructurales de la modernidad. El esquema del tiempo —a diferencia del esquema del ser de la tradición— permite un mayor margen en la combinación entre redundancia y variedad. Con ello es posible reaccionar al inmenso incremento de la irritabilidad de la comunicación societal que ha resultado como consecuencia de la diferenciación funcional.²⁴⁹ Hace visibles las consecuencias acontecidas porque las posiciones sociales ya no pueden basarse en el linaje sino únicamente en las carreras.²⁵⁰ Ya no hay, pues, luchas por las posiciones que sirvan para defender la propia posición, pero sí las hay con respecto a avanzar y quedar atrás. Las garantías de *statu quo* ya sólo se reivindicán por el Estado social, al mismo tiempo que las innovaciones permanentemente las socavan. El tiempo —de alguna manera— desocupa todas las posiciones dado que éstas se desvanecen como instantes-presentes temporales. La metafórica espacial de los lugares fijos (ocupables y apropiables) se reemplaza por una semántica del tiempo con la cual se canjea el peligro-de-desplazamiento por el riesgo de acabar remitido a posiciones desfavorables por causa de las decisiones;²⁵¹ la “historia”, consecuentemente, ya no sirve para legitimar los lugares ocupados sino para dejar atrás las pretensiones en la competencia por posiciones futuras. El año 68 —que hoy arranca una sonrisa benévola— es un buen ejemplo de ello; ya no puede sostenerse como sociedad sino tan sólo como organización.

Estos cambios en la semántica del tiempo —como ya lo hemos indicado— se señalan muchas veces como tiempo lineal y como opuestos a una conciencia circular del tiempo. Esto, sin embargo, requiere ser aclarado, si no es que corregirse. No basta simplemente contraponer línea a círculo. Si en la semántica del tiempo hay que entreverar constantemente innovaciones y rupturas incisivas entre pasado y futuro, entonces el tiempo tiene que ampliarse a un esquema que sea compatible con las inconsistencias —o que haga compatibles las inconsistencias en una unidad calificada de “historia”.²⁵² Entonces

²⁴⁹ Vid. *supra* capítulo 4, X.

²⁵⁰ Como lectura se puede recomendar: *The Education of Henry Adams: An Autobiography* (1907), Boston, 1918.

²⁵¹ Aun el fin de la ontología se expresa con una fórmula de riesgo: “L’être est la risqué pur de l’Être et du Néant” (cf. Michel Serres, *Génèse*, París, 1982, p. 209).

²⁵² Véase, para esta transición de “historia” en el sentido de “res gesta” hacia la unidad de la historia, *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo II, Stuttgart, 1975, pp. 593-717, bajo la voz *Geschichte/Historie*.

ya no es suficiente una memoria temporal corta (que se remonta a dos o tres generaciones), casi gráfica que se desliza hacia un pasado no fechado siempre presente —tal como la creación del mundo o el origen del linaje de la familia que no quieren decir otra cosa que justo lo presente de ese comienzo. Antes bien, el tiempo debe pensarse como distancia *mensurable*, como línea *fechada*, como complejidad temporalizada en la cual es posible marcar muchas cosas diversas —en tanto dichas cosas sólo acontezcan una tras otra. Esto trae como consecuencia que lo pasado se aleja más y más y se hace menos obligatorio en la medida en que “el tiempo avanza”. En cierto modo, entonces, el tiempo mismo confirma lo que de todos modos se experimenta: el origen —o la esencia que siempre es de las cosas— ya no ofrecen sostén.

Estos cambios en la semántica del tiempo se vuelven irreversibles poco tiempo después que los medios de masas —como un sistema funcional de carácter propio— se han hecho cargo de la descripción del mundo y de la sociedad. El sistema de los medios de masas opera en todos sus sectores programáticos (noticias, reportajes, publicidad, entretenimiento) con el código información/no-información. Todo dar-a-conocer que se selecciona como información se vuelve con ello automáticamente no-información, ya que la información no puede repetirse. Aunque el valor-negativo del código sirve también para la reflexión en cuanto que guía a la selección, al mismo tiempo engulle toda información; con el simple hecho de darla-a-conocer la convierte en no-información y, con ello, obliga al sistema a ofrecer algo nuevo de momento a momento. Esto es evidentemente válido para las noticias y los reportajes con respecto al estado del saber presupuesto. Pero del mismo modo, la publicidad logra lealtad a las marcas mediante innovaciones permanentes; es decir, logra redundancia a través tan sólo de la variedad. El entretenimiento debe construir un espacio de incertidumbre autoproducido para luego disolverlo mediante información.²⁵³ De un tiempo tan “intranquilo” puede uno lamentarse. Pero un rechazo crítico de esta experiencia del tiempo tendría igual que servirse de los medios de masas o tendría que renunciar a la comunicación y permanecer inadvertida. No es necesario prohibir lo opuesto, simplemente ya no existe. El esquema dominante del tiempo no requiere del apoyo normativo ni del de los valores, ni mucho menos del esquema ontológico de la tradición, aunque a diferencia de la tradición se dudaría en considerarlo algo razonable.

Si éste es el esquema-forma con el cual se produce y reproduce lo que sabemos, entonces el tiempo está incorporado, no sólo temáticamente sino

²⁵³ Más detalladamente para esto Niklas Luhmann, en el ya citado *Die Realität der Massenmedien*.

—más en lo profundo— también operativamente, en la autodescripción de la sociedad y de su mundo. Entonces, ya no es posible sostener propiamente que las identidades sean objetos o sujetos antepuestos al tiempo. Más bien se construyen y se reproducen en medio del tiempo y cada vez en forma presente para producir, para un cierto tiempo, relaciones temporales que median entre los extremadamente diversos horizontes de tiempo: pasado (memoria) y futuro (oscilación de todas las distinciones relevantes de observación). Tanto las teorías filosóficas como físicas del tiempo (Heidegger, Derrida, Einstein) sugieren un cambio correspondiente en la orientación moderna del tiempo.

Pero esto contradiría la vivencia del tiempo que sirve de guía a la percepción humana. Aunque esto se describa como artefacto o como ilusión, no puede exigirse a los seres humanos distinguir —en la percepción ni en la contemplación— entre ilusión y realidad. Precisamente esto deben tenerlo en cuenta los medios de masas.

Si se ha captado aquí correctamente la transformación de varios siglos en las estructuras temporales en dirección del esquema diferencial de pasado/futuro, el resultado con antelación parece deslizarse sobre un concepto operativo de formación de los sistemas. El presente de los acontecimientos operativos respectivamente actuales tiene entonces una doble función: por un lado, es el punto en donde las diferencias de pasado y futuro se encuentran y en donde —mediante una reentrada, del tiempo en el tiempo— quedan puestas en una determinada relación —lo cual lleva aparejado *interpretaciones* en referencia al futuro. Por otro, es también el punto del tiempo en donde todo lo que sucede, sucede simultáneamente. El tiempo se concibe como simultáneo y como secuencial, a la vez, sin que la sociedad ‘tenga’ tiempo de buscar una solución lógica a esta paradoja.

XIII. REFUGIARSE EN EL SUJETO

El individualismo moderno y, principalmente, la idea de igualdad de los individuos son para nosotros tan usuales, que necesitamos primero una distancia artificial para reconocer la improbabilidad evolutiva de esta disposición. “Individuo” antes que nada quiere decir indivisible. En este sentido también un plato es individuo. La limitación de este concepto al ser humano —cumplida en los siglos XVII y XVIII— significa antes que nada que el individuo lleva consigo *las mismas* características personales a *diferentes* situaciones y con ello garantiza una cierta calculabilidad social; no se convierte completamente en otro con cada cambio de escenario.

La sociología puede sin duda partir del hecho de que la individualidad es un artefacto cultural de *todos* los seres humanos —incluyendo a los desconocidos— que no se ha de explicar biológica ni psicológicamente. La singularidad de cuerpo y conciencia de cada ser humano y las clausuras operativas de las *autopoiesis* correspondientes son obviedad antepuesta a todas las variaciones históricas de la sociedad. También el cerebro de cada ser humano se distingue de todos los otros; no hay dos humanos con el mismo cerebro. Sin embargo, no es sino hasta la Edad Moderna que el ser-individuo se institucionaliza a tal grado, que se permite a los individuos e, incluso, se espera que se presenten correspondientemente como tales: “This myth leads people to posture as individuals”.²⁵⁴ No es sino hasta ese momento que el sentido de “individuo” pasa (literalmente) de indivisibilidad a singularidad.

Ya en el siglo XVII y en los inicios del XVIII la idea de que el individuo por naturaleza tiene percepciones, opiniones y derechos propios de actuación (es decir, distintos en cada uno) lleva a una radicalización de *las maneras de plantear* el problema —aunque las *soluciones* del problema sigan siendo, por lo pronto, las de la tradición. Hobbes señala la necesidad de un dominio político, Berkeley postula a Dios como garante de la referencia de realidad de las percepciones. Y sólo en el último tercio del siglo XVIII, se viene a apoyar la autonomía de los ámbitos funcionales (lo cual quiere decir sobre todo: su independencia de los fundamentos trascendentales) en la individualidad de quienes actúan en ellos; así Adam Smith en la economía, y la Revolución francesa con el concepto de *volonté générale* en la política.

Lo sorprendente de esto —lo históricamente único e incluso hasta incomparable de esa pretensión de una única y por tanto igual individualidad— se registra ya en el siglo XVIII, antes de imponerse el subjetivismo humanista; por ejemplo, cuando Herder anota que en sus tiempos “cada uno es Dios de sí mismo en el mundo”.²⁵⁵ Aunque lo que sorprende sociológicamente es que esta individualización repercute en el plano de la percepción mutua y *aquí debe sostenerse contra toda evidencia*. El que quiera comportarse de otra manera, percibir diferente, ha de levantar resentimientos. A pesar de todas las diferencias espectaculares que se imponen —de edad, de género, de raza, de apariencia, de ser conocido/desconocido, de mímica, de referencia a la situación “atmosférica”— percibimos a las personas individuales primero como

²⁵⁴ Así John W. Meyer, John Boli y George M. Thomas, “Ontology and Rationalization in Western Cultural Account”, en George M. Thomas *et al.*, *Institutional Structure: Constituting State, Society, and the Individual*, Newbury Park, Cal., 1987, pp. 12-37 (26).

²⁵⁵ *Erstes Kritisches Wäldchen* (1769), citado según Herder, *Sämtliche Werke*, tomo III, Berlín, Suphan, 1878, p. 34.

individuos y por tanto como iguales, es decir, todavía no por clasificaciones preseleccionadas —incluso a los niños, a los mendigos, a las celebridades del *show-business*, a los ladrones, a los borrachines, a los sirvientes. Si contra toda evidencia se postula a los individuos como iguales se debe poder indicar bajo qué respecto son iguales y esto de nuevo se cubre —contra toda evidencia— con el concepto de libertad. Por lo menos por naturaleza todos los individuos son iguales y libres. Todos los hechos que lo contradicen se remiten a la lista que la crítica tiene para apuntar y derribar.

Puede que —contra esas consideraciones de trasfondo— el contexto de interacción diferencie luego sobre qué se concentra el interés y cómo se seleccionan las relevancias específicas. *Aunque en todas las formaciones sociales más antiguas esto debe haber sido diferente* y Tocqueville —por ejemplo— lo registra todavía con el debido asombro. Tal como lo demuestra Balzac (y después de él, Pierre Bourdieu) la desigualdad ahora debe elaborarse manipulando símbolos de distinción y por eso presupone una atención reactivada constantemente. Para este cambio se podrán hallar numerosas razones —por ejemplo, la medida en la que cada uno de nosotros tiene que ver con extraños que no le interesan. Lo determinante es que se conserve (contra la normalidad y lo acostumbrado de aquella suposición de igualdad y libertad) el sentido de la poca probabilidad evolutiva y contra-intuitiva de ese logro y de sus consecuencias socio-revolucionarias profundas. Frente a ese estado factual básico todas las preguntas semánticas y terminológicas son seguramente de menos importancia. Sin embargo, de éstas se nutre el material con el cual la sociedad moderna se describe a sí misma.

Una de las razones tal vez más importantes —rara vez enfatizada— del favoritismo moderno por el individuo, es que los individuos pueden imaginarse como personas y, en esta forma, pueden *simbolizar el carácter de desconocido del futuro*. Puede conocerse a las personas aunque sin saber cómo actuarán. Esta integración peculiar de pasado y futuro se institucionaliza en la forma semántica de individuo/persona y en la concesión social de libertad —lo cual, como se ve fácilmente, sucede a costa de la seguridad social.²⁵⁶ La manera como las personas actúen dependerá de cómo otras personas lo hagan. Las interdependencias sociales multiplican entonces la incertidumbre del futuro. Con ello la sociedad confirma aquel acrecentamiento de la desconexión entre pasado y futuro que ella produce mediante la diferenciación de los sistemas —lo cual luego ella vuelve plausible con la forma~personas.

²⁵⁶No es por casualidad que por eso la “seguridad” se convierte en un problema que debe resolverse mediante previsiones sociales. Véase al respecto Franz-Xaver Kaufmann, *Sicherheit als soziologisches und sozial-politisches Problem*, Stuttgart, 1970.

Mientras que la persona (éticamente alabada) se afirma en la libertad de su actuar, parece que la función latente de la individualización/personalización moderna reside más bien en volver plausibles las relaciones de tiempo que la sociedad ha creado y que ahora hay que soportar. Esto también explica la extraña exigencia de originalidad, singularidad, autenticidad del darse a sí mismo sentido, con la cual se ve enfrentado el individuo moderno y que psíquicamente no puede cumplir sino copiando patrones de individualidad.

La idea entonces de designar al individuo humano como “sujeto” (*subiectum*), no acontece tan de repente ni tampoco es una pura construcción de la teoría filosófica. Es posible seguir los preparativos hasta la Antigüedad, sobre todo en el concepto de alma y de su parte pensante —la cual ahí piensa al pensar. En los siglos XVI y XVII, en el contexto de cambios socioestructurales de la sociedad (con la necesidad de prescindir de la seguridad natural dada con la familia, con las complejas relaciones patrón/cliente en la nobleza y en la alta burguesía, con la expansión del comercio, con las crisis monetarias, con novedosas oportunidades de carreras en las cortes o en las administraciones territoriales), se da una escisión entre individualidad-táctica e individualidad-interior. La orientación hacia el bien (*le bien*) que otros también pueden juzgar se reemplaza por la orientación hacia el placer (*plaisir*) —ya que esto sólo lo puede juzgar uno mismo. El uso de signos pierde su seguridad en la congruencia con una realidad dada y se convierte en medio de presentación.²⁵⁷ De ahí que deban conocerse los intereses, para poder adivinar la simulación y la disimulación. Lo que alguien es se lo debe al control de su apariencia. Autorreferencia y heterorreferencia se separan dado que autoselección y heteroselección deben coincidir —eso ya lo habíamos señalado antes.²⁵⁸ En forma correspondiente, la distinción dentro/fuera va ocupando en forma lenta el sitio que antes había ocupado la distinción arriba/abajo.

Lo que vuelca la atención sobre el sujeto es, ante todo, el problema de la inseguridad en el uso social de los signos y su referencia que fluye. Hay un abandonarse a la bella apariencia, un dejarse llevar por la moda —¡aunque eso no puede ser! Visto desde el contexto de la sociedad, se desarrolla aquí una teoría del sujeto que sirve para rellenar de sentido las cosas, y reflexión (autorreferencia) es la figura a la cual se exige lograrlo.

Desde el siglo XVII existen diversas técnicas semánticas que indican distancia respecto a las distinciones sociales de la tradición. Una argumentación prominente —aunque sólo por un breve lapso— es el razonamiento “more

²⁵⁷ Véase Hans Ulrich Gumbrecht, *Sign Conceptions in European Everyday Culture Between Renaissance and Early Nineteenth Century*, manuscrito, 1992.

²⁵⁸ Véanse arriba pp. 598s. —entre otras.

geométrico” de la ética y de la teoría social. Luego, en el siglo XVIII, sigue el discurso de la Ilustración. En ambos casos se trata de pureza de comunicación que no se dejará entorpecer por lo concreto.²⁵⁹ Cuando se procede de este modo se puede prescindir de enfatizar la individualidad del individuo. Estos casos —bajo la perspectiva de romper vínculos con las divisiones acostumbradas— son equivalentes funcionales. En el contexto de la autodescripción societal, los efectos más duraderos los tiene la sensibilidad más penetrante de la ética y de la teoría social hacia la autorreferencia del individuo concebida positiva o negativamente: amor propio, interés egoísta, autorreflexión. En el arte y en la literatura el individuo se ve retratado como observador observado —como observador que debe observar cómo él es observado. Al individuo le queda —en calidad de garantía—²⁶⁰ únicamente el autoaseguramiento cartesiano de que la facticidad es como es; el concepto cartesiano del yo pensante que puede al menos estar seguro de su pensar —más allá de que esté en lo cierto o no. Algún tiempo después, el individuo abandonará también la pretensión del pensar acertado y renunciará a todo rango social y aun a la justificación moral; querrá tan sólo ser diferente a los demás: “Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre”.²⁶¹ Aunque, fatalmente, justo en eso todos los individuos son iguales.

Cuando la semántica de la individualidad se utiliza para esquivar las viejas distinciones sociales, se derivan de ahí —no obstante— consecuencias profundas. Si los individuos se conciben como centros de su mundo respectivo, como mónadas leibnizianas o como sujetos, eso obliga a una comprensión de lo social enteramente nueva. Ya no se puede partir, entonces, de las diferentes cualidades esenciales de los seres humanos dependiendo de si viven en el campo o en la ciudad y de acuerdo al estrato social donde nacieron. Ahora se debe explicar cómo es posible el orden social a pesar de la subjetividad individual de los seres humanos —ya sea a través de un contrato social, de una reflexión mutua, de un residuo sustancial “trascendental” común a todos. Aunque de estos supuestos ya no podrá derivarse una teoría de la sociedad.

Por lo pronto, libertad e igualdad son todavía atributos “naturales” de los individuos humanos. Como no se encuentran realizados en las sociedades civiles se revalorizan como “derechos humanos” cuyo cumplimiento puede exigirse —hasta llegar incluso al fundamentalismo de los derechos humanos

²⁵⁹ Y en el caso de la Ilustración de comportar experiencias de otra índole, de sensibilidad e historia, en el lado no marcado del discurso.

²⁶⁰ Con respecto a la oscilación del motivo de la *securitas* entre la determinación objetiva y subjetiva véase Emil Winkler, *Sécurité*, Berlín, 1939.

²⁶¹ Así Jean-Jacques Rousseau al principio de sus *Confessions*, en *Oeuvres complètes*, tomo I, París, De la Pléiade, 1959, p. 5.

de nuestros días. Se aceptan como símbolos sustitutos de una unidad de la sociedad ya no imaginable, además que ahora ya no existe una semántica de trasfondo que pudiera poner a esos derechos en el lugar que les corresponde. Los vínculos con algo externo que antes se había reconocido como religión se rebajan a algo exterior, indiferente —lo cual hay que aceptar como obligación por razones de oportunidad. Autores religiosos del siglo XIX lamentarán esta pérdida y tratarán, sin éxito, de defenderse contra esta ideología colectivista del individualismo.²⁶²

De ahí hay tan sólo un pequeño paso para reconocer la inaccesibilidad de la conciencia y, sobre todo, de los sentimientos del otro —*sentiments*. Sin embargo, entonces, la teoría social debe tomar en cuenta también esa extrañeza radical del otro —cosa que da motivo precisamente a la *Theory of Moral Sentiments* de Adam Smith (1759).²⁶³ La teoría prescinde de todo supuesto de las similitudes naturales (de especie) y explica el origen de la socialidad (Smith: simpatía) a partir de la observación de las situaciones en las cuales el otro procede; o sea, desde la observación de su observar.²⁶⁴ En otras palabras, no se trata de copiar actitudes, lo cual no sería congruente con el individualismo, sino de copiar diferencias.

Una segunda consecuencia igual de importante (a la vez que muchas veces olvidada), se encuentra en la *renuncia a criterios de validez absoluta*; puesto que recurrir a tales criterios debería llevar a la consideración de que los conflictos de opiniones pueden decidirse racionalmente y entonces no podría evitarse la conclusión de que algunas personas saben —y pueden utilizar su razón— mejor que otras. Esto más llevaría, de manera igualmente inevitable, a recurrir a desigualdades institucionalmente garantizadas y toda la manobra, entonces, no sería otra cosa que un *recycling* de desigualdad.

El liberalismo político de derivación inglesa no es capaz de resolver este problema. Parte —es verdad— de que también puede hacerse uso inadecuado del *common sense*, del gusto e incluso de la verificación histórica; pero no sabe nombrar los criterios necesarios para decidir entre lo correcto y lo falso. Rechaza las “ideas innatas”, *i.e.*, diferenciadas socialmente por nacimiento. La razón es accesible a cualquiera. Pero este nuevo universalismo social también significa que cada cual debe esforzarse, y que la pereza y la falta de ambición

²⁶² Véase por ejemplo Alexandre Vinet, “Sur l’individualité et l’individualisme”, en *Philosophie morale et sociale*, tomo I, Lausanne, 1913, pp. 319-335, primero en *Semur* (13 de abril, 1836).

²⁶³ Edición inglesa: Oxford, 1876; traducción alemana, Leipzig, 1926.

²⁶⁴ En la traducción alemana la frase decisiva es: “La simpatía entonces tiene su origen no tanto en la mirada del afecto sino más bien en la mirada de la situación que causa el afecto” (*Ibid.*, p. 6)

por formarse son reprochables. Con ello un nuevo estrato —la ‘burguesía cultivada’— se legitima consciente de su propia valía. Este liberalismo —que disuelve al viejo orden— se sirve política y económicamente de la idea del interés individual autodeterminado, para desarticular exigencias a la política de las determinantes del orden estamental. Por estos caminos, sin embargo, no se llega a criterios que debieran convencer —si sólo preguntaran a su razón— a todos los seres humanos.

Precisamente eso es lo que durante un lapso trata de lograr la teoría del sujeto trascendental. Hacia finales del siglo XVIII, el ser humano se concibe como sujeto en sentido estricto y definitivo; con ello queda colocado fuera de la naturaleza. Eso puede verse —desde la historia de las ideas— como resultado de la distinción kantiana dominio-de-la causalidad/dominio-de-la-libertad, por tanto como resultado de la distinción entre conceptos empíricos y trascendentales. O como consecuencia de la intelección de Fichte de que toda ciencia debe primero comenzar con el yo que se afirma a sí mismo. Ser sujeto —en modo trascendental— garantiza la unidad en el sentido empírico de multiplicidad y diversidad. La distinción trascendental/empírico entonces posibilita la idea de que el pensar mismo “sólo empíricamente” resulta distinto.

Aquí también —como siempre— vale la pena preguntarse por el otro lado de la forma. ¿Qué queda sin señalarse cuando se designa al sujeto?²⁶⁵ ¿Qué es lo que no se dice cuando se designa a un determinado ser humano como sujeto? El otro lado del sujeto es obviamente el mundo, el cual, al afirmarse el sujeto, se retira a lo indesiguable del *unmarked space*. El otro lado del hombre individual, sin embargo, son los otros seres humanos. Ahora se ve qué es lo que sucede cuando los individuos se nombran como sujetos: los respectivos otros lados (es decir, *unmarked* y *marked spaces*) se fusionan —y esta confusión ocupa el lugar que debería ocupar una teoría de la sociedad. Con ello, el concepto de sociedad queda libre y se reubica provisoriamente en el “sistema de las necesidades”: en la economía.

No interesan aquí los puntos fuertes ni las debilidades de este tipo de argumentaciones. El sociólogo advertirá que se descubren y comienzan a convencer en una época en la cual, por lo general, se acepta que la sociedad moderna —la cual se está formando en Europa— ya no tiene la forma de sociedad estamental presupuesta en el viejo mundo; aunque a pesar de ello no se puede ver con claridad qué es lo que se ha presentado en su lugar o empieza a presentarse. La insólita figura del sujeto parece franquear esa brecha

²⁶⁵ La narración clave es aquí, por supuesto, la presentación que Fichte hace de la creación del no-yo por el yo, *i.e.*, lograr que esto sea una relación de determinación recíproca.

entre el “ya-no” y el “¿ahora-qué?” Se encarga —al menos por mientras— de la función de describir a la sociedad —precisamente porque de ninguna manera es apta para ello. Para formularlo con Michel Serres: representa “el problema del tercero”, presupuesto en toda descripción del mundo y de la sociedad, sin poder objetivarse en ellas. Los otros sujetos que aparecen en este tipo de descripciones (¿cómo podrían ignorarse?) ya no lo son más. Del sujeto, por lo pronto, se sabe tan sólo que se sabe a sí mismo —y que, con este saber, se encuentra subyacente a todo lo que sabe. Por eso, también se encuentra subyacente a la distinción general/particular; es el particular general. Así se halla a sí mismo como hecho. Así puede producirse en el acto de autoafirmación. Así permanece accesible a sí mismo en la reflexión —aunque sólo después de haberse constituido. Ahora sólo puede hablarse de mundo con relación al sujeto. Es algo tan sólo consecuente que luego se invente también el concepto, antes ni siquiera necesario, de “entorno”; más tarde también como “environment”, “environnement”. Todo esto tiene su base de convencimiento en la estructura autorreferencial —individualmente accesible e individualmente apropiable— de la conciencia. Por eso, el sujeto de inmediato se postula como individuo. No obstante, dado que los seres humanos no se distinguen por esa característica de ser sujetos (*i.e.*, individuos), sino únicamente por lo que significativamente hacen con ello, el sujeto puede muy bien pretender hablar por el “ser humano”. Es —por así decirlo— el prototipo de todos los singulares colectivos, el *corpus mysticum* de la individualidad.

La figura del sujeto tuvo la función de dar fundamento a la inclusión de *todos* en la sociedad ateniéndose a la autorreferencia de *cada uno* —es decir, ni como teoría de la sociedad ni empíricamente. Esta figura obtiene plausibilidad adicional al ofrecer respuesta a la pregunta de qué puede afirmarse del ser humano en la sociedad moderna. El ser humano no puede —en la sociedad posestamental— ser “individuado” ni por estrato ni por pertenencia religiosa ni por linaje ni por familia ni por algún punto fijo cualquiera de referencia social. La sociedad —en vista de la autonomía y la dinámica propia de los sistemas funcionales— debe renunciar a las ventajas de inclusión mediante el sistema total. Tampoco puede excluir ya más a las personas. La regulación de las inclusiones se confía a los sistemas funcionales. La fórmula general para eso debe abstraerse en correspondencia. La respuesta estará en el concepto de individuo, justificado con nuevo énfasis, restringido al ser humano desde el siglo XVIII; “ser humano” significa ahora simultáneamente individuo y humanidad —o, por lo menos, eso es lo que se le exige.²⁶⁶

²⁶⁶ Del espíritu, según Friedrich Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, citado según *Werke in zwei Bänden*, tomo II, Berlín, 1980, pp. 129-195 (134). El espíritu “no puede so-

De los individuos modernos se demanda ser observadores que observan su propio observar: autoobservadores de segundo orden.²⁶⁷ Se postula la libertad (como Jean Paul lo prevé en las postrimerías del siglo XIX) de los pueblos, de las hembras, de los negros, del amor...²⁶⁸ El entendimiento de trasfondo para ello lo ofrece el concepto de sujeto. Así, cuando menos puede explicarse de qué se trata (o al menos presuponer que se entiende) cuando se postulan las ideas generales de libertad o de igualdad como derechos, cuando la capacidad general de ser-sujeto-de-derecho y miembro de un Estado o de un país se elevan a atributos de los Estados modernos, y los derechos civiles se desligan paulatinamente de las condiciones de género, de la autonomía económica, etcétera. Por otro lado no puede comprenderse por qué alguien que tiene propiedad o dinero deba restringirse en su uso. ¿Por qué no depositarlo en la pedagogía del propio provecho? Fórmulas como la de la libertad o la de la igualdad se postulan —más allá de los derechos civiles— como derechos humanos. Renuncian a modelos de orden (que en cuanto se comunican pueden ser observados y criticados), haciendo convergir en lo indefinido una multiplicidad de perspectivas pensables. El concepto de libertad se dirige históricamente contra las necesidades naturales y los sobrentendidos culturales, designando una nueva forma de contingencia, es decir, la posibilidad de determinar la *propia* elección de comportamiento por medio de *casualidades*. El concepto de igualdad neutraliza las desigualdades condicionadas por la ascendencia, para dar la posibilidad de que se desarrollen desigualdades condicionadas por los sistemas funcionales —por lo pronto las de la propiedad y hoy, más bien, las de la posición dentro de las organizaciones. En ambos casos, el punto de referencia es el sujeto individual. En breve: el sujeto se ofrece como fórmula salvadora para que el *modus* de inclusión se traslade a las condiciones específicas modernas de los sistemas funcionales. Y eso tiene una gran trascendencia.

Es fácil comprender que la sociedad moderna concede mucho valor a que los individuos puedan ser observados como individuos —por parte de sí

portar sin dudas la restricción, porque sin saberlo de cualquier manera sabe que ningún ser humano es sólo ser humano, sino que a la vez puede (y debe) ser real y verdaderamente toda la humanidad". La formulación denuncia que eso no sólo se dice sino que —en la autocomprensión de Schlegel como autor— se escribe. De cualquier manera es sorprendente que se le pueda exigir al lector encontrar la humanidad en cada individuo sin ningún tipo de mediación categorial o social. Correspondientemente para Schlegel la garantía (ya no trascendental) de validez general reside exclusivamente en la individualidad de los individuos.

²⁶⁷ Volveremos sobre eso. *Vid.* p. 844.

²⁶⁸ En *Die wunderbare Gesellschaft in der Neujahrsnacht*, cit. según *Jean Pauls Werke*, tomo I, Stuttgart, 1924, pp. 293-308 (297).

mismos o de los demás. Con el concepto de sujeto se trata de tener en cuenta esta aspiración. Al mismo tiempo, este concepto tiene la función retórica de proteger al individuo contra el entendimiento de su propia falta de importancia al ser sólo uno entre varios miles de millones: de cualquier manera es un sujeto —y no sólo un objeto— y puede reclamar ser tratado de acuerdo con ello. No es de extrañar que sean particularmente los intelectuales quienes no quieran prescindir de esta palabra. Aunque con ello pasa fácilmente inadvertido que todo observar depende de distinciones. Con el concepto de sujeto se vota a favor de la autonomía y en contra de la heteronomía, a favor de la emancipación y en contra de la manipulación. Incluso Habermas —bajo condiciones “posmetafísicas”— todavía se prende a esta ventaja, aunque abandona el concepto de sujeto. La autonomía sólo puede observarse en vista de la heteronomía —el otro lado de la forma se presenta siempre.²⁶⁹ Cuando se olvida el antónimo —o se le demoniza— únicamente queda la posibilidad de idealizar, que luego se muestra poco comprensivo sobre el hecho de que el mundo real sea tan poco comprensivo por el ideal.

Así, la sociedad se concibe como sociedad de los sujetos. Aunque —como puede verse fácilmente— esto es una construcción paradójica. Un sujeto que se pone a sí mismo como subyacente a sí mismo y al mundo y que no puede conocer (ni reconocer) otras premisas que las de sí mismo, también está puesto como subyacente a los demás “sujetos”: entonces ¿cada uno subyacente a todos los demás? Eso sólo es posible afirmarlo dándole una interpretación trascendental teórica al concepto de sujeto; puesto que tratándose de individuos empíricos habría que conocer los nombres y las direcciones para averiguar si efectivamente este sujeto se pone como subyacente a todo y a todos los demás. El vuelco de la teoría trascendental permite concordar al concepto de sujeto con la necesidad de fundamentación filosófica para así prescindir enteramente de lo que una conciencia empírica es capaz de lograr en realidad. Únicamente con las premisas de la teoría trascendental es posible partir de que *todo* sujeto puede encontrar *en sí mismo* necesidades/imposibilidades (*i.e.*, aquello que sustituye a la “naturaleza” de antes), que él mismo consigue presuponer *en todos los demás* de la misma forma. El error de construcción está en igualar subjetividad y generalidad, y en atribuir esta igualación a la conciencia —la cual se encuentra simplemente dada a sí misma. La individualidad no se piensa individualmente sino como lo más general en absoluto —igualando

²⁶⁹ Así Claudio Baraldi, “Condizioni dell’autonomia: forme sociali e psichiche”, en *Rassegna Italiana di Sociologia* 33 (1992), pp. 337-367. Véase también del mismo autor, *Socializzazione e autonomia individuale: Una teoria sistemica del rapporto tra comunicazione e pensiero*, Milán, 1992.

desde este punto de vista también al sujeto y al objeto—, es decir, asimilando en uno solo al concepto de lo individual (que, por supuesto, es concepto general que designa a todos los individuos) y a los individuos mismos. Pero esto hace que toda comunicación sea superflua, algo que con definitiva radicalidad llega a su expresión en la fenomenología trascendental de Husserl, precisamente porque dicha teoría está diseñada como fenomenología.²⁷⁰ Era difícil aceptar ese desastre de conceptualización. Aunque se vea la necesidad de privar al sujeto de su *status* trascendental, se hace difícil renunciar también a él como punto de referencia de la autodescripción de la sociedad moderna y transformarlo nuevamente en un objeto natural. De él penden ciertas expectativas normativas que están ligadas al concepto de sociedad moderna, de modo que surge la sospecha de que una sociedad sin sujeto ya no sería una sociedad moderna, sino una posmoderna; en torno a eso versa hoy día la disputa.

Se han buscado salidas, pero el éxito de estos intentos más bien es indicador de la confusión. Por ejemplo, se adapta la distinción aristotélica de *praxis* (que se autosatisface) y *poiesis* (que produce obras); lo cual estuvo vinculado con las teorías sociales a través de la ética y de la política. El actuar ético político se consideraba *praxis* autosatisfaciente; seguramente no se querrá decir eso para la comprensión moderna de la política estatal. Aunque, por otro lado, la idea de ser finalidad en sí se transfiere al hombre como individuo y como sujeto —y con Kant se interpreta como libertad. Lo cual agudiza la distinción de *praxis* y técnica, culminando finalmente en Habermas en la idea normativa de racionalidad práctica. Se indemniza al otro lado —que ahora se llama sistema, técnica, actuar estratégico o comunicación en forma

²⁷⁰ Como fenomenología —lo cual quiere decir que Husserl había percibido la unidad-de-la-diferencia entre heterorreferencia (fenómenos, *noemata*) y autorreferencia (conciencia, *noesis*) y la describe como rendimiento subjetivo (interno a la conciencia) en la forma de actos intencionales. La consecuencia del fracaso frente al problema de la intersubjetividad se constata en la quinta *Meditación Cartesiana* (en *Husserliana*, tomo I, La Haya, 1950, pp. 121ss.) —cosa que Husserl, con el concepto de la “comunidad intermonadológica”, apenas oculta. Lo profundo de este análisis se muestra no por último en lo trivial de las críticas y reacciones que hoy circulan bajo el título de fenomenología social que ya no persigue intención alguna del tipo teoría trascendental. Naturalmente puede señalarse que Husserl a pesar de todo habría mostrado una cierta comprensión por lo social o que es debido al ducto trascendental de su teoría que fracasa ante al problema de la “intersubjetividad” —problema que después de todo sería un “fenómeno” innegable y que habría podido describirse apropiadamente. Únicamente, no puede superarse el desconcierto teórico de una teoría social basada en “sujetos” llamando fenómeno a la paradoja explícita de la “intersubjetividad” (¿de qué sujeto?) para luego tratarla como un estado de cosas del mundo perfectamente conocido.

de monólogo— otorgándole concesiones. Pero, ¿no habría que comprender a la sociedad como la unidad de ambos?

Otra propuesta de solución utiliza el concepto de lo “típico” para garantizar que la acción social se vuelva comprensible a pesar de lo inaccesible de la “psique ajena”. De inmediato se piensa aquí en Max Weber y también en Husserl —y uniendo a los dos, en Alfred Schütz.²⁷¹ Aunque el problema del orden social (societal) no sólo se relaciona con las condiciones de posibilidad del entender, sino también —si no es que ante todo— de la aceptación o el rechazo de lo que se entiende. A eso la tipicidad de los temas de la comunicación no da respuesta; por lo menos no —como dicen los juristas— a los “hard cases”.

Finalmente habrá que reconocer que la fuerza de convencimiento de la semántica del sujeto consistió precisamente en excluir (o por lo menos eludir) de manera efectiva la pregunta por la sociedad como orden social. La teoría del conocimiento pudo referirse al “sujeto” y así hacer a un lado los espinosos problemas de la construcción social (comunicativa) de todo conocimiento. Sin embargo, lo social no puede comprenderse a partir del sujeto —por lo menos no cuando se toma al concepto en serio. En este sentido, el concepto tuvo la función de brindar ayuda en una fase de transición cuando de cualquier manera no era posible una descripción adecuada de la sociedad. Lo social quedaba en algún sitio entre la compasión y la policía —lo social permanecía restringido a un programa político ideológico o algún disturbio exaltado de color rojo en los bordes de las relaciones ordenadas.

Desde sus comienzos, la sociología se ha librado de este síndrome. Es cierto que en su vocabulario ha mantenido la palabra “sujeto” como término alternativo para individuo, hombre, persona entendiendo por ello al ser humano como individuo cognoscente, pensante y actuante.²⁷² La propuesta de desdecir (o ‘desconstruir’) este concepto podría entonces tomarse por la sociología empírica como si se quisiera negar en absoluto que tal cosa exista. La insistencia mediante la cual en la sociología la opinión dominante se ha fijado ahora en la “teoría de la acción”, puede entenderse como segunda línea

²⁷¹ Schütz adopta el concepto de la tipificación (por ejemplo en *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt, 1971), pero también habla de “idealización” cuando se trata de designar lo recíprocamente intercambiable de los puntos de vista y de la congruencia intersubjetiva de las estructuras de relevancia. Eso requiere abstraer de las operaciones que producen las observaciones correspondientes en ego o en alter respectivamente. También Habermas habla en este sentido de idealizaciones, mientras que Parsons ubica en el mismo sitio funcional el concepto de generalización simbólica. Todo esto ya se puede formular sin el concepto del sujeto, sobre la base de la mera suposición de una intransparencia recíproca de los individuos empíricos.

²⁷² Según información del *Lexikon zur Soziologie*, 3ª edición, Opladen, 1994, p. 654.

defensiva del sujeto, que puede prescindir de él. Al interior de la disciplina esta “teoría de la acción” vive de reminiscencias históricas²⁷³ o bien de órdenes que recibe de la investigación sociológica empírica. “Le retour de l’acteur” es el lema.²⁷⁴ El sujeto regresa al escenario bajo un pseudónimo. Aunque con este tipo de discusiones ya no se logra nada sino únicamente bloquear la pregunta por la lógica de una *pluralidad de sujetos*.²⁷⁵ Y esto no puede documentarse de mejor manera que por el hecho de que tanto el rango semántico como la magnitud de esta figura para la teoría de la sociedad han llegado a ser históricos.

Finalmente, el sujeto vive todavía como aquel que participa en la comunicación. La pretensión teórico-trascendental se disminuye, por lo menos en Jürgen Habermas, y se reemplaza por un concepto de razón normativamente introducido. El individuo aparece como sujeto en cuanto de manera justificada puede hacer legítima la pretensión de orientar la conducta propia (e inclusive el propio reconocimiento de la conducta de los otros) por fundamentos racionales. La distinción trascendental/empírico se reemplaza por la distinción pretensión-de-racionalidad/condiciones-sociales-tal-como-se-encuentran.

Esto representa seguramente un caso límite en el cual ya casi no se permite hablar de sujeto. Al igual que en la teoría de la acción, aquí también se trata de un intento de sobrevivir con exigencias conceptuales disminuidas. Se da por supuesto el derecho a la autodeterminación racional y, en cierto modo, se da por probado negativamente en las dificultades a la hora de llevarlo a cabo. Con apoyo en Kant, entonces la metáfora jurídica de la “emancipación” se convierte en el concepto que guía las exigencias de desarrollo de la comunicación. Pero: ¿cómo puede pensarse de manera rigurosa el sujeto, si se concibe en términos de la expectativa finalmente paradójica que se pueda “emancipar” “participando” de la comunicación? Se detallan los requisitos para la comunicación, si bien con una marcada tendencia utópica.²⁷⁶ Pero si se ha abandonado la estructura del sujeto autodeterminado y que determina a todo lo demás, ¿qué queda entonces como fundamento de la pretensión del actuar

²⁷³ Véase representativamente: Richard Münch, *Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*, Frankfurt, 1982.

²⁷⁴ De Alain Touraine, *Le retour de l’acteur*, París, 1984.

²⁷⁵ Véase pues respecto a la necesidad de una “lógica polivalente”, en reacción precisamente a favor de eso, Gotthard Günther, *op. cit.* (1976-1980). Estas ideas todavía no han podido asentar pie firme en la sociología (a excepción del vivo interés de Helmut Schelsky).

²⁷⁶ Véase la obra principal de Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomos Frankfurt, 1981; además del tomo *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1984.

comunicativo de los otros? Pues bien, sólo la comunicación misma, es decir: la sociedad.

Aun cuando hoy se mira con más escepticismo la figura del sujeto tanto en su versión trascendental como en la socioempírica (humanista, pues, con respecto al ser humano general), una de sus consecuencias esenciales tiene todavía repercusiones aún a finales del siglo XX y, precisamente, porque se empleó tanto en las ideologías liberales como también en las socialistas —es decir, dado que estuvo presupuesta en *ambos* lados de la controversia política ideológica dominante de los últimos ciento cincuenta años. El ser-sujeto del ser humano se concebía como libertad y ésta como ausencia de coerción; y únicamente las causas de la coerción —el derecho impuesto por el Estado o la sociedad capitalista— eran objeto de las diferencias de opinión. Aunque casi desde entonces —por lo menos a partir de Freud— también se sabe que la distinción de libertad y coerción (externa) no puede sostenerse. La diferencia es un artefacto de las autodescripciones y eso en todos los planos —en lo psíquico y en lo social; artefacto sobre todo de atribuciones causales. La libertad —y esto se sabe hoy día— no puede definirse por medio de un contraconcepto sino únicamente por las condiciones cognitivas de su posibilidad. La pregunta sería: ¿cuáles son las condiciones para que en un mundo determinado (que siempre es como es) puedan descubrirse alternativas y un futuro sujeto a decisiones? O formulado más directamente en términos de libertad: ¿Cuándo se miran las alternativas de tal modo que la decisión pueda atribuirse a una persona —a sí mismo o a otra? Sólo con esto se decidirá sobre la distribución de la libertad dentro de la sociedad.

Otro “survival” del sujeto se encuentra en la doble fórmula de desencantamiento e interiorización del mundo. Esta reduplicación motiva el discurso del fin de la historia, del fin del arte, del fin de la filosofía, etc. Con ello no se puede estar pensando que éstos ya no existan, sino tan sólo que ya no pueden simbolizar ni realizar la vieja unidad. Ahora se trata tan sólo con fenómenos de diferencia y con la decepción del sujeto cuando constata que no puede ser el mundo ni apropiárselo como formación. Aunque esto tampoco es un juicio sobre la situación empírica de seres humanos realmente existentes, sino únicamente una autodescripción de la sociedad moderna; y tal vez ni siquiera la versión más apropiada de este problema.

El refugiarse en el sujeto se alimentó de premisas humanistas, es decir, del presupuesto de que premisas naturales o luego trascendentales dentro del ser humano individual garantizarían un mínimo de acuerdo social. Esto permitió, al mismo tiempo, tratar las contravenciones (sobre todo contra los juicios de la razón) como faltas a las normas y, así, también, enjuiciar a los seres humanos que se desviaban. Apenas hasta finales del siglo XX se hace percep-

tible que eso ha sido una construcción y que habría que preguntarse por sus correlatos socioestructurales. Aun cuando la semántica del “sujeto” y del singular colectivo “ser humano” ya no tengan validez irrefutable, todavía a finales del siglo XX conceptos de motivación reduccionistas (tal como se inventaron y se impusieron en el siglo XVII como correlatos semánticos de la diferenciación funcional) dominan la comunicación de la sociedad. Esto tiene validez, sobre todo, para el concepto económico del individuo que calcula su beneficio. La economía monetaria diferenciada había llegado a la observación de que en todo caso sólo uno de los que participan en una transacción puede satisfacer sus deseos en forma directa. El otro únicamente recibe dinero. Además debía tenerse en cuenta que los participantes de tales transacciones tenían la posibilidad de elegir para qué querían gastar su dinero o aceptarlo —una libertad de elección que no podía explicarse con referencia a necesidades concretas ni por el mantenimiento adecuado al estamento ni por nada parecido, sino que era reflejo del nuevo orden al cual se debía. Para construir la unidad del sistema en el plano de las motivaciones individuales, habría que presuponer una uniformidad de motivación capaz de franquear estas diferencias; pero dado que se trata en realidad de representar a la transacción misma, al mismo tiempo había que prescindir de las hasta entonces importantes características sociales como las de estamento, familia, ser-conocido. Además, el supuesto de los motivos debió generalizarse antropológicamente (de modo humanista) a tal grado que se hizo posible argumentar que al ser humano se le sirve mejor con una economía monetaria diferenciada que con las antiguas formas de reciprocidad natural. Con este concepto “utilitarista” se compromete luego también a la política fijándole la tarea (tanto del lado liberal como del socialista) de solucionar los conflictos de interés económico no resueltos —o en su defecto de por lo menos no dejar que se vuelvan tan dramáticos. También en ello se presuponen estructuras de motivos uniformizadas, es decir, interés en el propio interés autodeterminado.

En este sentido, la motivación es únicamente un presupuesto que se emplea en la comunicación económica y política, es decir, en el sistema sociedad —presupuesto al cual, hasta el día de hoy, siguen las teorías de reflexión de dichos sistemas. Lo que —de la situación motivacional del individuo— no queda cubierto con ello, se encuentra transmitido en forma narrativa; primero —desde la segunda mitad del siglo XVI—²⁷⁷ en el teatro, luego también en la novela y, finalmente —al término de estas formas de ficción—, en la metanarración de Freud que las resume, en el psicoanálisis. Parece que a la sociedad

²⁷⁷ Especialmente para esto Jean-Christophe Agnew, *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550-1750*, Cambridge, Engl., 1986.

moderna —en la pregunta por los motivos que deben suponerse detrás de todo establecimiento de fines— le es suficiente (por lo menos hasta ahora) esta división: una variante específica funcional y una variante narrativa ficcional; la variante ficcional tiene la ventaja de poder representar la peculiaridad biográfica de los motivos individuales y la pone a disposición del espectador o lector particulares para que saque conclusiones sobre sí mismo.

Al final del siglo XX habría que preguntarse si esta descripción del vínculo entre individuo y sociedad que copia la necesidad de comunicación de la sociedad —resolviendo los problemas de ésta mediante diferenciación y ficcionalización de las descripciones de los motivos—, recoge todavía de manera adecuada los síntomas de crisis en la relación entre sistemas psíquicos y sociales. Temas como la incomunicabilidad de lo individual, búsqueda de sentido e identidad, indiferencia frente a todo esquema de conformidad o desviación que la sociedad trata de imponer, se discuten desde hace tiempo y, no por último, da que pensar el atractivo de las identificaciones fundamentalistas las cuales no se interesan por el acuerdo sino por el deslindamiento. No podemos ni debemos contestar aquí esta pregunta. En todo caso, la teoría de sistemas operativamente clausurados —que supone una separación estricta entre las *autopoiesis* psíquica y social— deja abiertas otras posibilidades de descripción.

Por último se debe considerar que, si bien la descripción del ser humano como sujeto domina la tradición filosófica de la Época Moderna, de ninguna manera representa la única reacción semántica frente al individualismo estructuralmente condicionado de la modernidad. También hay intereses formados de manera totalmente diversa en una investigación científica sobre el ser humano —los cuales se hacen notar desde el siglo XVIII de manera paralela al subjetivismo. Investigaciones estadísticas en las cuales el individuo sirve de unidad de levantamiento de datos (unidad de observación). Un nuevo concepto de población (compuesta de individuos) reemplaza al antiguo pensar en géneros y especies. A eso se suman investigaciones demográficas, conceptos de la teoría de la evolución y recomendaciones políticas “eugenésicas”.²⁷⁸ Además, se intenta recolectar información sobre el ser humano a partir de desviaciones espectaculares: de la biografía de criminales o de los cromosomas de Einstein. La ciencia del hombre se planta en aquel lugar esencial que antes ocupaba lo religioso. Para poder levantar pretensiones de científicidad, la investigación debe —y en eso consiste la predisposición estructural de la sociedad— partir del individuo, aunque a la vez debe dejar de lado su res-

²⁷⁸ Para este último desarrollo *vid.* Peter Weingart, Jürgen Kroll y Kurt Bayertz, *Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt, 1988.

pectiva peculiaridad concreta e interesarse por las frecuencias estadísticas: valores promedio e incluso magnitudes de características extremas. En otras palabras: el individuo debe presuponerse al mismo tiempo que neutralizarse —si no mediante una reducción de tipo ‘teoría trascendental’, sí al menos estadísticamente....

XIV. LA UNIVERSALIZACIÓN DE LA MORAL

De forma paralela a la subjetivización de la semántica ser humano/individuo/persona, encontramos en el siglo XVIII cambios en el ámbito de la moral y de la ética —cambios que también se desencadenan por el tránsito hacia la diferenciación funcional y por la imprenta. Desde la Edad Media se puede observar una creciente internalización de las expectativas con contenido moral; internalización en el sentido de que las expectativas ahora deben dirigirse al autocontrol, al libre dominio de la propia libertad y que ya no permiten sacar de modo fácil conclusiones de aprecio/menosprecio sobre la conducta. La antigua versión de la ética que se orientó por la distinción de conducta buena/mala y de virtudes/vicios y que había aceptado como fatalidad el fracaso de las buenas intenciones (como en el caso de Edipo), se completa ahora comparando intención y comportamiento. Así era posible poner exigencias más altas a las intenciones y simultáneamente tener preparadas disculpas más refinadas. Este desarrollo pudo, durante mucho tiempo, ser absorbido tanto en las ideas morales de la religión como también en la ética de la aristocracia —ya sea en la figura del alma atormentada por las dudas de la fe la cual ya tan sólo experimenta las exigencias de la sociedad como normas públicas exteriores; ya sea en el sentido de un valor ético central de autocontrol con el cual se produce la bella apariencia, la unidad de moral y modales, es decir, se produce la unidad de interior y exterior. En particular la recuperación —en el siglo XVI— del ideario estoico hace posible una ética que se concentra en la exigencia de sobrellevar las turbulencias de los tiempos con aplomo y dignidad.

Desde el siglo XVI aumentan los indicios de una nueva descripción de la moral societal como simbiosis entre decencia e (para rellenar los huecos) hipocresía; *hypocrisy* como nuevo concepto. La ciencia de la moral (*science de moeurs*) del siglo XVII muestra, entonces, rasgos ambivalentes. No puede abandonarse la moral como figura clave de la vida social, aunque la comunicación de las orientaciones morales se experimenta como algo discrepante frente a lo que exige la religión o el autorretrato humanista del ser humano. Ahora sólo se puede ser “persona” cuando se domina la comunicación como técnica reflexiva, pero sin dejarse embaucar por ello. La relación directa del

hombre con su Dios y también la relación directa consigo mismo deben separarse “del mundo” y estabilizarse por medio de hacer reflexiva la participación en la comunicación. Eso lo dicen Pascal y Nicole con referencia a la religión, y Gracián respecto al dominio del ser humano sobre sí mismo, como una especie de *ethos* de resistencia a este mundo. Se trata de la posibilidad de una existencia moral (= social) y no todavía —como en el siglo XVIII tardío— de una fundamentación de los juicios específicamente morales. Tiene todavía validez obligatoria el lenguaje de las virtudes y los vicios y, en ese sentido, esta versión del problema moral es una retrospectiva de la ética y de la retórica de la tradición; pero el individuo busca, al mismo tiempo, una posición de reposo en sí mismo, lo cual más tarde se formulará con el concepto de sujeto. Tienen todavía validez los catálogos tradicionales de la moral, pero ya se mira al ser humano como *homme universel*²⁷⁹ que debe descubrir el sentido de su conducta social dentro de sí mismo.

Todo ello, sin embargo, no da todavía la clave para explicar los cambios que se encuentran en el siglo XVIII. Se rompe la unidad de moral y modales. La moral ahora se reclama como “autolimitación de lo social por lo social”²⁸⁰ y se equipa con seudónimos como los de naturaleza o razón. Nuevas exigencias “éticas” trascienden las fronteras de las unidades familiares, tribales y locales, que únicamente habían conocido vínculos morales internos.²⁸¹ Quienes participan en la comunicación se enfrentan más y más a la necesidad —sobre todo como lectores aunque también en un sinnúmero de interacciones, estando de viaje, por ejemplo— de adaptarse a gente desconocida, cuyos vínculos sociales no conocen ni pueden adivinar. La sociedad reacciona a esto con la generalización y universalización de las exigencias morales. Innumerales textos —aunque también clubes y círculos de discusión— sirven para asegurar esta nueva moral general “patriótica” de todos los seres humanos. Se espera que las personas se identifiquen activamente con el lado bueno del esquema moral y que lo muestren. Por un lado, la moral universalista desestabiliza los nexos particulares comprensibles para cada individuo —nexos

²⁷⁹ Así el título de una traducción francesa de Gracián: *El Discreto*, París, 1723.

²⁸⁰ Una formulación de Dietrich Schwanitz en *Soziologische Revue* 19 (1996), p. 132.

²⁸¹ Con eso no se niega que también hoy día pueden hallarse condiciones de este tipo; pero su descripción no siempre carece de exageraciones. Véase por ejemplo Edward C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Chicago, 1958; y al respecto Sydel Silverman, “Agricultural Organization, Social Structure, and Values in Italy: Amoral Familialism Reconsidered”, en *American Anthropologist* 70 (1968), pp. 1-20, así como William Muraskin, “The Moral Basis of a Backward Sociologist: Edward Banfield, the Italians, and the Italian-Americans”, en *American Journal of Sociology* 79 (1974), pp. 1484-1496.

que se deslindan del mundo exterior irrelevante de los “saraceni”; pero, por otro lado, el aprecio o el menosprecio sólo pueden mostrarse en forma concreta. Hoy día, a esta paradoja²⁸² se dan soluciones peculiares: uno se compromete a favor de los hambrientos, de los reprimidos, de las víctimas inocentes de la violación de los derechos humanos o de otros perseguidos políticos —por situaciones en las cuales uno nunca se encontraría. Eso podría describirse con Parsons como universalismo específico, el cual luego mediante acciones concretas —dirigidas a los medios de masas— adquiere fuerza de convencimiento y resonancia sin por eso llegar a ser particular y excluir otras moralizaciones. Además, el postulado de la universalización se limita al plano de la ética.

En la ética que se encarga de cuidar este tipo de moral se hace un esfuerzo por fundar racionalmente los juicios morales y, para someterlos a prueba, se vuelven competentes las facultades de filosofía y ya no los salones. Con ello también se vuelve obsoleto el aprender el sentido de las ambigüedades, de la ironía,²⁸³ de la ridiculez en la conducta sociable y aquella destreza de la conducta verbal que había hecho posible eludir los abismos de la moral. La moral se vuelve médium de exigencias a las cuales hasta la religión misma se ve enfrentada —ya sea en la forma del problema de la teodicea, ya sea en las comparaciones culturales en donde todas las religiones se aceptan con los mismos derechos mientras pasen las pruebas de la moral. La necesidad de fundamentación se traslada de la religión a la moral misma, y el lugar de ello es ahora la ética academicista. Cuando se suprimen las ventajas de la fundamentación religiosa, la moral por lo pronto se remite al círculo de la doble contingencia: así como tú a mí, yo a ti. Entonces debe externalizarse a sí misma y construir sus propios absolutos;²⁸⁴ cosa que difícilmente puede suceder en la dimensión social porque ahí es casi inevitable que se muestren los intereses conscientes e inconscientes. Pero también fracasa la dimensión temporal. Los enlaces con la tradición —si se identifican como

²⁸² Así Richard Münch, “Modernity and Irrationality: Paradoxes of Moral Modernization”, en *Protozoziologie* 7 (1995), pp. 84-92.

²⁸³ Para la ironía, por otro lado, empieza ahora una nueva carrera como característica de una cultura escrita y como objeto de investigaciones de la historia de la literatura.

²⁸⁴ La investigación empírica ha comprobado muchas veces que la moral siempre trata de nuevo anclarse en lo incondicional. Véase tan sólo Gertrud Nunner-Winkler, “Wissen und Wollen Ein Beitrag zur frühkindlichen Moralentwicklung”, en *Zwischenbetrachtungen —im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, 1989, pp. 574-600; y, más allá de la socialización temprana, “Moral in der Politik – Eine Frage des Systems oder der Persönlichkeit?”, en *Festschrift Renate Mayntz*, Baden-Baden, 1994, pp. 123-149.

tales— no convencerán a todos y seguramente envejecerán pronto. Además, el futuro es demasiado desconocido como para posibilitar una apreciación sin conflictos.²⁸⁵

Si la ética ahora quiere instituirse como teoría universal de la moral, entonces debe presentarse ella misma también como empresa moral; en su defecto, la ética abriría un boquete en el cosmos de la moral por donde podrían escaparse las presiones morales y perderse a lo ancho de las pasiones y los intereses. Y para seguir con esta imagen: la ética debe mantener a la moral bajo presión y ofrecerse a sí misma como la razón de ello. Sin embargo, existe una necesidad casi refleja por el punto de Arquímedes, necesidad de trascendencia que resuelva el problema de Gödel. De alguna manera (aunque teóricamente ya no exista consenso) debe probarse que también hay buenas razones para el comportamiento bueno. Dicho de otra manera: el valor positivo del código se redobra y a la vez se aprovecha para dar razones de que es bueno distinguir entre bueno/malo o entre bondad/maldad. El argumento es convincente: ¿A dónde se llegaría si ya moralmente no pudiera exigirse la distinción bueno/malo y si hasta debiera prohibirse por antinatural —como lo enseña de Sade? Aunque también la posición opuesta suena plausible: pudiera ser bastante inmoral utilizar valoraciones morales,²⁸⁶ ya que esto conduciría sin falta a la pregunta por las razones, los motivos y los intereses por los cuales se hace eso. Las razones de apelación a la moral ya no son, pues, razones de por sí “buenas”; la ética misma debe escuchar a Gödel.

La fuerza de convencimiento de que la paradoja de la unidad-de-las-codificaciones-binarias se suspende (*Aufhebung*) por sí misma debe haber sido tan grande, que la ética ya únicamente debe ocuparse de problemas de argumentación y de demostrar la aplicabilidad de sus teorías. Ella ‘gödeliza’ sus teoremas de manera trascendental recurriendo a hechos (!) de la conciencia que cualquiera puede confirmar en sí mismo mediante reflexión; o introduce autorreferencia con la tesis de Bentham de que toda teoría ética en última instancia se prueba por su propia utilidad. La carga teórico filosófica consecuencia de esta posición la podemos percibir fácilmente hoy día y ciertamente se necesitan las ricas experiencias de autopsia por parte de los filósofos para

²⁸⁵ Eso vale especialmente para la sugerencia de Nunner-Winkler, *op. cit.* (1994) de confiar en poder minimizar los daños con juicios imparciales. Ahí se olvida sobre todo el problema de los riesgos, lo cual en la actualidad es tan explosivo.

²⁸⁶ Véase por ejemplo Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, 1969, p. 175, con un sentido elaborado para la paradoja: “Ce qui est vraiment immoral, c’est toute utilisation des notions morales”.

entenderse con ello.²⁸⁷ La pregunta sociológica es más bien por qué han surgido intentos tan extravagantes de autofundamentación de la moral supervisada por la ética.

La hipótesis que nos guía es que eso tiene que ver con la expansión de la comunicación por la imprenta, con la facilitación del tránsito interregional pero, sobre todo, por el paso de la diferenciación primordialmente estratificada hacia el primado de la diferenciación funcional; es decir, cambios de la estructura de la sociedad efectuados por la evolución y fuera de todo control moral.

Las formas más antiguas de sociedad pudieron en principio circunscribir la comunicación moral incluyente y excluyente referida al aprecio y menosprecio a sistemas parciales. Frente a los extraños —aunque la comunicación fuera posible— se guardaba indiferencia moral o, en su lugar, interés y a veces hasta protección como resultado de un cierto tipo de derecho de hospitalidad o de *ius gentium* romano. También en las sociedades claramente estratificadas era posible elaborar la moral como regulación interna de los sistemas parciales y con ello apoyarse en sus límites. Para el trato entre las castas hindúes había mandamientos y tabúes rituales, pero ninguna variante de una moral con validez general. En las economías domésticas vétero europeas se practica ciertamente una “moral economy” (como recientemente se ha enfatizado) pero entonces el ‘orden doméstico’ es la unidad respectiva; por eso la ‘moral-economy’ fracasa en la diferenciación de un sistema económico monetario.²⁸⁸ En el trato general (“político” —de acuerdo con la terminología de entonces) habría sido difícilmente imaginable que el noble se hubiera preocupado por la estima de parte de un campesino o viceversa. Tal comportamiento habría quebrantado los programas morales del grupo propio, del sistema parcial propio. El alcance de las morales (aunque siempre se tratara de una codificación bueno/malo) estaba regulado previamente por el esquema de diferenciación societal, que a su vez encuentra apoyo en el hecho de que los límites internamente trazados convergen con diversas morales.

Este orden se enfatiza una vez más claramente en el siglo XVII. La moral ignora las preocupaciones de la nobleza por el dinero. Las tragedias de Racine no permiten las comparaciones ni en dirección de la conducta cotidiana, ni dirigir una mirada a la relevancia de las actividades políticas en la forma de Estado ya diferenciado como tal. A ciertos problemas morales —que han

²⁸⁷ En el texto sólo hemos mencionado las posiciones del siglo XVIII (Kant, Bentham). Pero la pregunta básica no se plantea principalmente de otra manera cuando agregamos la ética material de los valores o el argumento del *natural language*.

²⁸⁸ Y justamente desde esta perspectiva de fracaso se observa hoy día. Conocido al respecto: E.P. Thompson, “The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century”, en *Past and Present* 50 (1971), pp. 76-136.

resultado de la diferenciación de los sistemas funcionales— se les concede un estatuto de excepción sobre todo bajo el título de Razón de Estado, aunque al mismo tiempo los sistemas funcionales ya se encuentran operando bajo sus propios códigos binarios, que no pueden ser coordinados por la política ni por la religión. Por un buen tiempo se negará todavía reconocimiento societal a estas codificaciones de los sistemas funcionales y, precisamente por eso, se da la hipertrofia de la moral en el siglo XVIII. Pero finalmente: ¿por qué la poesía no debería representar bellamente la conducta reprochable de acuerdo con sus propios criterios? ¿Por qué las nuevas teorías del Estado constitucional deben coincidir con la moral, con la consecuencia de que los ocupantes de los puestos son buenos y los súbditos malos —o viceversa? ¿Por qué los amantes deben ante todo amar la virtud del compañero y no mostrar comprensión por sus deslices morales? La propiedad es tratada como condición para las disposiciones económico racionales, pero ¿debe por eso el propietario ser considerado bueno y el no-propietario malo —en el sentido de una convergencia metafísica entre lo racional y lo bueno? Al derecho se le exige crear y proteger la libertad, lo cual incluye no la libertad de una conducta ilegal pero sí la libertad de una conducta inmoral e irracional —y si todavía eso no se puede o no se quiere aceptar, entonces hay que enmendarlo con prohibiciones jurídicas. Desde la Edad Media, en todos estos puntos, la internalización de las exigencias morales —a la manera de *preadaptive advance*— había efectuado los preparativos de una mayor separación de las codificaciones.

En resumen: la autonomía de los sistemas funcionales —asegurada mediante codificaciones binarias propias— excluye la metarregulación por medio de un supercódigo moral, y *la misma moral acepta e incluso re-moraliza esta condición*. Porque ahora los sabotajes al código se vuelven problema moral —por ejemplo, la corrupción en la política y en el derecho, el dopaje en el deporte, la compra del amor, o las trampas con los datos de la investigación empírica. La amoralidad superior de los códigos funcionales se reconoce por la moral misma; aunque de eso se sigue que se renuncia a la idea de una integración moral de la sociedad. La moral concentra su atención en las patologías que resultan de la improbabilidad de la conducta de las ventajas estructurales de la sociedad —patologías que se reproducen continuamente. Dicho en forma más abstracta: la moral se adapta a la forma policontextural de la autoobservación de la sociedad y ella misma pone a disposición su código como una contextura entre otras. La sociedad permite y hasta necesita —para decirlo con Gotthard Günther²⁸⁹— operaciones transyuntivas que

²⁸⁹ Véase “Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations”, en Gotthard Günther, *op. cit.* (1976), tomo I, pp. 249-328.

sean capaces de decidir si una codificación moral es o no adecuada para determinado tipo de problemas.

La universalización de la moral lleva —por un lado— a renunciar a las moralizaciones o también a alertar sobre las molestias a la moral demasiado inoportunas. Por otro, expone al médium de la moral a tendencias inflacionarias o deflacionarias.²⁹⁰ El “disembedding” de la comunicación moral trae como consecuencia que se habla mucho en tono moralizante sin que de ahí resulten obligaciones controlables para el actuar, y que en otra parte, donde pudieran ser necesarias ya no pueda confiarse en la moral; una especie, pues, de “stagflation” con la cual inflación y deflación debilitan a la vez a la moral.

Cambios estructurales de este tipo preceden a las adaptaciones semánticas, y la evolución independiente de las ideas puede llevar a retardos de adaptación considerables.²⁹¹ Ello explica por lo pronto la exaltación de la moral que se observa en el temprano siglo XVIII. Explica una característica básica de su forma moderna, es decir, su *universalidad específica* basada en un código. Explica los problemas de fundamentación de una ética moderna que sigue considerando sus propios esfuerzos por soluciones regulativas de problemas como algo moralmente bueno —aunque tácitamente desista de poner en marcha el mecanismo de fundamentación de los principios y de la discriminación social. Nadie participaría en las comisiones de consulta de la ética (o de otros discursos éticos) si existiera el riesgo de caer allí en el menosprecio por exteriorizar opiniones que fueran controversiales. Después de todo, el nombre de “ética” es sólo un mecanismo de distanciamiento sin contenido que expresa que un diálogo no debería suceder en contextos previamente codificados u organizados de otra manera. (Naturalmente aquí hay que ignorar hasta qué punto ése sea siempre el caso y quizás para ello sean buenas las ingenuidades académicas). En otras palabras, la mención semántica de la “ética” especula con la separación moderna de política, derecho y moral.²⁹² Pero de ahí se deriva justamente también que la ética tenga que contar con decepciones cuando

²⁹⁰ Véase para esto Richard Münch, “Moralische Achtung als Medium der Kommunikation”, en *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt, 1995, pp. 214ss.

²⁹¹ Con eso de ninguna manera se afirma que la adaptación sea deseable. Cuando esto se afirma (o se refuta) hay que trasladarse al nivel de observación de segundo orden y observar a los observadores. Y puede que éstos tengan buenas razones para recomendar una mala adaptación semántica, por ejemplo bajo la perspectiva eufemística de reserva argumentativa para “criticar” a la sociedad.

²⁹² También Habermas muestra al presente una sensibilidad muy desarrollada por las diferencias entre discursos éticos y jurídicos, aunque sus reflexiones apuntan en una dirección totalmente distinta. Véase Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt, 1992.

quiere imponerse. Debería ella, pues, aprender a reflexionar la policontextualidad con todas sus consecuencias.

Por otro lado, tampoco debe subestimarse la fuerza de arrastre de la ideología individualista. Puede dudarse, por ejemplo, si el paso hacia la economía del mercado no hubiera sido posible de otra forma que como efecto secundario de ideologías individualistas; y entonces se advierte también que las correcciones necesarias no se introducen bajo la palabra clave del individuo sino bajo la palabra clave de lo social.

La mayor carga de esta moral universal ilustrada la ha de soportar la religión. A ella se le exime de la tarea de fundamentar la moral. Puede ser que los representantes de la Ilustración hayan sido buenos cristianos, pero su ética no reflexiona (ni puede reflexionar) qué hacer con Dios después. La teología ya sólo podrá ocuparse de conferirle a la ética devenida autónoma un sentido adicional.²⁹³

XV. LA DISTINCIÓN DE “NACIONES”

Uno de los fenómenos más notables que acompañan a la reacción semántica contra la diferenciación funcional es la semántica-de-contención denominada ‘naciones’, que no enfatiza la diferenciación funcional sino la segmentaria.²⁹⁴ Las condiciones históricas de tal autodescripción se hallan seguramente en la diferenciación regional, lingüística y cultural de Europa; o en otras palabras: en el hecho de que se haya impedido formar un imperio religioso político.²⁹⁵ Aunque ya en la Edad Media existe el concepto de “natio” para designar la procedencia de los que se encuentran en el extranjero (por ejemplo, los estudiantes o los participantes de un Concilio); eso, sin embargo, siempre y cuando se juntaran varias “naciones” de modo que no resultara suficiente hablar simplemente de “Lombardos” (en Londres) o de “Genoveses” (en Portugal). Desde el siglo XVI en algunos territorios de Europa (aunque sólo unos pocos) hay indicios de una política estatal de centralización en el plano lingüístico, cultural y administrativo —sobre todo en Francia y España (en donde, sin embargo, la inclusión

²⁹³ “Sans disparaître pour autant, le contenu de la théologie chrétienne ne vient plus avant l'éthique, pour la fonder en vérité, mais après elle, pour lui donner un sens”, como lo formula Luc Ferry en *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, París, 1996, p. 60.

²⁹⁴ Véase Alois Hahn, “Identität und Nation in Europa”, en *Berliner Journal für Soziologie* 3 (1993), pp. 193-203; además de la nota 221, en el cap. 4.

²⁹⁵ Además, donde acontecieron construcciones de imperios a partir de puntos étnicos homogéneos (piénsese, por ejemplo, en las de la Macedonia o en las del Islam) éstas tendieron —luego de su derrumbe— a dejar formaciones étnicamente no homogéneas.

de Portugal fracasa militarmente). Se puede reconocer aquí un experimentar con nuevas formas de integración de Estado, derecho, cultura e idioma dentro de fronteras regionales —un experimentar que a su vez tenía como presupuesto la diversificación regional (aunque todavía no “nacional”) de Europa. Las tempranas definiciones de Estado oscilan entre especificaciones de dominio y especificaciones regionales. Por lo demás, en la temprana Edad Moderna —desde el siglo XV hasta el XVII— se perfilan regiones altamente desarrolladas en términos civilizatorios, artesanales y comerciales —tales como Italia, Flandes y los Países Bajos— precisamente por la falta de una identidad comprendida como nación. En el conjunto, se halla en Europa una estructura de población poliétnica como resultado de epidemias y de hambrunas, también de movimientos demográficos que se mueven del campo a la ciudad y, además, del comercio a distancia y los casamientos de la nobleza. (La misma atadura de los campesinos a la tierra de su amo en la Edad Media indica lo fuerte que debe haber sido la presión para moverse). La formación de guetos, los enclaves de espacios reducidísimos para los comerciantes, ponen de manifiesto que las distinciones no se calculan en términos de naciones. Sólo en el siglo XVII se confirma una política de centralización de los Estados territoriales favorecida por la imprenta y por el derecho público en lento desarrollo; eso, sin embargo, en muy pocos casos sobre bases nacionales. La política de España frente a los Vascos en el siglo XVI y la política de Francia respecto a Alsacia en el siglo XVII no pueden justificarse por la pertenencia nacional de la región. Ni la política de ennoblecimiento de Saboya ni el acercamiento de la nobleza bohemia hacia la corte en Viena son tendencias de política nacional —aunque alrededor de 1600 ya existe literatura que coteja conceptos de nobleza española, italiana, francesa y alemana.

No es sino hasta mitad del siglo XVIII que las cosas cambian. Se llega, junto a comparaciones históricas, a comparaciones regionales de cultura. Ahí se aprovecha la ventaja —en términos de práctica de comunicación— de que las naciones tienen nombres propios, de tal suerte que no es problema explicar qué se quiere decir cuando se habla de España, de Hungría, de Polonia, etc. Incluso hoy día se discute sobre la unificación de Europa en esos términos. El uso de la palabra, nación, (nacional) aumenta en el transcurso del siglo XVIII —también en la forma de compuestos como la *circulation nationale*, *éducation nationale* y obviamente satisfaciendo la demanda de un concepto genérico cuando ya no bastan los nombres propios como Francia o Inglaterra. Aunque sólo la Revolución francesa convierte a la nación en concepto necesario, que señala la abolición de las tradicionales diferencias sociales.²⁹⁶ Si la

²⁹⁶ Véase Pierre Nora, “Nation”, en François Furet y Mona Ozouf (eds.), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, París, 1988, pp. 801-811; como documento

nación ha de vivir debe forjarse al sucesor del cuerpo del monarca asesinado.²⁹⁷ Los *Etats généraux* se transforman por decisión en “Assemblée nationale” y proclaman con esta distinción su soberanía con respecto a las distinciones de la tradición y, sobre todo, la fundación del sistema político a partir de sí mismo. Aunque entonces ya no es posible sostener el término nación casi como el nombre propio de Francia. El concepto se copia en otras partes, aunque con una función diferente: como concepto abierto para comparaciones culturales y políticas. En la medida en que la Revolución se vuelve histórica se hace notar también el universalismo de sus principios como particularidad —particularidad francesa que otras naciones pueden (aunque no tienen que) adoptar. El cultivo del sentido nacional —es decir, de la unidad a pesar de la Revolución— se convierte en el tema de historiadores como Thierry, Quinet, Michelet.

La situación transitoria vuelve ambivalente el concepto: la sociedad regional es una nación y por eso debe serlo también políticamente.²⁹⁸ La nación primero es una unidad puramente imaginaria que luego debe llenarse con realidad, por ejemplo, con un idioma común, una religión común, una moneda única y un sistema jurídico común, independiente de los usos y costumbres locales. La nación se define por su historia, pero la historia está por escribirse —y subsiste la pregunta de hasta qué punto ésa luego será también la historia de los poblados y de las fábricas, de los campesinos y de los trabajadores.²⁹⁹

contemporáneo, el famoso ensayo del Abbé Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat*, de 1789. Véase también Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, tomo II, París, 1986.

²⁹⁷ Así, de acuerdo con Marcel Gauchet Marc-Olivier Padis: “Le roi en effet incarne l'unité de la Nation dans son corps. Après la mort du roi, où l'unité peut-elle s'incarner?” (cf. *La Genèse de la démocratie*, París, 1996, p. 83). El que tuviera que lograrse una sucesión resultó del concepto de nación. El problema consistió sobre todo en que el *cuerpo* del monarca tuvo que ser sustituido por una *organización de decisiones políticas*.

²⁹⁸ La misma ambivalencia poco antes había caracterizado al “patriotismo” —pero a un nivel puramente moral. Se reconocen las deficiencias de la comunidad a la cual uno pertenece y por la cual uno debe pugnar. Pero aquí los tamaños de referencia todavía son indeterminados, por lo menos en la discusión alemana. Abarcan desde el cosmopolitismo hasta el principado diminuto o hasta el lugar de residencia. El universalismo y el particularismo se encuentran bajo el mismo techo del llamado moral. En las últimas dos décadas del siglo XVIII ya se trata de manera irónica a este patriotismo moral de circunferencia variable. También, en este sentido el tiempo estaba ya maduro para el nuevo concepto de nación. Véanse los dos estudios ya citados de Peter Fuchs: “Vaterland, Patriotismus und Moral: Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit” (1991); y *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft* (1992), pp. 144ss.

²⁹⁹ Muy diferente, por lo demás, la formación de unidades étnicas —la que muy esencialmente es una historia de heridas y de represiones, de compensaciones y de luchas;

Ahora es posible introducir contenidos a la nueva versión del concepto: discutir problemas de elección de formas políticas para ceñirlas a la historia y al carácter de una nación determinada, producir un punto de referencia para la conciencia colectiva al cual poder apelar de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. Lo espacioso del concepto de nación permite reconocer conflictos de intereses dentro de las naciones y considerar su solución pacífica. Sólo se excluyen los conflictos que apuntan a la aniquilación del adversario. Se exigen nuevas formas de solidaridad e incluso el sacrificio de la propia vida en la guerra por gente que ni siquiera se conoce. Con ello avanza la idea de una nación organizada estatalmente hasta convertirse en la imagen normal de la segmentación territorial y los Estados que no se someten a ella serán tratados de ahora en adelante como anomalías.³⁰⁰ Esto conduce, en el siglo XIX, a esfuerzos por la unificación nacional de Italia y de Alemania, a solucionar mediante una Constitución propia los problemas de Noruega y de Finlandia, al desgajamiento de Bélgica de los Países Bajos provocando un nuevo problema multinacional y finalmente a la disolución del imperio austrohúngaro y del imperio turco. Pero, ¿por qué es posible fechar de manera tan exacta en la mitad del siglo XVIII este cambio hacia la conciencia nacional, en parte, con normalidad ficticia y, en parte, con exigencias normativas?

Se podría decir que el Estado territorial internamente pacificado ahora se ha establecido plenamente y debe legitimarse con referencia a la población. También se podrían señalar los progresos en la política contra las epidemias, en la técnica de la agricultura y en la aceptación de productos agrícolas americanos que vuelven obsoletos los antiguos motivos de los amplios desplazamientos demográficos dentro de Europa y posibilitan la fe en una situación demográfica nacional relativamente estable —creciendo sólo desde sí misma. La descendencia sobrante puede emigrar a ultramar a pesar de que la población mundial crece (aun en las plantaciones de esclavos de América), sin que eso altere la integridad nacional. Aceptando todo esto, no es por casualidad que la idea de nación como forma normal y como exigencia normativa, se imponga justo en el momento en que se vuelve irreversible el tránsito hacia la diferenciación funcional y se hace notar en muchos ámbitos.

El nexo entre el incremento de la retórica nacional y el cambio radical que va de la diferenciación estratificatoria a la funcional, sugiere una consideración

y, en este sentido, no es una historia de los intelectuales sino que contiene las experiencias de toda la población. Lo cual se ve con toda claridad en el derrumbe de la ex Yugoslavia y deja poca esperanza a un compromiso dictado políticamente. La memoria es más fuerte que la unión de razón e intereses.

³⁰⁰ Respecto a esta cesura véase. William H. McNeill, *Polyethnicity and National Unity in World History*, Toronto, 1986.

intermedia. Evidentemente, a fines del siglo XVIII, la orientación por las diferencias nacionales rivaliza con la conciencia de vivir en una época particular de la historia y de seguir un “espíritu” del tiempo especial; y, dado que esta discontinuidad temporal se hace notar en todas las naciones, la comparación entre éstas se opaca en el cotejo histórico. Por esto, la Revolución francesa no es sólo una revolución francesa. Tampoco el paso hacia la economía monetaria ni la industrialización de Europa pueden comprenderse como peculiaridades nacionales. “Ante esta *igualdad europea* desvanece de hecho toda diferencia nacional”, constata Friedrich Schlegel en 1802.³⁰¹

Esto, sin embargo, no tiene que pagarse a costa de las identidades nacionales. En las perspectivas ampliadas, la nación se integra como paradoja desplegada: hacia fuera se concibe como forma particularista y hacia dentro como forma universalista.³⁰² De esta manera puede resistir el desarrollo hacia la sociedad mundial —hasta que en el curso de la retirada de las “colonias” se vuelve demasiado obvio que no todos los territorios de la sociedad mundial son capaces de fundir las diferencias tribales y étnicas en naciones, y precisamente no cuando se les exige adquirir la forma de Estado, es decir, la centralización.

En el tardío siglo XVIII y en el XIX, la formación de naciones en Europa saca provecho del proceso de transformación de la sociedad que de todos modos acontece y que es ahora irrefutable. Las nuevas diferenciaciones y la desaparición de las viejas divisiones sociales refuerzan precisamente la demanda por pertenencias nacionales. En el concepto de nación, tanto como en el concepto del ser humano como individuo y como sujeto, la autodescripción del sistema de la sociedad se crea una salida altamente plausible que le permite activar recursos de identidad que los sistemas funcionales no pueden ofrecer en sus formas de inclusión. El concepto de nación quita al concepto de pueblo (*peuple, people*) el tufo a estrato bajo, ofrece un argumento a la desaristocratización del sistema político y posibilita —a principios del siglo XIX— reintroducir el concepto de (pueblo) como un concepto específicamente político.³⁰³ De concepto de origen se vuelve concepto de futuro, un concepto para la pretensión de unidad de la identidad personal y popular.

³⁰¹ *Reise nach Frankreich*, cit. según *Werke in zwei Bänden*, Berlín, 1980, tomo II, pp. 213-244 (234); énfasis del original.

³⁰² Véase para eso Mathias Bös, “Zur Evolution nationalstaatlich verfasster Gesellschaften”, en *Protozoologie* 7 (1995), pp.159-169.

³⁰³ Para la relación entre los conceptos pueblo/nación véase extensamente el artículo correspondiente: “Volk, Nation, Nationalismus, Masse”, en *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo 7, Stuttgart, 1992, pp. 141-431.

Ofrece un esquema de distinción muy claro y fácil de manejar: una nación se distingue de otras naciones (y no, por ejemplo, de la aristocracia ni de la vida en el campo ni de la economía ni de la ciencia). Permite contraponer a los *universalismos* de la orientación funcional los *particularismos* de las comunidades regionales como algo de ‘más alto valor’ para así equilibrar la tensión de las “pattern variables” —en el sentido de Parsons.³⁰⁴ Parece hacer posible superar, sobre la base de la identidad, las rupturas que se han producido como consecuencia de la liberación de procesos de la economía de mercado (en las así llamadas estructuras de clase) y de las oposiciones religiosas o de “visiones del mundo”. En breve: el concepto de nación ofrece un concepto de inclusión que no depende de las condiciones especiales de los sistemas funcionales particulares y que obliga a la propia política a respetar a todos los miembros de la propia nación como iguales.³⁰⁵

Las distinciones sociales del viejo mundo, las distinciones de nobleza/vulgo según grupos de rango dentro de dichos estamentos, de ciudad/campo, o según el poder militar o según el dinero ganado en el comercio habían sido demasiado fuertes, evidentes y plausibles como para permitir una formación superior nacional. Bastaba una cosmología religiosa —quien quiera que haya escuchado algo de eso. Las posibilidades de comprensión lingüística antes de la imprenta eran de corto alcance. Por lo demás se tenía el latín. En el paso hacia la diferenciación funcional cambia la manera y la visibilidad de las distinciones que ahora dividen la sociedad. Nuevas formas de roles complementarios, tales como gobierno/súbdito, productor/consumidor, maestro/alumno, médico/paciente, artista/diletante y aun sacerdote/laico— ya no identifican a individuos concretos, sino tan sólo a roles de pertenencia a un sistema funcional. Ya no definen el sentido de conducir la vida sino únicamente tareas y reglas, y hacen que en el nivel particular y público, individual y social haya una demanda por nuevas identificaciones de condensación

³⁰⁴ Es fácil de percibir que en esto se da un vuelco exacto de la valoración tradicional del universalismo religioso colocado por encima del particularismo político en la tradición europea —una revaloración, pues, de la “secularización”; lo cual también indica que esta transformación de la semántica difícilmente hubiera sido posible antes del siglo XVIII.

³⁰⁵ Véase —particularmente para los intelectuales alemanes con inclusión insatisfactoria en la economía— el servicio estatal y la nueva ciencia universitaria en vías de desarrollo en Bernhard Giesen, “Code und Situation: Das selektionstheoretische Programm einer Analyse sozialen Wandels - illustriert an der Genese des deutschen Nationalbewusstseins”, en Hans-Peter Müller y Michael Schmid (eds.), *Sozialer Wandel: Modellbildung und theoretische Ansätze*, Frankfurt, 1995, pp. 228-266 (252s.); así como *Die Intellektuellen und die Nation: Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt, 1993.

comprehensiva. A eso responden conceptos singulares como sujeto (individual) y también, nación.

Por eso, el concepto de nación ya no corresponde al sentido original de la palabra, *natio*. Ya no se trata de ordenamiento según la identidad del origen. Ni se supone que la unidad ha existido de antemano y sólo hay que reconocerla y nombrarla. El concepto de nación más bien dirige ahora la exigencia de producir la unidad en un Estado propio; por tanto, distinguir nación cultural y nación estatal tiene un significado en todo caso secundario. Cualesquiera que sean las raíces culturales e idiomáticas, para lograr la unidad hay que unificar y uniformar.

Esta semántica de lo nacional fue favorecida por un legado de textos de la Antigüedad que partía de la sociedad civil y dejaba fuera de foco los contextos demográficos y económicos —de esta manera pudo unir la unidad societal y política en un solo concepto. Aunque esta tradición tiene su origen en la ciudad como unidad política, al comprender la formación del imperio romano sólo pudo territorializar lo político de manera titubeante. La ciudad ha ofrecido al sentido de pertenencia política ventajas importantes, por ejemplo, una memoria topográfica con cuya ayuda cada uno puede encontrar su camino y una capa social superior que se conoce en persona. El reemplazo de la ciudad por la nación no sólo extingue el sentido de la cultura política de la ciudad sino la posición de ciudadano (*citizen*) referida a ello. Reemplaza también a la memoria topográfica por una memoria impresa y a la capa superior conocida en persona primero por la corte del príncipe y después por una elite a la que sólo se conoce a través de los medios de masas.

Por otra parte, se puede suponer que el concepto de nación realimenta a la vieja sociedad civil con un nuevo sentido de realidad —especialmente después de que la distinción (e incluso separación) de Estado y sociedad se muestran inevitables. Entonces se parte —con justa razón— de que los Estados-nación van a la guerra y que pueden ganar o perder. Mediante el concepto de nación se hace posible justificar el servicio militar implicando la muerte por la patria sin tener que corroborar esto en el plano de la Constitución estatal mediante el plebiscito. Las guerras son procesos últimos de decisión y no —como hoy día— catástrofes ecológicas sin vencedores ni vencidos. Todo esto lo cubre también el concepto de nación.

Al quedar deslegitimada la estratificación social en el siglo XVIII se abandona también la posibilidad de fundamentar los distintos destinos de vida a partir del nacimiento (es decir, del estamento) y de combatir los descontentos, las protestas y las rebeliones como si estuvieran dirigidas contra el orden. El liberalismo del siglo XVIII y después sobre todo el nacionalismo (y en el transcurso del XIX el socialismo) son formas elaboradas en las cuales la sociedad

puede expresar el descontento consigo misma y reclamar un mejoramiento futuro.³⁰⁶ Esto, sin embargo, presupone que puede esperarse en el futuro la realización de las ideas respectivas. En la medida en que eso se vuelve dudoso y la esperanza en una autodeterminación nacional de los pueblos fracasa precisamente en la realización de esa idea, se experimenta una situación diferente.

Irónicamente, el fin de la Primera Guerra Mundial prepara el final de esa idea, con la declaración del derecho a la autodeterminación de las naciones. Su fracaso se hace palpable en los intentos por realizarla. Podría decirse que, a partir de entonces, se deconstruye a sí misma viéndose obligada a tomar decisiones cuyas consecuencias no pueden justificarse por la idea. Esto es válido espectacularmente para la política de la Gran Alemania llevada a cabo por Hitler, la cual termina en una aceptación mundial de un “ethnic cleansing”.³⁰⁷ Hacia finales del siglo XX, las condiciones de apoyo no integradas al concepto de nación (y por eso imperceptibles) han cambiado en aspectos importantes. La sociedad mundial sólo en pocos territorios (Japón sería el caso más indiscutible) ofrece oportunidades de formar Estados-nación de tamaño suficiente. Las experiencias en la formación de Estados no homogéneos étnica o religiosamente (Sudáfrica, Líbano, Yugoslavia, Unión Soviética, India, Irlanda, por tan sólo mencionar algunas) muestran que una representación meramente cuantitativa basada en procedimientos electorales no basta para superar las contradicciones existentes dentro de un Estado territorial de índole nacional. Justamente bajo la prescripción de democracia resulta que la unidad nacional no puede imponerse. Por eso, el deseo de formar Estados étnicamente homogéneos —si es que la separación espacial en sí es posible— lleva a unidades minúsculas sin capacidad de sobrevivir económicamente o expuestas de manera extrema a las crisis. El individualismo se ha desarrollado en tal medida que ya no puede cooptarse nacionalmente —lo cual no excluye que fundamentalismos centrados étnica o religiosamente empujen a los individuos a las barricadas. Con el nivel alcanzado por la técnica moderna ya no son posibles las guerras sin catástrofes ecológicas. Lo cual significa que ya no hay esperanzas de ganarlas en vista de objetivos limitados. Amenazan ya (o están en

³⁰⁶ Shmuel Noah Eisenstadt habla de la posibilidad de las ideologías nacionalistas y socialistas “de poder rebelarse contra las realidades institucionales de la civilización moderna dentro de su propio simbolismo” —cf. “Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive”, en Bernhard Giesen (ed.), *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, Frankfurt, 1991, pp. 21-38 (34).

³⁰⁷ Como se sabe, el derecho internacional desde entonces ha cambiado y condena el “ethnic cleansing” como procedimiento para producir unidad nacional. Los resultados de este cambio jurídico, sin embargo, no son del todo convincentes.

proceso) enormes movimientos migratorios causados por los desequilibrios económicos. Todo ello sustrae plausibilidad al concepto de identidad nacional con la cual un individuo puede identificarse. Parece entonces que la idea de nación pertenece a aquel puñado de semánticas transitorias que pudieron causar fascinación por un tiempo llevadero sin mencionar a qué sistema social se referían. Por eso puede suponerse que hoy nos encontramos en la fase terminal de esta idea; etapa en la cual la idea causa más daño que beneficio y forma en la sociología uno de aquellos *obstacles épistémologiques* que con base en plausibilidades pasadas bloquean los entendimientos que son necesarios actualmente.

XVI. SOCIEDAD DE CLASES

Una de las descripciones más exitosas de la sociedad moderna —hasta hace poco dominante— es la suposición de que se trata de una sociedad compuesta de clases sociales y que, debido a eso, es posible caracterizarla por una relación de desigualdad entre ellas. El éxito de dicha descripción se explica por el hecho de que no rompe totalmente con la vieja concepción de una sociedad ordenada verticalmente según situaciones de rango —aunque la diluye a tal grado que en ella se pueden introducir momentos importantes de la sociedad moderna. La tesis de la “sociedad de clases” cuenta como uno de los logros más impresionantes de una semántica de transición; elaborada como cabeza de Jano no pierde todavía de vista la vieja sociedad aunque ofrece ya puntos de enlace para registrar los cambios radicales.

Las innovaciones, en comparación con la terminología de los “estamentos” (*status, états, estates*), pueden resumirse en cuatro aspectos:³⁰⁸

- (1) Según la vieja tradición, “clase” es un concepto que sirve para clasificar. Se trata entonces de divisiones muy diversas que pueden referirse a múltiples circunstancias —por ejemplo, flotas, ejércitos, clases escolares, sistemas de recaudación fiscal. El concepto se maneja del todo en referencia a realidades —aunque a sabiendas del hecho de que puede haber particiones muy distintas y, en el siglo XVIII, sobre todo la de los seres vivos (Linneo).

³⁰⁸ Véase también Niklas Luhmann, “Zum Begriff der sozialen Klasse”, en N. Luhmann (ed.), *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Opladen, 1985, pp. 119-162.

- (2) Ahora ya no se dividen familias sino individuos. Las clases sociales no son clases por abolengo. No puede negarse (además de que no es necesario) que la familia en donde se ha nacido y luego crecido influye en la pertenencia de clase, pero la pertenencia a una clase social no es característica heredable. Sobre todo en el linaje, en el origen de la familia, en la memoria de los ancestros no se halla ninguna determinación normativa de la forma de vivir y de la conducta. La conducta queda en libertad de orientarse conforme a las oportunidades.
- (3) Con ello, se abre la oportunidad de otorgarle un carácter prioritario —cuando no exclusivo— a la pertenencia de clase de manera económica. Se trata todavía de la diferencia rico/pobre, aunque ahora en función del proceso económico; sobre todo de la distinción propietario/trabajador tomada de la organización fabril, generalizada en forma macroeconómica y luego políticamente en el sentido de la distinción capital/trabajo. Esta generalización parece a la vez asegurar que las relaciones de clase se reproduzcan pese al reemplazo de las personas —mientras no se desencadene una catástrofe prevista por Marx como Revolución.
- (4) El esquema de clases se presta de manera excelente de trasfondo teórico para evaluar datos estadísticos —y eso lo aprovechará en gran medida la sociología del siglo XX. Incluso cuando el paradigma de la fábrica ha perdido desde hace mucho su importancia, es fácil —mediante indicadores y métodos— hacerse de datos empíricos sobre la desigualdad. Aun cuando economistas y sociólogos de las organizaciones desde hace tiempo hablan de burocracia, de revolución de los *managers*, de *absentee ownership*, el paradigma de la organización fabril puede sin problema reemplazarse por siempre nuevos datos que afirman las desigualdades: fortuna privada, acceso a las escuelas y universidades, acceso a los tribunales de justicia, género de enfermedades y su asistencia médica, y muchos aspectos más. Y desigualdad significa injusticia y con ello pone en evidencia el carácter meramente ideológico de los valores formales de la burguesía: libertad e igualdad.

En la medida en que la distinción de los estamentos por abolengo pierde legitimidad interior como orden natural necesario, deben desarrollarse ideas de compensación que —dentro de la descripción de la sociedad— se preocupen del equilibrio. Al final del siglo XVII y hasta bien avanzado el XVIII, se escucha repetidamente que todo ser humano —no obstante su posición social— tiene la posibilidad de ser feliz mientras esté conforme con la posición

que le toca.³⁰⁹ Ser feliz ahora es una actitud del individuo hacia sí mismo, y la posibilidad de serlo no depende de la dotación de bienes “externos” y de honores; cosa que puede comprobarse con ejemplos traídos tanto de los estratos más altos como de los más bajos y hacerse plausible en forma narrativa.

El siglo XIX —bajo la impresión de la Revolución francesa y el rápido desarrollo industrial— reemplaza esta expectativa natural de felicidad por la demanda moral de solidaridad.³¹⁰ Esto le confiere a la compensación-por-diferencia-de-clase una orientación más marcadamente moral a la vez que combativa. Exigir justicia social se convierte en principio de unificación de los perjudicados, al mismo tiempo que se vuelve motivo de dirigir un llamado a aquellos que sacan provecho de la distribución desigual. “Social” es ahora expresión de una actitud y un valor. En la medida en que se forman partidos socialistas que ponen de manifiesto su capacidad para gobernar en la competencia política, el igualamiento de las condiciones de vida de todos los estratos se vuelve finalmente postulado político —postulado que deben cumplir las instituciones del Estado de bienestar, por la política del desarrollo y, sobre todo, aumentando el bienestar repartible e inclinándose por una política económica ligeramente inflacionaria.³¹¹

A finales del siglo XX, este concepto general parece derrumbarse. Es evidente que existen desigualdades —e incluso más que antes. Sin embargo, tal como lo demuestra la discusión sobre las ‘nuevas desigualdades’ ya no pueden reducirse a estructuras de clase. Hay demasiadas influencias específicas del ‘medio’ —como se dice hoy día. Además los condicionamientos naturales de las diferencias de género y de edad tienen un efecto mayor que el que antes se había supuesto. Y no por último, los esquematismos de la sociedad de clases se alteran al abrirse la comunicación a expectativas, exigencias y proyecciones de

³⁰⁹ De la bibliografía secundaria, véase sobre todo Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, París, 1960. La credibilidad del argumento, sin embargo, es difícil de evaluar. Ya en la Antigüedad había sido considerado exagerado y fue tratado con ironía. Aunque para nosotros es sólo de interés que la sociedad veía la necesidad de tal argumento.

³¹⁰ Respecto a la historia del término, véase Arthur E. Bestor Jr., “The Evolution of the Socialist Vocabulary”, en *Journal of the History of Ideas* 9 (1948), pp. 255-302 (273). J.E.S. Hayward, “Solidarity: The Social History of an Ideal in Nineteenth Century France”, en *International Review of Social History* 4 (1959), pp. 261-284. Véase además Ítalo de Sandre, “Solidarietà”, en *Rassegna Italiana di Sociologia* 35 (1994), pp. 247-263; Giuseppe Orsi *et al.* (eds.), “Solidarität”, en *Rechtsphilosophische*, fascículo IV, Frankfurt, 1995.

³¹¹ Véase tan sólo Amitai Etzioni, *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*, Nueva York, 1968.

identidad altamente individuales.³¹² Al mismo tiempo no puede tampoco negarse que la sociedad ni ha hecho más felices a los seres humanos, ni ha proporcionado solidaridad ni ha logrado nivelar las condiciones de vida. En lugar de ello, en los conceptos de moda que luego surgen —como el de “sociedad civil”— se pone de manifiesto el carácter utópico de este tipo de ideas de equilibrio.

Con la disolución del orden de estamental por nacimiento, el concepto de sociedad de clases toma su lugar. Sin embargo sigue siendo dependiente —con claridad progresiva en el transcurso de los siglos— de suplementos normativos. Ya no es posible ver la *unidad* de la sociedad en la *diferencia* de clases. Por eso surge un déficit de legitimidad al cual se hace frente de doble manera: con la esperanza de poder nivelar las diferencias, quitándole el poder y expropiando a la capa superior; e introduciendo conceptos de oposición contrafácticos que tendrían que sustituir la relación de unidad y diferencia por la relación de hechos y normas. Sin embargo, los argumentos con que este síndrome de autodescripción se justifica pierden más y más su fuerza de convicción sin quedar claro con qué pudiera reemplazarse esta figura. Seguramente no con el concepto de “sociedad de vivencias” con el cual coquetea la así llamada posmodernidad sin hacer ninguna oferta de cómo pudiera desplegarse la paradoja de la unidad de lo diferente sobre bases nuevas.

Podría tal vez considerarse cosa de casualidad histórica pero —en todo caso— la intención de revolucionar a la sociedad de clases en el siglo XX se ha endurecido en un conflicto *regional* entre un orden societal “socialista” (comunista) y uno “liberal” (capitalista). Esto dio pie a que entraran al juego esfuerzos políticos, militares y organizativos. Esta confrontación ocupó luego la atención pública con tal fuerza que no pudo desarrollarse ninguna teoría de la sociedad con independencia de ella. Incluso, el “tercer mundo” de los paí-

³¹² De la literatura más reciente véase, por ejemplo, Ulrich Beck, “Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten”, en Reinhard Kreckel (ed.), *Soziale Ungleichheiten*, tomo especial 2 de *Soziale Welt*, Göttingen, 1983, pp. 35-74; Stefan Hradil, *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft: Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus*, Opladen, 1987; S. Hradil (ed.), *Zwischen Bewußtsein und Sein: Die Vermittlung ‘objektiver’ Lebensbedingungen und ‘subjektiver’ Lebensweisen*, Opladen, 1992; Klaus Eder (ed.), *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis*, Frankfurt, 1989; Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt, 1993. Ya que aquí sólo tratamos las autodescripciones, no tiene que decidirse si en verdad existe un cambio correspondiente o si tan sólo la sociología abandona el barco de la “sociedad de clases” cuando se está hundiendo, y enfoca otros aspectos con el concepto extremadamente formal de desigualdad. En todo caso: seguramente siempre han existido “ambientes” (“milieus”).

ses subdesarrollados se evaluó conforme a este esquema. La tesis de una sociedad mundial unitaria casi no ha tenido oportunidad de escucharse en vista de discrepancias reales e ideológicas tan fuertes.

En retrospectiva, impresionan más las coincidencias que las contradicciones. En ambos campos se encuentra una perspectiva global en vistas a un futuro incierto que debe dominarse. En ambos campos se renuncia a dejarse determinar por el pasado con la consecuencia de que la unidad no se ve como algo dado por la naturaleza o por la Creación, sino como algo que hay que lograr o producir. Y para eso —en ambos campos, si bien de manera muy diversa— se confía en la colaboración de la economía y la política —descuidando o instrumentalizando a los restantes sistemas funcionales. En ambos campos, la mirada hacia el otro lado y el conflicto por el dominio del mundo se convierte en el motivo que lo define todo. Sólo que en el bloque oriental se sobrevaloró la organización y se subestimó la diferenciación funcional mundial, lo que lo condujo al derrumbe; pero de allí, por supuesto, no se sigue que el sistema superviviente pueda considerar confirmada su propia descripción de sociedad.

XVII. LA PARADOJA DE LA IDENTIDAD Y SU DESPLIEGUE MEDIANTE DISTINCIONES

La diferenciación funcional lleva a la diferenciación de cada uno de los sistemas parciales de la sociedad al extremo de una completa y propia autonomía autopoiética. Podemos predecir que esto también debe llevar al extremo la generalización de la semántica que aún puede simbolizar la unidad del todo. Entonces, debe renunciarse a toda síntesis en forma de especie y, finalmente, incluso a toda descripción ontológica. Queda únicamente la posibilidad de identificar de modo paradójico o tautológico. No se condenará al observador —como lo piensan ¡y dicen! algunos poetas— al silencio. Debe admitirse, no obstante, que un observador (y también un autoobservador) no puede ver lo que no puede ver y, sobre todo, que no puede verse a sí mismo. En la autoobservación, la unidad de la sociedad se convierte en la paradoja del observador.

En el objeto mismo, en la sociedad, ahora ya tan sólo puede lamentarse la pérdida de unidad como pérdida de orden. Friedrich Schlegel —entre muchos otros— constata que después de las Guerras napoleónicas el orden externo se restablece pero sólo a costa de una incertidumbre interna perdurable y en constante aumento; ¡incertidumbre de los observadores!³¹³ Precisamente

³¹³ Así en *Signatur des Zeitalters*: “El primer indicio negativo de ese tipo fue probablemente el desasosiego *interno* que —a pesar de que la paz exterior permanece firme y

ahora las ideas se vuelven sospechosas porque —como puede observarse— se sostienen con pretensiones absolutas —se vuelven, por decirlo así, ultras.³¹⁴ Se convierten en retórica de partidos.

La Revolución francesa tuvo la intención de realizar de inmediato los fines de la humanidad mediante la revolución, es decir, sólo por el expediente de separarse del mundo antiguo. La *Assemblée Nationale* se presentó como si ella fuera la *volonté générale*. Después que la tentativa falla, el Romanticismo reflexiona la situación. “Romantizar —escribe Novalis— no es otra cosa que potenciación cualitativa[...] cuando confiero sentido elevado a lo común, aspecto enigmático a lo acostumbrado, dignidad de desconocido a lo conocido, apariencia infinita a lo finito, así lo romantizo”.³¹⁵ La crítica de Hegel a la “subjetividad” romántica no toca el punto esencial. La cuestión es ésta: ¿por qué se ofrece una paradoja tan cuidada?

Un paradójizar explícito se encuentra —si se prescinde de los juegos retóricos usuales— sobre todo en el contexto del desligarse de la moral³¹⁶ —ya sea en referencia directa a ello o en el contexto de sistemas funcionales particulares, que deben organizarse en un plano de amoralidad más alto. En la famosa fábula de las abejas de Mandeville³¹⁷ (y en la literatura sobre la ciencia económica producida unas décadas antes) se dice que los motivos egoístas y por tanto moralmente reprobables pueden tener —si se consideran respecto al todo— consecuencias benéficas. La Revolución francesa enseña el caso inverso: que las mejores intenciones políticas conducen, como consecuencia, al asesinato y al terror. Todo la maquinaria de los derechos de libertad y de sus garantías constitucionales está construido sobre la hipótesis de que existe un gran ámbito de posibilidades de acción en el cual el individuo puede actuar de forma útil para sí mismo y lograr consecuencias neutrales para los demás (es

bien fundada— irrumpe sin embargo por doquier y se hace sentir a todos los observadores de manera tan generalizada que casi parece aumentar y difundirse progresivamente” (citado según: Friedrich Schlegel, *op. cit.* (1984), pp. 593-728). La vuelta hacia la religión del mismo Schlegel, luego de que ya no pudo convencer a sus contemporáneos, debe haberles parecido un caso de diagnóstico negativo de la época.

³¹⁴ Lo absoluto como el verdadero enemigo de la raza humana, lo absoluto como algo “sin consideración”, la “ultra esencia” como mal, etcétera —cf. Schlegel, *op. cit.* (1984).

³¹⁵ Fragmento núm. 1921, cit. según la edición de Ewald Wasmuth, *Fragmente*, vol. 2, Heidelberg, 1957, p. 53.

³¹⁶ Véase, por ejemplo (tejido de acuerdo al modelo retórico antiguo), Jean-Frédéric Bernard, *Eloge d'enfer: Ouvrage critique, historique et moral*, 2 vols., La Haya, 1759... el infierno, ¡eso sí sería moral realizada!

³¹⁷ Véase Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*, citado según la edición de F.B. Kaye, Oxford, 1924.

decir: el ‘óptimo paretiano’) o, en caso necesario, puede encontrar consenso contractual. Al mismo tiempo, sin embargo, la reflexión moral enseña —utilizando la distinción utilitarista de motivos y consecuencias— que se pueden realizar relaciones inversas, llegando a paradojas del tipo que hemos mencionado. Se sabía también —o al menos pudo haberse sabido— que no es posible llegar a un orden transitivo a través de votaciones de mayoría con la consecuencia de que en el correr del tiempo surgen contradicciones imposibles de codificar moralmente.³¹⁸

El resultado es una solución bien equilibrada que se presenta bajo el nombre de “liberalismo”. Una solución sin teoría de la sociedad. Los problemas de la paradoja se reparten en el sistema político y en el sistema de la economía. La Constitución estatal es la encargada de controlar las buenas intenciones de los políticos, y su paradoja es el establecimiento fijo de la agitación.³¹⁹ La “invisible hand” de la economía de mercado se ocupa de transformar la utilidad propia en bienestar. Y ya que sólo existen estas dos paradojas la reflexión se limita al nexo entre “Estado” y “sociedad” (= economía). La moral queda confiada a la “ética”, que en el entretanto se establece como disciplina académica y se concentra en investigar los fundamentos de los juicios morales.

En esta descripción (que explícitamente se ofrece como descripción moderna) no se ve ninguna paradoja, aunque tampoco se percibe la unidad de la sociedad. Se trabaja en el campo de gravitación de un problema que exitosamente (y con muchas consecuencias) permanece invisible. No es ningún milagro, pues, que en los siglos XVII y XVIII emerja la “invisibilidad” también como metáfora del orden. El “dedo indicador” de Dios se sustituye por la mano invisible”.³²⁰ No se

³¹⁸ Cf. Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendue à la pluralité des voix* (París, 1785), reimpresión de Nueva York, 1972. Conocido en la actualidad como el teorema de Arrow de la no agregabilidad de las preferencias.

³¹⁹ Con una formulación de F. Schlegel, *op. cit.* (1984), p. 713.

³²⁰ Hace falta una investigación suficiente desde el punto de vista de la historia de las ideas. Cf. sin embargo en relación con la bibliografía científica de la economía, Raimund Ottow, “Modelle der unsichtbaren Hand vor Adam Smith”, en *Leviathan* 19 (1991), pp. 558-574. La renuncia a una providencia especial en el siglo XVII y la tesis del puritanismo sobre la incognoscibilidad de la voluntad de Dios pudieron haber preparado el terreno. En todo caso Adam Smith, a quien siempre se cita, no es el inventor: “Nature works by an invisible hand in all things”, se dice, por ejemplo, en Joseph Glanvill, *The Vanity of Dogmatizing* (Londres, 1661), reimpresión de Hove, Sussex, 1970, p. 180. Y sobre todo en el círculo de la Royal Society de Londres hay oposición frente a la apresurada referencia del fenómeno como el dedo de Dios en lo referente al problema de la salvación. En el siglo XVIII la cosmología total se agrupa alrededor de la admiración de un orden invisible como razón del desorden visible. Las leyes de Newton son también “invisibles”. “El desorden en el mundo es sólo

reconoce a la paradoja pero se le señala.³²¹ La solución pragmática consiste en la oferta de un gran número de distinciones que hacen posible ordenar los fenómenos, pero no dejan que se plantee la pregunta por la unidad de la misma distinción. Si se formula la pregunta por la unidad —como lo hace Hegel—, el resultado se descompone de inmediato en nuevas distinciones: espíritu/materia, teoría/praxis, etcétera.

Aquí sólo podemos mirar y ordenar toscamente el material que se presenta armándolo conforme a las dimensiones del sentido, es decir, conforme a la dimensión objetual, temporal y social. Con distinciones de referencia objetual se aprehenden hechos a los cuales se desea dar particular relevancia. Ya hemos mencionado la distinción “Estado/sociedad”,³²² que después de Hegel se vuelve de uso común y que ya figura entre las premisas de las Constituciones; la distinción más antigua de *imperium/dominium* aún no separa política y economía.³²³ Sólo con el derrumbe de la política económica del mercantilismo se reacciona con distinciones sistémicas —como por ejemplo en Francia con la distinción *force/propriété*.³²⁴ Al mismo tiempo, la cuestión de la propiedad³²⁵ adquiere mayor importancia en las discusiones de política constitucional. Aunque únicamente hacia la mitad del siglo XIX se difunde el

aparente y allí donde parece ser más grande, el verdadero orden es tanto más admirable cuanto más escondido”, se lee en Johann Heinrich Lambert, *Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*, Augsburg, 1761, p. 116. Para aspectos determinados del tema cf. también Edna Ullman-Margalit, “Invisible-Hand Explanations”, en *Synthese* 39 (1978), pp. 263-291; históricamente, y en referencia a las formas de fundamentación, Stephen D. Benin, “The ‘Cunning of God’ and Divine Accomodation”, en *Journal of the History of Ideas* 45 (1984), pp. 179-191; Alfonso M. Iacono, “Adam Smith e la metafora della ‘mano invisibile’”, en *Theoria* 5 (1985), pp. 77-94.

³²¹ Cf. para esto también Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et Désordres: Enquête sur un nouveau paradigme*, París, 1982; así como “L’autoorganisation du social dans la pensée liberale et économique”, en Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy (eds.), *L’Auto-organisation: De la physique au politique*, París, 1983, pp. 377-384; y “Shaking the Invisible Hand”, en Paisley Livingston (ed.), *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Conference (Sept. 14-16, 1981)*, Saratoga, Cal., 1984, pp. 129-144.

³²² Para su actual valor de curso, véase la recopilación realizada por el jurista constitucional Ernst-Wolfgang Böckenförde (ed.), *Staat und Gesellschaft*, Darmstadt, 1976. Véase también Niklas Luhmann, “Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft”, en *Soziologische Aufklärung*, vol. 4, Opladen, 1987, pp. 67-73.

³²³ Cf., por ejemplo, Nicolaus Hieronymus Gundling, *Jus naturae ac gentium*, 3ª edición, Halle-Magdeburg, 1736, p. 40.

³²⁴ Véase, por ejemplo, Francois Véron de Forbonnais, *Principes et observations oeconomiques*, Amsterdam, 1767, pp. 1s.

³²⁵ Sobre esto véase Rudolf Vierhaus (ed.), *Eigentum und Verfassung: Zur Eigentumsdiskussion im ausgehenden 18. Jahrhundert*, Göttingen, 1972.

uso corriente de la distinción Estado/sociedad como descripción de la realidad —cosa que sucede independientemente del emplazamiento específico que aquella distinción tenía en la teoría hegeliana. Ahora, en efecto, se discute si y hasta qué punto el Estado debe desarrollar una función particular frente a la sociedad y a sus problemas de distribución —fin debido al cual la distinción debe separarse del contexto hegeliano. Sin embargo, allí se conservará la peculiar referencia al Estado de la misma distinción: el Estado ya no es el resultado de la dialéctica de la historia que ‘suspende’ todo, sino aquella parte de la distinción que debe recoger, respetar y cumplir la distinción misma. Si se considera la distinción sobre un plano formal se ve que se trata de una *re-entry* de la forma en la forma en el sentido de Spencer Brown.

Mientras que a partir de nuestro concepto-de-sociedad la distinción Estado/sociedad describe una diferenciación societal interna, la distinción individuo/sociedad (que a partir del siglo XIX se formula también como distinción individuo/colectividad)³²⁶ describe una diferenciación societal externa. Con esta distinción se significa —sin reconocerlo ni hacer una recepción teórica— que la sociedad moderna no consiste de individuos ni se deja ya describir de esa manera, sino que a los individuos —en cuanto existencias corpóreo-mentales debe atribuirse una posición externa. Esto también es consecuencia necesaria de la diferenciación funcional puesto que esta forma de diferenciación excluye que los individuos concretos se asignen a los sistemas funcionales como se asignan por ejemplo a las familias, a las casas, a los pueblos, a las ciudades, a los estamentos sociales. Ahora cada individuo debe poder participar en todos los sistemas funcionales y —como consecuencia— debe repensarse lo que significa la inclusión social para volver a regularla nuevamente mediante nuevos conceptos de valor como los de libertad e igualdad.³²⁷ ¿Qué sucederá ahí con los individuos mismos? Ese es precisamente el tema sobre el cual es necesario ponerse una vez más de acuerdo con la ayuda de la nueva distinción individuo/sociedad.

³²⁶ La nueva versión semántica se consolida alrededor de 1850, motivada al parecer por el hecho de que los conceptos de “individualismo” y de “socialismo” —resultado de la década de los años veinte del siglo XIX— adquieren en este período una carga ideológica —es decir, constituye un buen ejemplo del principio según el cual la descripción de la sociedad se observa dentro de la sociedad y provoca las reacciones correspondientes. La terminología más antigua diferenciaba únicamente lo colectivo/distributivo al asumir como referencia o los problemas de distribución o los problemas de justicia.

³²⁷ Sobre esto, ampliamente, Niklas Luhmann, “Individuum, Individualität, Individualismus”, en el ya citado tomo III de *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (1989), pp. 149-258.

Esta distinción registra el hecho de que —en el paso del siglo XVIII al XIX— el individuo alcanza una posición de un nuevo tipo, es decir, la posición de valor supremo, la cual, como hemos visto, se llamará “sujeto”.³²⁸ Este establecimiento del individuo en una posición que trasciende los valores sociales circulantes y que antes —como hemos dicho— les había estado reservada, está condicionada por el hecho de que el cambio de formas de diferenciación de la sociedad revoluciona la semántica tradicional de la inclusión y obliga a ver al individuo como algo externo a la sociedad. El individuo —en cuanto externo— puede en cierta manera reprimir a la religión (la cual argumenta del mismo modo) o puede en todo caso retirarle el privilegio de determinar los valores supremos.³²⁹ De esta manera se forma la referencia al individuo, la cual deberá buscar después su contraconcepto; una vez que en los años veinte del siglo XIX surge el término de individualismo, entonces puede comunicarse como unilateralidad de la opción interna de la sociedad. Con la ayuda de la teoría de Freud sobre el inconsciente, el individuo encuentra ahora su contraconcepto *dentro de sí mismo*, lo cual viene a perfeccionar la semántica de la individualidad. El individuo puede ser concebido como *distinto de sí mismo* —y el concepto de sociedad abandonarse a la ideologización.

Un cierto puente lo constituye, para fines biológicos y demográficos, el concepto de población —ya usual en la primera mitad del siglo XIX y luego popular desde Darwin. Reemplaza ideas esencialistas sobre la naturaleza del hombre (o de otros seres vivos) mediante una existencia que puede delimitarse hacia fuera, a la vez que —hacia dentro— permite diferencias considerables y en última instancia hasta la individualidad plena de cada ejemplar. Aunque —por otro lado— este concepto naturalmente no cumple aquello que con base en la teoría del sujeto puede formularse en nombre del individuo en las pretensiones de autorrealización. Por eso resultan variantes con el mismo interés en las ciencias naturales y en las humanidades, *i.e.*, la pregunta por la diferencia entre individuo y sociedad.

Además debe mencionarse la distinción natural/artificial. Esta distinción reacciona a la experiencia de que las unidades (por ejemplo, la unidad

³²⁸ Véase apartado XIII.

³²⁹ Considérese la extraordinaria amalgama de semántica religiosa y referida al individuo que se difunde particularmente en Alemania alrededor de 1800. Por poco tiempo, en el período histórico donde se produce el cambio de las formas de diferenciación, se busca mantener todavía la unidad de la referencia externa —al menos en el plano metafórico. Hoy tenemos el mismo problema cuando se funden las terminologías de emancipación y de participación con la nueva premisa externa de los valores supremos: el problema de la ecología.

de la nación) se entienden cada vez menos por sí mismas, sino que antes deben ser producidas. O en todo caso se deben a la evolución —aunque queda aquí sin aclararse si esto se debe a un proceder natural o artificial; en todo caso no es un comportamiento que se apoye en el origen. Como en los tiempos de los griegos, hay reservas religiosas o morales en contra de lo artificial —aunque la pregunta de cuál es la unidad de esta distinción y por qué es relevante no se formula. Basta juzgar uno de los lados de manera escéptica y rechazarla.

Por último debe aludirse a la distinción propuesta por Ferdinand Toennies de comunidad/sociedad.³³⁰ Con “comunidad” se hará mención de un sistema social que ofrece a la persona el calor del nido y rusticidad, y con “sociedad” se expresa que en la modernidad dichas condiciones sobreviven como posiciones perdidas aunque deben incluirse en una sociología formal. Esta distinción también reacciona a la pérdida de confianza en el progreso a la manera de la sociología antigua, es decir, estructuralmente y, en este caso, mediante una diferencia de tipos. Implícitamente, no obstante, la distinción afirma una diferencia histórica entre estructuras tradicionales y modernas de la sociedad cuya confusión actual se vuelve objeto de análisis.

El agrupamiento de estas tres distinciones, que contribuyen a la descripción “objetual” de la sociedad moderna, permite reconocer algunos aspectos. En todos los casos falta un concepto (suficientemente concretizable) para indicar el elemento común de lo distinguido o para señalar aquello que destaca a la distinción respecto a otras distinciones; esto se hubiera advertido de haberse consultado a Hegel. *En lugar de esto*, el objeto del cual aquí se trata —es decir, la sociedad moderna— se reduce respectivamente a uno de los dos lados de la distinción y se colorea cada vez de manera distinta al colocarse como antítesis del otro. De esta manera surgen múltiples conceptos de sociedad dependiendo de qué es lo que se contrapone a la sociedad. Ade-

³³⁰ Cf. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen*, Leipzig, 1887 —las ediciones posteriores aparecen con el subtítulo *Grundbegriffe der reinen Soziologie*). Cf. René König, “Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies”, en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7 (1955), pp. 348-420. Mediada (y alejada teóricamente) mediante la conceptualidad parsoniana de las *pattern variables*, esta diferenciación ha influenciado a la sociología del desarrollo y a la investigación de la modernización durante la década de los años cincuenta; únicamente durante las últimas décadas es que incurre en aquella crítica genérica que se dirige a las simples contraposiciones entre sociedades tradicionales y sociedades modernas. La distinción sirve todavía ahora para dar realce a las revisiones históricas. Véase por ejemplo Lars Clausen y C. Schlichter, *Hundert Jahre “Gemeinschaft und Gesellschaft”: Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Opladen, 1991.

más logra registrarse la complejidad de la nueva situación sin disponer —sin embargo— de un concepto unitario que sea capaz de señalarla de modo directo. La teoría de la sociedad se presenta sin proponer un concepto del sistema omniabarcador de la sociedad.

Probablemente el omitir la cuestión de la unidad se relacione con el hecho de que todavía en el siglo XIX se piensa el orden como jerarquía sin que dicha jerarquía pueda ya representarse de manera convincente. La unidad se garantiza desde lo alto, sea a través de la ‘invisible hand’, sea a través del Estado. El concepto opuesto que se logra formular es aquel inaceptable de anarquismo.³³¹ No es casualidad entonces que sólo en el siglo XIX esta idea pueda entenderse como algo no del todo desviado y que uno mismo (Proudhon, el primero) pueda definirse como “anarquista”. Con esto, lo que únicamente pretende afirmarse es que en la sociedad moderna la jerarquía no es necesaria como forma, sin embargo no puede todavía señalarse cuál es la forma que pudiera sustituirla.

También en la dimensión temporal se bosquejan, ya en la modernidad temprana, profundas transformaciones de la descripción del mundo y de la sociedad. Sobre eso ya hemos hecho alusión en el párrafo XII, relativo a las temporalizaciones. En el mundo antiguo el tiempo se caracteriza en la observación del movimiento en la distinción móvil/inmóvil y con relación a eso con la distinción tiempo (*tempus*) y eternidad (*aeternitas*); con esto el tiempo es referido a la religión. En el paso a la Edad Moderna, el problema de la temporalidad adquiere relevancia, aunque las linealizaciones temporales incluso se ordenan todavía conforme al esquema tiempo/eternidad. Antes de la muerte hay todavía tiempo de ganarse la salvación del alma, enseña la orden de los jesuitas. Entonces la muerte (¡como acontecimiento!) establece la diferencia. Después de la muerte comienza la eternidad y queda tan sólo el arrepentimiento perpetuo.³³²

Se descubre —al mismo tiempo— la moda (*la mode* a diferencia de *le mode* adquiere sentido temporalmente limitado), la cual empieza a socavar la validez permanente de las formas y con ello aun la posibilidad de jerarquizar al hombre. La habilidad de acomodarse a las disposiciones del tiempo se vuelve más importante que la posición.³³³ Ciertamente la discusión

³³¹ U. Dierse ofrece un buen panorama en el artículo correspondiente del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1., Basilea, 1971, columnas 267-294.

³³² Cf. Jean Eusebe Nierembet, *La balance du temps et de l'éternité*, trad. al francés, Le Mans, 1676.

³³³ Véase para eso Ulrich Schulz-Buschhaus, “La Bruyère und die Historizität der Moral-Bemerkungen zu De la Mode 16”, en *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 13 (1989), pp. 179-191, con la importante indicación sobre la desintegración

de las formas ocurre todavía jalonada por la diferencia espiritual/mundano —aunque ambos lados de la distinción pueden abarcar respectivamente al otro: la devoción por sí misma se vuelve moda; y la moda como tal, pecado —ya que distrae de lo que realmente importa en la vida: la salvación del alma.

El siglo XVIII introduce un cambio decisivo en muchos aspectos. La nueva sociedad se conceptúa ahora independiente de sus inicios y cada vez más y más civilizada —por ejemplo, en la medida en que transforma violencia en derecho y toma más en consideración a las mujeres. En lugar de las historias que se cuentan para mostrar ejemplos de una vida buena (o mala), entra “la historia” inventada para deslizar el presente del pasado.

Esto tiene que ver directamente con la reconstrucción (ya examinada) de la descripción societal del tiempo. Cuando se enfatiza en el presente la actualidad en forma de acontecimientos y con ello la producción de una diferencia entre pasado y futuro, la sociedad necesita —en un sentido distinto al anterior— una memoria. O dicho de otra forma: lo ya conocido en lo cual se había confiado debe volverse a calcular sobre la diferencia de pasado y futuro. La familiaridad con el mundo de facto sobre la cual la memoria actúa desapercibida y por ende sin crítica (así como sabemos que las flores deben ir en un florero aunque no sabemos cuándo y cómo lo hemos aprendido) debe temporalizarse para averiguar si se recomienda una reactualización o no. De esta manera surge la historia en el sentido de una actualidad-ya-no-asegurada, la cual puede luego investigarse científicamente, cuidarse con nostalgia e interpretarse de modo nacional-político; o desencadenar también una búsqueda desesperada por el tiempo perdido.

Esto hace comprensible el nuevo sentido del concepto “Revolución”, apenas iniciado durante la Revolución francesa casi como autodenotación de los acontecimientos.³³⁴ La palabra se había usado durante mucho tiempo en parte para designar el regreso (intencional) hacia el buen orden antiguo

paralela debida a la especialización de los roles sociales, es decir, debida a la complejidad objetual.

³³⁴ Véase con respecto a eso Reinhart Koselleck *et al.*, “Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg”, en *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo V, Stuttgart, 1984, pp. 653-788 (653, 725ss.); Mona Ozouf, “Révolution”, en François Furet y Mona Ozouf (eds.), *op. cit.*, pp. 847-858. La tesis de una nueva dotación de sentido durante la Revolución francesa, se discute sobre todo porque en esta discusión no se aclara finalmente en qué consiste ese nuevo sentido; ya que naturalmente hay que partir de la idea de que tanto su relación con el tiempo como también el momento de la violencia se conocían desde mucho antes y que por lo menos desde la “Glorious Revolution” tampoco se trataba de regresar a las condiciones antiguas.

y —en parte— como designación de un derrocamiento violento. Ahora la Revolución se convierte en cesura que divide al viejo y al nuevo orden societal; es decir, una forma de distinguir que permite la autodenotación de la sociedad moderna sin que con ello se deban definir límites fácticos de sentido —por ejemplo, relaciones sistema/entorno. Puesto que el corte está marcado históricamente con precisión y ocupado de manera irrevocable con experiencias concretas, puede dejarse a la historia la elaboración de las consecuencias.

Al parecer lo que importa es lograr que lo pasado se vuelva punto de referencia de las *externalizaciones*. Las definiciones se hacen mediante el “ya-no-así-como...” Aunque precisamente por eso el pasado debe mantenerse presentable y debe trabajarse *ex post* como nunca antes. Mediante la escritura se puede producir la presencia de lo ausente y con la imprenta establecerla como presencia universal. Si la externalización se puede depositar en la historia y el presente —con el paradigma (o *exemplum*) de la “revolución”— se puede tratar como cesura, entonces se puede (al menos por un cierto tiempo) tolerar la incertidumbre del futuro. El futuro no indica de manera inmediata indeterminación del mundo, sino sólo apertura de aquellas condiciones que se darán en el progreso real de la humanidad.

La historia contiene su propia descripción —la cual, a su vez, corresponde al “espíritu del tiempo” y varía con el curso de la historia; probablemente se trate aquí del primer caso de descripción de autodescripciones, la cual se incluye a sí misma dentro de lo descrito.³³⁵ Entonces también se puede hablar de “historia de la sociedad”.³³⁶ Esta ‘historia’ se entenderá únicamente como historia de las transformaciones estructurales,³³⁷ y se ‘llenará’ descubriendo las tendencias (progreso)³³⁸ y dividiendo de muy diversas maneras

³³⁵ Véase para eso lo que aporta Reinhart Koselleck al surgimiento del concepto moderno de la historia como “singular colectivo” en el ya citado tomo II de *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe* (1975), pp. 647-717.

³³⁶ Pero en ningún caso en Max Weber, como frecuentemente piensan los sociólogos. Véase, por ejemplo, Louis G.A. Vicomte de Bonald, *De la manière d'écrire l'histoire* (1807), cit. según *Oeuvres complètes*, vol. IX (París, 1856), reimpresión de Gante, 1982, pp. 78-122 (91): “ce n'est que dans l'ensemble ou la généralité même des faits qu'on peut étudier l'histoire de la société”.

³³⁷ Esto también ha sido puesto en relieve, junto con otras “temporal distortions”, por Anthony Giddens. Véase *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, Cal., 1984, pp. 236ss. (242).

³³⁸ El progreso siempre se ha visto como un progreso balanceado con grandes costos. Sobre este aspecto no puede en efecto decirse que los protagonistas burgueses del progreso hayan sido ingenuos. Cf., por ejemplo, Jean Blondel, *Des hommes tels qu'ils sont et doivent être: Ouvrage de sentiment*, Londres-París, 1758; Simon-Nicolas-Henri Linguet,

por épocas —entre las cuales la última (por su diferencia respecto a las anteriores) caracteriza a la sociedad moderna. La ciencia de la historia se consolida en el plano de una observación de segundo orden y se preguntará más por el “cómo” de la descripción de la historia (es decir, más por el método) que por el “qué” del objeto de la historia.³³⁹ Por último, la sociología tratará de solucionar las crecientes dificultades de asignar y aportar pruebas recurriendo a una reducción extrema: la distinción entre sociedades tradicionales y modernas; sólo para fracasar con ella de inmediato³⁴⁰. El rechazo de quedar determinado por el origen (el cual tiene que ver con el rechazo al orden estamental) encamina, además, a la necesidad creciente de autosignificación de la modernidad³⁴¹ —lo cual a su vez lleva a la imposibilidad de la conciliación, es decir, a las controversias ideológicas.

Detrás de estos cambios realizados en el concepto de historia siguen los cambios que se registran —al menos en la literatura— en relación con la concepción del tiempo mismo; y su significación es mucho más incisiva. Ahora el tiempo se describe de manera creciente a través de la diferencia de pasado/futuro. Esto conduce a la circunstancia de que la sociedad se encuentra entre un pasado que ya no es válido ni vinculante y un futuro todavía indeterminado —como un joven al cual la casa de sus padres ya no le ofrece ninguna seguridad ni modelo y la profesión, por ahora, tampoco. Únicamente en la medida en que todavía no era posible conocer totalmente a la sociedad moderna se podía aceptar un cheque en blanco al futuro. Actualmente, esto parece cambiar. Las perspectivas de futuro se oscurecen y, con ello, al mismo tiempo, crece la presión que obliga a tomar decisiones en el presente, puesto que sólo en el presente —sólo en el contexto de un mundo simultáneamente dado— se es capaz de decidir y de actuar. Correspondientemente, parece que el tiempo transcurre más rápido. Uno de los problemas más importantes del presente es establecer hasta qué punto las organizaciones que deciden (sobre todo las del

Théorie des loix civiles, ou Principes fondamentaux de la société, 2 vols., Londres, 1767; Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau, *op. cit.* (p. XXI: “dégradation necessairement résultant des progrès mêmes de notre perfectibilité possible”).

³³⁹ Friedrich H. Tenbruck se lanza —con medios de teoría sociológica— contra la pérdida de la pregunta de “¿qué es la historia?”; aunque con eso renuncia a la pregunta de “¿qué es la sociedad?” (cf. *Geschichte und Gesellschaft*, Berlín, 1986).

³⁴⁰ No obstante las críticas de los historiadores, en la sociología las divisiones por épocas no se han extinguido del todo. ¿Cómo podrían de otro modo probarse empíricamente las líneas tendenciales de la sociedad? Véase, por ejemplo, Darcy Ribeiro, *The Civilizational Process*, Washington, 1968; Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tubinga, 1979.

³⁴¹ Cf. Horst Folkers, “Verabschiedete Vergangenheit: Ein Beitrag zur unaufhörlichen Selbsteutung der Moderne”, en Dirk Baecker *et al.* (eds.), *op. cit.* (1987), pp. 46-83.

sistema político) lograrán compensar esta presión y la creciente desconfianza que va unida a ella.

En comparación con la semántica vétero europea del tiempo ha cambiado la distinción de base que determina la dimensión temporal y, con ello, establece cómo se manifiestan y se pueden resolver las paradojas del tiempo. En el caso de la distinción tiempo/eternidad, la paradoja (si se prescinde de las paradojas zenonianas del movimiento) está en uno de los lados de la distinción, en la eternidad —el tiempo que sin embargo no es tiempo. Aquí la paradoja se puede absorber con el concepto de Dios. La distinción pasado/futuro se convierte en paradójica si se piensa que pasado y futuro siempre están dados de manera simultánea, es decir, como horizontes del presente. El presente es la unidad de la diferencia de pasado y futuro. El presente —como tiempo del observador del tiempo mismo— se catapulta a sí mismo más allá del tiempo. Es el tiempo en el cual no se tiene tiempo, dado que todo lo que puede aprehenderse como tiempo, ya es pasado o todavía es futuro. En el pensamiento moderno, esta “temporalidad-universal-sin-tiempo” del presente toma el lugar que ocupaba la eternidad.³⁴² Y se desparadojiza en la medida en que se distingue entre pasado-presente o futuro-presente y los presentes pasados o futuros, es decir, la conceptualización del tiempo se modaliza por partida doble. Precisamente esto es lo que logra —en planos más concretos de investigación— la historización de la conciencia histórica.

Finalmente, en la dimensión social la cuestión es cómo puede representarse a la sociedad como unidad en vista de la diferencia de la forma ego/alter. El observador de primer orden ve las diferencias de los seres humanos y sus destinos, y exige justicia. En el nivel de segundo orden se puede observar y describir qué y cómo la sociedad misma regula las posiciones que ella atribuye a las personas y la manera en la cual lo justifica. En vista de esto hablaremos de principios de inclusión.³⁴³

La sociedad antigua regula la inclusión atribuyendo puestos fijos a las familias o a las corporaciones; por tanto, sólo indirectamente a las personas. En el paso a la diferenciación funcional, esta solución simple debe abandonarse porque las personas no pueden repartirse en los sistemas funcionales. En lugar de esto, se buscan (y se encuentran) nuevos principios de inclusión que toman los nombres de libertad e igualdad y la forma de derechos de

³⁴² En todo caso, esto apenas ha sido investigado en la literatura acerca del tiempo. Véase Ingrid Oesterle, “Der ‘Führungswechsel der Zeithorizonte’ in der deutschen Literatur”, en Dirk Grathoff (ed.), *Studien zur Ästhetik und Literaturgeschichte der Kunstperiode*, Frankfurt, 1985, pp. 11-75. Véase también Armin Nassehi, *Zeit und Gesellschaft: Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen, 1993, sobre todo pp. 233ss.

³⁴³ Cf. también supra cap. 4, III.

ciudadanía o aun de derechos humanos. Libertad significa que la ordenación de las personas (ya no de las familias) en la sociedad no se determina socio-estructuralmente, sino se sustenta en una combinación de autoselección y heteroselección. Igualdad significa que no se reconocen otros principios de inclusión que no sean los establecidos por el sistema funcional mismo. Dicho de otro modo: únicamente los sistemas funcionales tienen el derecho de producir desigualdades debido a motivos internos (para ellos racionales, por tanto) de los sistemas. Todas las ventajas deben presentarse al sistema funcional desde el punto de vista de la igualdad, es decir, deben presentarse sin estructura —por ejemplo: la igualdad de todos ante el derecho con excepción de las diferencias establecidas por el sistema mismo del derecho. La función latente de estos derechos humanos no se halla, entonces, precisamente en honrar y ratificar ventajas que están dadas con la “naturaleza del ser humano”. Se encuentra, más bien, en que en la sociedad moderna no se puede predecir por principio en qué contextos sociales quién tiene que decir algo o aportar de alguna manera. Radica en mantener abierto el futuro contra toda determinación anticipada que pudiera provenir de alguna división o clasificación de los seres humanos (por ejemplo, de mayor o menor) y, ante todo, de las clasificaciones políticas.

Se ve de inmediato que los principios de inclusión, libertad e igualdad, no traicionan su forma específica. Se puede distinguir rápidamente entre libertad y falta de libertad y también distinguir al vuelo entre igualdad y desigualdad. Aunque la sociedad —en este plano de abstracción— realiza siempre los dos lados de la distinción simultáneamente. En lo concreto se debe entonces aclarar ante qué clase de falta de libertad se reclama libertad, y contra qué clase de desigualdad se pretende la igualdad. Los principios de inclusión (en particular los de la Revolución francesa) fueron proclamados como una especie de cheque en blanco abierto al futuro. Así por consiguiente no se han dejado realizar; en esta forma, un problema irresoluble sólo fue diferido del presente al futuro. La concretización debió entonces efectuarse a través de ideas que recibieron —para esta función— el nombre de ideologías. Pero —dado que los principios no pueden determinar los pasos de la concretización— existe más de una posibilidad de ideologizarlos.

Junto a la temporalización, el programa del diccionario de conceptos históricos fundamentales (*Geschichtliche Grundbegriffe*) menciona lo “ideologizable” de muchas expresiones como una de las características de aquel cambio semántico en el cual la sociedad moderna se descubre a sí misma.³⁴⁴

³⁴⁴ Cf. la introducción de Reinhart Koselleck en *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 1, Stuttgart, 1972. pp. XIII-XXVII (XVIIIs.).

Con eso se hace también referencia a la dimensión social puesto que los respectivos otros son los que piensan ideológicamente. Los presupuestos para ello están en la ya aludida renuncia a las ventajas naturales y su disolución mediante una semántica con capacidad de autorreferencia. Las circunstancias eran conocidas desde mucho antes de la invención del concepto de ideología: “As no party, in the present age, can well support itself without a philosophical or speculative system of principles, annexed to its political or practical one; we accordingly find, that each of the factions, into which this nation is divided, has reared up a fabric of the former kind, in order to protect and cover that scheme of actions, which it pursues” —escribe Hume en 1748.³⁴⁵ Las ideas y los principios difieren de acuerdo a como se practican socialmente; y el concepto de ideología en el sentido de Marx agrega únicamente a esto la conciencia de que aun estas diferencias pueden explicarse a partir del orden social.

La distinción entre diversas ideologías —entendida en un sentido carente de toda exigencia— puede utilizarse para explicar el hecho de que la Revolución francesa perfila una opción: a favor o en contra. Consecuentemente, en las primeras décadas del siglo XIX se bosquejan movimientos constitucionales y restauradores. Después —en referencia a las consecuencias de la industrialización— se articula la controversia entre liberalismo y socialismo. El concepto de ideología ofrece una forma para estas distinciones. Los participantes (es decir, los observadores de las condiciones) reaccionan de manera controvertida a los problemas estructurales de la sociedad moderna. Como observador de estos observadores se ve que así se efectúan diversas estrategias para solucionar la cuestión de la unidad —la cual puede únicamente aprehenderse como paradoja. La sociedad puede definirse paradójicamente: ella no es (todavía) lo que es; y, sin embargo, es ya lo que todavía no es. La sociedad se encuentra en camino del progreso al cual hay que brindarle apoyo mediante liberalización; o reúne ya las fuerzas para la Revolución, al caer cada vez más profundamente en la crisis que la hará necesaria. El presente del futuro sirve como lugar todavía indeterminado para el cumplimiento de la promesa de racionalidad.³⁴⁶ Entonces se buscan ideas para realizarlas y uno se comporta

³⁴⁵ David Hume, *Of the Original Contract*, citado según *Essays: Moral, Political, and Literary. The Philosophical Works*, tomo III, Londres, 1882, reimpresión de Aalen, 1964, pp. 443-460 (443).

³⁴⁶ Carlo Mongardini lo llama “reconducción mágica del creciente resquebrajamiento social en la homogénea unidad de nuestro modelo de racionalidad” —cf. “Dimensionen der Zeit in der Soziologie”, en Friedrich Fürstenberg e Ingo Mörth (eds.), *Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft*, Linz, 1986, pp. 37-58 (51).

como *progresista*. Tanto la planeación como la utopía forman determinaciones contrapuestas que posibilitan refugiarse en un futuro todavía indeterminado, y la “democratización” promete que la unión podrá darse en cuanto haya tiempo para ello. O la paradoja se soluciona en la dirección contraria. Se la define primero como tautología (es decir, como distinción que afirma no ser distinción) para después llegar a la constatación de que la sociedad es lo que es. No puede hacerse nada, pero pueden evitarse las desgracias y prevenirse las desviaciones. Entonces uno se vuelve *conservador*.

En el programa de problemas de los conservadores se puede perfectamente leer que la historización del tiempo de la sociedad si bien hace posible su posición al mismo tiempo la perjudica. El futuro —como momento de una distinción— tiene únicamente sentido si es diferente al pasado. Pero los conservadores no pueden querer esto. Para ellos, lo mejor sería que todo permaneciera tal como es y que ni siquiera fuera necesario exigirlo. Los progresistas, por el contrario, pueden considerarse favorecidos por el tiempo. Aunque —por otra parte— únicamente los conservadores tienen la oportunidad de una cultura más elevada de reflexión puesto que sólo a ellos se les plantea el problema de en qué medida la sociedad sigue siendo la misma a pesar de los cambios. Debido a esto oscilan entre la polémica concreta y la reflexión.³⁴⁷ Para los progresistas es suficiente una idea —con base en la cual escogen una teoría sólo para explicarse por qué no se ha realizado esta idea hasta el día de hoy.

Estas posiciones presentan diferentes afinidades con otros complejos de ideas. Sólo el conservador —por ejemplo— puede pensar “orgánicamente” o permitirse ser escéptico respecto al ser humano. Pero, ante todo, este estilo de oposición es adecuado para ver al tiempo desde diferentes perspectivas. O el futuro se deriva del presente y entonces es necesario suavizar el contraste entre pasado y futuro —sin que por ello el pasado pueda asumir un autovalor y simplemente continuar. O se debe agudizar el contraste y encargarse de eliminar el futuro —cosa que se extiende al presente como defecto de una historia obsoleta y especialmente en la desigualdad.

La referencia secreta a la paradoja y la referencia abierta a la historia le confieren a esta forma de construcción de ideologías un éxito que permite ahorrarse la pregunta por la unidad de este asunto controvertido. Según el

³⁴⁷ Hoy, estas condiciones han dado un vuelco de modo muy característico. Los progresistas se han convertido, a su vez, en conservadores de las ideas y ellos mismos oscilan ahora —ya que no disponen de ninguna teoría de la sociedad— entre reflexión y polémica. El así llamado “neoconservadurismo” es invención de ellos, y no autodefinición de algún otro grupo.

punto de vista que se asuma y el compromiso (*Engagement*) político que se utilice se considerará de modo diferente. La descripción de las formas existentes refuerza tan sólo la impresión de que se trata de “visiones de mundo” (*Weltanschauungen*) sobre las cuales no puede discutirse. Al mismo tiempo, inicia su carrera el concepto de valor, que no hace otra cosa que confirmar todo esto. No proporciona instrucciones, pero toma en cuenta la necesidad de saber que existe todavía un nivel de validez inviolable y que está más allá de todas las contingencias de opinión. Una vez más nos topamos con una distinción cuya unidad no puede tematizarse: la distinción entre “ser” y “validez”.

Si se quiere saber con más precisión cómo se ha decidido con esto la dimensión social de la descripción de la sociedad, es posible notar fácilmente que en forma análoga a la agudización de la distinción pasado/futuro de la dimensión temporal, también se agudiza la distinción que define la dimensión social, a saber, la distinción de ego y alter. Referencias más claras las confiere el concepto mismo de ideología. Si inicialmente el concepto tan sólo designaba a la ciencia de la dirección del comportamiento empírico por las ideas³⁴⁸ (por tanto a aquello que nosotros llamamos semántica), con Marx el concepto adquiere nuevo significado. Se aprehendería de manera muy reducida el concepto si se considerara únicamente su componente polémico y peyorativo. La atribución del nombre (ideología) no constituye en principio una ofensa, aunque el propio Marx frecuentemente se sale de tono. Decisivo es el cambio de sitio del problema-de-la-orientación-societal a un nivel de segundo orden y la renuncia a una realidad consensuada. Un observador observa a otro observador en vista de aquello que éste no puede ver. En otras palabras, las ideologías son textos que contienen algo que ellos no contienen, es decir, información sobre el autor y el usuario y que en la interpretación habitual significa: información sobre los intereses de éstos.³⁴⁹ Se trata —para usar otras formulaciones— del punto ciego, del problema de la latencia. Los capitalistas —según Marx— se

³⁴⁸ Así el inventor del concepto, Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, 5 vols., París, 1801-1815. Aquí las ideas se entienden como representaciones que se forman a través de los sentidos.

³⁴⁹ Desde que se hizo este descubrimiento se discute (al parecer, sin que exista salida) cómo sería posible probar “científicamente” esta referencia de los intereses, dado que no se vislumbra ninguna perspectiva de poder obtener sobre el argumento un acuerdo general que también incluya los interesados que se observan. Para una extensión de este problema a la misma ciencia, cf. Barry Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge*, Londres, 1977, en particular pp. 27ss. Parece que por motivos que pertenecen a la teoría del conocimiento el concepto de ideología obliga a tomar partido.

ocupan de su propia ruina porque no pueden saberlo con exactitud ni tampoco corregirlo.³⁵⁰

Con antecesores en la novela de los siglos XVIII y XIX y luego en la literatura que más tarde se designará como “contra-Ilustración”,³⁵¹ además de las versiones ulteriores a Marx, por ejemplo la del psicoanálisis de Freud o la de la sociología de las estructuras y funciones latentes, desde el siglo XIX se difunde una nueva formulación radical del problema de la dimensión social: precisamente la fijación del interés social en observar el no poder observar. En tanto se entienden como observadores únicamente a los sistemas psíquicos, la observación podrá ser una especie de pasatiempo inocuo o en todo caso un *hobby* privado utilizable para fines terapéuticos. Pero, ¿qué sucede cuando se comunica de esa manera?

Todas estas formas complejas de una semántica de transición pueden reducirse a una pregunta: ¿quién es el observador? No es posible responder a esta pregunta y, por tanto, tampoco puede interponerse. La usual caracterización del observador como “sujeto”, a lo sumo permite designar el problema de la dimensión social como el problema de la “intersubjetividad”. Con eso a lo más que se llega es a tener a la mano un concepto estrictamente paradójico, pero no más. Ya que el “ínter” —si el sujeto es en verdad un sujeto— no puede servir de base ni no servir de base al sujeto. La novela, la novela de amor (aunque también la novela de Hegel del amor entre la historia mundial y la filosofía) localiza al observador al final de la historia y entonces él puede ver lo que hasta ahora no ha podido ver. Esto exige mantener al narrador (y consecuentemente a Hegel mismo),³⁵² el cual siempre ya sabe todo fuera de la historia. Aunque ni siquiera eso basta para contestar a la pregunta por el observador. Y con mayor razón fracasan los informes actualmente de moda: el pluralismo de los juegos lingüísticos de Wittgenstein, la tesis del relativismo

³⁵⁰ Aquí puede preguntarse cómo Marx se había valorado a sí mismo como publicista a la luz de la teoría construida por él mismo. ¿Pueden al menos —los capitalistas que leen a Marx— aprender que no pueden ver lo que no pueden ver? Y, ¿qué se derivaría de la urdimbre recursiva del ver del no ver? Parece ser que Marx mismo (al igual que Hegel) no se encontraba en la situación de considerar la propia teoría en la teoría misma —a no ser que como prueba científica de la perspectiva revolucionaria y como esclarecimiento de las condiciones necesarias para realizar la revolución prevista.

³⁵¹ Véase el análisis (olvidado actualmente) de los filósofos de los salones de la Ilustración realizado por Simon-Nicolas-Henri Linguet, *Le Fanatisme des philosophes*, Londres-Abbeville, 1764; y después, naturalmente, las valoraciones de los “conservadores” sobre la Revolución francesa, por ejemplo: Ernst Brandes, *Über einige bisherige Folgen der französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland*, Hannover, 1792.

³⁵² Véase para esto Dietrich Schwanitz, *Systemtheorie und Literatur; Ein neues Paradigma*, Opladen, 1990, pp. 181ss.

cultural o la pluralidad de discursos del así llamado ‘posmodernismo’. Además no tiene mucho sentido ocuparse de las controversias entre estas distintas posiciones, porque esto únicamente lleva a la reconstrucción recíproca de las respectivas insuficiencias.

Nuestros análisis sugieren el supuesto de que la sociedad moderna, con esta técnica de observar el no-poder-observar, confirma la paradoja del observador como el tercero excluido incluido. Esto, sin embargo, obliga al observar-del-observar a aplicarse a sí mismo una conclusión autológica y a aceptar la paradoja como argumento conclusivo: el observador es lo no observable. Esto, no obstante, no lleva a la desesperación. En el sistema auto-poético no hay conclusión ni comienzo ni fin. Todo final es comienzo. Así la paradoja se disuelve en el tiempo. El sistema entonces transforma en operación aquello que como objeto no puede observarse. Y cuando esto sucede —cuando dichas operaciones de observación se aplican una y otra vez a sus resultados— podría ser que eso como desenlace lleve a “valores propios” estables, es decir, a una semántica que los sostiene y que por eso se le otorga preferencia.

XVIII. MODERNIZACIÓN

Pertenece a las peculiaridades de la autodescripción de la sociedad moderna el hecho de que también ella todavía necesita “modernización”. Así como se intenta sugerir a los individuos que no sólo son reales sino que además necesitan autorrealizarse, del mismo modo la teoría de la sociedad moderna parece partir de la idea de que la sociedad moderna todavía no es moderna y que —por decirlo así— debe esforzarse a sí misma para llegar finalmente a ser moderna. Evidentemente es fácil resolver este enigma diferenciando varios conceptos de modernidad. Pero entonces permanece la pregunta de cuál sería la razón para que se haya puesto esta extraña figura de la modernización como algo que precisamente hace falta a la sociedad moderna; obviamente no sería posible tener la idea de exigirle “modernización” al imperio romano de la antigüedad y lamentar su fracaso.

En el tratamiento lingüístico, más bien se observa una peculiar reserva: el diccionario histórico de la filosofía (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*) habla de ‘moderno’, ‘la modernidad’, ‘modernismo’ (vol. 6, 1984); el diccionario de conceptos básicos históricos (*Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe*) habla de ‘moderno: ‘modernidad’, ‘la modernidad’ (vol. 4, 1978). Falta la voz ‘modernización’. Por otro lado, desde la mitad del siglo XIX existen perspectivas evolutivas y orientaciones por resultados —unas al

lado de las otras. Las entidades surgen por evolución aunque necesitan formarse. Entonces hay suficientes móviles para disolver el concepto de modernidad fijándolo en algo que todavía no se ha logrado.

La Revolución francesa marcó el fin de la sociedad nobiliaria, derogó las estructuras jurídicas respectivas y arrasó con la autocompresión (debilitada hacía buen rato) de un orden social jerárquico. Sin embargo, no tuvo un concepto alternativo de sociedad moderna. Sus ideas de Constitución se limitaron al sistema político y en lo restante sólo se localizaba la liberación de los individuos para conducir su propia vida —idea que rápidamente pudo comprenderse en el sentido de “enrichessez vous”. El vacío semántico pudo interpretarse históricamente como señalamiento del futuro. La sociedad moderna ‘todavía no’ es moderna. Para orientaciones concretas uno puede guiarse por la distinción entre regiones desarrolladas y subdesarrolladas del globo terráqueo. Y eso lo completan las fórmulas vacías de libertad, igualdad, solidaridad, supresión de las diferencias de clases, dominio de la opinión pública, etcétera —sin necesidad de tomar el rodeo sobre un modelo-de-sociedad teórica y empíricamente fundado. Una construcción filosófica paralela —para la cual se puede acudir a nombres como Husserl o Habermas— parte del supuesto de que en el principio de razón-autocrítica de los individuos se oculta un potencial de racionalidad inimaginado y todavía no descubierto, que pudiera dejar muy atrás los logros de la civilización técnico científica y de sus realizaciones económicas —“capitalistas”.

No obstante, con este tipo de formulaciones del “todavía no” el problema sociológico —es decir, el problema de cómo puede llevarse a cabo una modernización de la sociedad moderna— más bien se encubre. Respecto a esto, al final del siglo XX vemos en retrospectiva dos series de experimentos diferentes, ambos dudosos en sus premisas: el experimento socialista de la Unión Soviética y el experimento de la Modernización de los países en desarrollo. Mientras se arrancaba de la “Guerra fría”, cada uno de estos intentos podía explicar los fracasos del otro y no era necesario ir más allá hacia la pregunta de una modernización de la sociedad ya moderna. A finales del siglo XX nos encontramos en una situación diferente.

En ambas series de experimentos sobresale, antes que nada, un concepto regionalmente limitado que ignora o, por lo menos, subestima el hecho de que la sociedad moderna está establecida como sociedad mundial.³⁵³ Uno de esos

³⁵³ El XXV Congreso Alemán de Sociología que pensaba tratar este tema ya se había cerrado el camino al formularlo. Su tema era “La modernización de las sociedades modernas” (énfasis de N.L.). Véanse los acuerdos publicados por Wolfgang Zapf bajo el título: *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt, 1991.

conceptos estaba semánticamente atado, de manera estrecha, al término (revolución). Acontecimientos políticos como los de París en 1789 o los de San Petersburgo en 1917 se describen como sucesos revolucionarios y, con ello, se disponen dentro de un programa de modernización. El rumbo de la generalización va del acontecimiento de sublevación violenta (tal como siempre había sido) hacia un programa de pretensión universal que debe proseguirse en cada caso con obstáculos regionales. En especial el Marxismo —si bien concibe una revolución mundial— únicamente puede realizar la revolución como empresa específicamente política, es decir, únicamente en Estados regionales. Además, conceptos como los de (sociedad sin clases), (justicia distributiva social) o (emancipación) eran y permanecen siendo conceptos históricos sujetos a una especie de retraso de la parusía y con ello pierden credibilidad. La proyección de esas metas fue únicamente trazable a través de una organización central con crecientes discrepancias entre idea y realidad. Finalmente, la sociedad mundial —en la cual todo esto debía acontecer dentro de fronteras territoriales— era y sigue siendo un sistema funcionalmente diferenciado, cuyo rendimiento propio se debe a la autonomía de los sistemas funcionalmente diferenciados sin poder combinarse con ningún tipo de regulación central. Cosa que es cierta sobre todo para el caso del sistema crediticio de la economía internacional de las finanzas que puede garantizar cierta movilidad al escoger los momentos temporales de inversión y de consumo —a lo cual difícilmente pueden renunciar los desarrollos regionales forzados. Aunque, naturalmente, todo eso también es cierto para la política internacional, para la investigación científica y —no por último— para todo aquello que interesa a los intelectuales. La insistencia en autonomías regionales controladas desde la organización simplemente no es compatible con ello. El intento de introducir este tipo de modernización en la sociedad moderna tuvo que pagarse con estancamiento, con el derroche de los últimos recursos de poder, con una aceptación cada vez más reducida y finalmente con el derrumbe de este “sistema”.³⁵⁴ Que en los círculos occidentales haya habido una retirada hacia los “discursos” orientados por el consenso (renunciando a la revolución) no puede, desde un punto de vista sociológico, valorarse como alternativa política de la sociedad.

No obstante, aun fuera de los círculos de la doctrina marxista, la cual partía de conflictos de clase que se agudizaban, es válido que cuando se describe de por sí a la sociedad como sistema estratificado, es decir, como sistema de repartición desigual, la modernización sólo puede concebirse como

³⁵⁴ Más elaborado en Nicolas Hayoz, *L'été soviétique: Aspects sociologiques de l'effondrement programmé de l'URSS*, Ginebra, 1997.

disminución de estas desigualdades; pues éstas no tienen ninguna función en la sociedad moderna y no son otra cosa que escándalo. Ahora modernización de la modernidad quiere decir: reducción de las diferencias de clase sobre todo a través del bienestar creciente mediante el logro de excedentes económicos que pueden aprovecharse en favor de los desfavorecidos. El señorío de la diferenciación funcional queda fuera de foco.

Algo muy distinto sucede con el concepto de modernización de la política del desarrollo, que —por lo menos implícitamente— seguía los modelos directrices de sistemas funcionales singulares y ya no los ideales abstractos de la Revolución francesa. Aquí el punto estimulante inicial no estaba en la ideas sino en situaciones, es decir, en el estado de desarrollo sumamente diverso de las distintas regiones de la sociedad mundial. Estos hechos se describían como atraso o como demanda de ponerse al día —cosa fácil de hacer plausible. Los países desarrollados, sobre todo industrialmente, se veían por consiguiente como ejemplos dignos de imitarse por los menos desarrollados.³⁵⁵ La comparación alentaba una política orientada nacionalmente, aun ahí donde no estaban dadas las bases étnicas ni culturales para ello. Esto también tenía como fundamento, al menos implícitamente, un punto de partida en la sociedad mundial, porque ¿de qué otra manera se hubieran advertido las diferencias y se habrían convertido en problema? Por otra parte, el concepto de modernización no se refería a la sociedad mundial misma, sino a regiones atrasadas; prácticamente a países en desarrollo, cuyos “Estados” debían ejecutar la política del desarrollo y modernizarse en dirección —a la vez— del Estado-de-derecho y de la democracia —suponiendo que ambas cosas eran posibles simultáneamente. La pregunta de cómo se tendría que pensar y efectuar la modernización de la sociedad moderna se repartía en unidades regionales. Con esta fragmentación en unidades más pequeñas y limitadas hasta arribar a proyectos meramente locales (por ejemplo, la instalación de un sistema de riego para un cultivo de arroz hasta ahora no usual), se llegaba a un formato que parecía ofrecer la oportunidad de soluciones prácticas.

No obstante, junto a esta articulación regional y hasta local del problema, había también confianza en estructuras diversas señaladas mundialmente por los sistemas funcionales específicos como lo moderno. Esto era válido, por ejemplo, para la así llamada economía de mercado, que dejaba al cálculo de las compañías particulares el juicio sobre la racionalidad de las inversiones económicas e incluso sobre el recurrir al crédito. Era válida para la idea de que un sistema político moderno debía consistir de Estados “de-

³⁵⁵ Véase por ejemplo Daniel Lerner, “Modernization I: Social Aspects”, en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, tomo X, Nueva York, 1968, pp. 387-395.

mocráticos” capaces de organizar el cambio del poder en la cúpula política a través de la forma de elecciones “libres” (sin compra de votos, etc.). Correspondientemente, la libertad activa y pasiva de opinión, la libertad de prensa, etcétera, se tomaban como condición formal jurídica para la autonomía política, religiosa y demás del sistema de los medios de masas. La condición presupuesta para todo ello era un sistema jurídico orientado por la Constitución, que operara legalmente y no influenciado por la “corrupción”. Educación al estilo moderno era educación escolarizada conforme al sistema de clases anuales, cuya prestación consistía en regular el acceso a la universidad y, con ello, a la distribución de las posiciones valoradas en la sociedad. La investigación científica debía ser libre, es decir, no sujeta al control religioso o político, sino exclusivamente orientada por teorías y métodos autoformulados. Y, no por último, debía dejarse a la decisión individual si profesar una religión y escoger cuál de ellas; sólo de esta manera parecía lograrse que la religión fuera un asunto de convicción personal y no expresión de un adaptarse a costumbres transmitidas o de un conformismo políticamente impuesto.

En esto se suponía tácitamente que los dispositivos de modernización concebidos sectorialmente en los sistemas funcionales se habrían de presuponer y fomentar mutuamente. Aunque se discutía si de aquí habría que deducir “convergencia” de las modernizaciones o si permanecerían diferencias regionales condicionadas por la tradición —por ejemplo, con respecto a Japón o la Unión Soviética; esta discusión, sin embargo, únicamente se refería a regiones con diversas tradiciones y condiciones de modernización demográficas y ecológicas diferentes. No obstante, el problema decisivo reside en si la autonomía de los sistemas funcionales no podría llevarlos a imponerse cargas mutuas hasta el límite de la capacidad de adaptación estructural de los sistemas funcionales *a su propia diferenciación*. Si la ciencia ofrece oportunidades de liberar energía (bélica o industrial pacífica) disolviendo los núcleos atómicos, ¿qué consecuencias acarrea eso para el sistema político? O si la dinámica del sistema internacional financiero vuelve inútil la distinción entre política liberal y socialista, entonces ¿con cuáles distinciones deben organizarse las plataformas de los partidos y las campañas electorales si de antemano se sabe que las promesas no pueden distinguirse ni cumplirse? ¿Es posible todavía un control constitucional del desarrollo hacia el Estado de bienestar con los instrumentos clásicos de dogmática jurídica? Y si no, ¿cómo puede evitarse que la Suprema Corte de Justicia continuamente intervenga en la política de una manera que no puede legitimarse democráticamente? ¿Cómo puede la economía o las administraciones públicas financiadas por la economía, procurar puestos de trabajo que correspondan al nivel de adiestramiento

que prepara el sistema educativo? Y ¿cuáles son las consecuencias políticas cuando la creciente clase media académica ya no se conforma tan sólo con su formación sin que la vea reflejada en poder e ingreso? Disparidades de este tipo se harán notar de manera muy diversa en los respectivos países. No sólo se encuentran en los países en desarrollo sino también y todavía más en países con una larga experiencia de modernización tras de sí. Esto podría mostrarse tan sólo mediante estudios regionales. En todo caso pone en duda el concepto de modernización casi unilineal hasta ahora vigente.

¿No sería, pues, mejor abandonar el extraño concepto de modernización de la sociedad moderna? De cualquier forma, al hacerlo no significaría caer en la aceptación apática de las condiciones dadas. Aunque sí podría significar tomar más en serio que hasta ahora los problemas ya visibles de la sociedad moderna y, sobre todo, las discrepancias que se perfilan en la relación mutua entre los sistemas funcionales.

XIX. INFORMACIÓN Y RIESGO COMO FÓRMULAS DESCRIPTIVAS

Por razones comprensibles, las descripciones de la sociedad moderna optaron por las características espectaculares que podían emplearse en forma propagandista —aunque, precisamente por eso, sólo fueron capaces de aprehender fenómenos particulares. La complejidad del sistema total no puede hacerse accesible más que mediante reducciones deliberadas en el sistema. Hasta hace poco, la salida que normalmente se adoptaba era la de enfatizar características de uno de los sistemas funcionales y suponerlas como algo decisivo, dominante, determinante de la forma. Esto es válido principalmente para el caso de descripciones como la de capitalismo (economía monetaria), industria (producción orientada al mercado) o técnica basada en la ciencia. Corresponden también a este modelo los esfuerzos recurrentes de hacer hincapié una y otra vez en la política bajo la forma de Estado nacional.³⁵⁶ Últimamente, sin embargo, se agregan descripciones que ya no se acomodan a este limitarse a sistemas funcionales singulares, sino que en lugar de ello enfatizan aspectos de la comunicación y los aprovechan para el análisis de diferencias

³⁵⁶ Véase, aunque más bien como excepción en la sociología, Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Cambridge, Ingl., 1985. Habría también que mencionar aquí la inflación de conceptos políticos para un formato omniabarcador de la sociedad, por ejemplo el concepto de poder en los escritos tardíos de Foucault; o, menos conocido, el concepto de “constitution” de David Sciulli en “Foundations of Social Constitutionalism: Principles from the Concepts of Communicative Action and Procedural Legality”, en *British Journal of Sociology* 39 (1988), pp. 377-408.

históricas. Pienso en lemas como los de “sociedad de la información”³⁵⁷ o de “sociedad del riesgo”.³⁵⁸

Aun estas fórmulas —por la doble necesidad de reducir complejidad y de enfatizar lo históricamente nuevo— se dejan seducir al tomar como representativos algunos fenómenos particulares. En el caso de la “sociedad de la información” es la avalancha de informaciones causada por los nuevos medios de difusión y por el procesamiento de datos computarizados. Que nuestra sociedad sería una sociedad de la información se fundamenta, por lo general, de manera exclusivamente económica con el esquema producción/consumo. Se emplea cada vez más tiempo de trabajo en la producción de información y se invierte en su consumo cada vez más tiempo-de-trabajo y tiempo-libre.³⁵⁹ Con ello se acepta sin reparo un presupuesto dudoso: que la información es un bien económico que se puede producir, transferir y consumir. Sin embargo, si se parte del concepto de información, difícilmente se

³⁵⁷ Véase, con referencia casi exclusiva a la computadora, Philipp Sonntag (ed.), *Die Zukunft der Informationsgesellschaft*, Frankfurt, 1983; además, y especialmente bajo la perspectiva de los efectos de tal autodescripción, el ya citado *The Ideology of the Information Age* de J.D. Slack y Fred Fejes (eds.). Respecto a la problemática del objeto, véase también Karl Steinbuch, *Die informierte Gesellschaft: Geschichte und Zukunft der Nachrichtentechnik*, Reinbek, 1968; Simon Nora y Alain Minc, *Die Informatisierung der Gesellschaft*, Frankfurt, 1979; Lothar Späth, *Wende in die Zukunft: Die Bundesrepublik auf dem Weg in die Informationsgesellschaft*, Reinbek, 1985; David Lyon, “From ‘Post-Industrialism’ to ‘Information Society’: A New Social Transformation?”, en *Sociology* 20 (1986), pp. 577-588; así como *The Information Society: Issues and Illusions*, Cambridge, 1988; Ian Miles, Howard Rush, Kevin Turner y John Bessant, *Information Horizons: Social Implications of New Information Technologies*, Aldershot, 1988; Bruno Tietz, *Wege in die Informationsgesellschaft: Szenarien und Optionen für Wirtschaft und Gesellschaft*, Stuttgart, 1989. Anticipando el próximo párrafo, estas abundantes anotaciones de bibliografía (lejos de estar completas) son para ilustrar a la vez la influencia de los medios de masas. Estudios sobre fenómenos particulares como el procesamiento electrónico de datos y sus consecuencias producen efectos generadores de tópicos debido a la necesidad de escoger encabezamientos fuertes que sirvan de títulos a los libros; la consecuencia es que la literatura correspondiente que toma eso en serio, tratan dichos epígrafes como conceptos en los que se resumen características de la sociedad moderna.

³⁵⁸ Véase Ulrich Beck, *Die Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt, 1986, así como la discusión que resultó de esta publicación. Respecto a la pregunta de un cambio de época véase especialmente Ditmar Brock, “Die Risikogesellschaft und das Risiko soziologischer Zuspitzung”, en *Zeitschrift für Soziologie* 20 (1991), pp. 12-24. Por una interpretación orientada más fuertemente a lo “cultural” abogan Jeffrey C. Alexander y Philip Smith, “Social Science and Salvation: Risk Society as Mythical Discourse”, en *Zeitschrift für Soziologie* 25 (1996), pp. 251-262.

³⁵⁹ Véase Marc Uri Porat, *The Information Economy*, tesis doctoral, Standford, 1976, un texto con bastante influencia sobre el uso terminológico posterior.

puede sostener la estabilidad allí presupuesta. La información es un producto que se desintegra. En cuanto se actualiza, se desvanece. La sociedad de la información sería, por tanto, una sociedad que —por razones incomprensibles— juzga necesario sorprenderse a sí misma permanentemente.³⁶⁰ Cier- to que es notable el aumento espectacular en la producción de información, aunque su grado de aprovechamiento sigue siendo pequeño. La mayoría de las informaciones, por lo tanto, no lo son o, en el mejor de los casos, son informaciones potenciales —en consecuencia, no puede comprobarse de manera económica global la elevación de la producción mediante más y más información. Por el contrario, los costes sobrecargan aquello que se elabora con técnica de producción mejorada.³⁶¹ Aparentemente se trata de una euforia incapaz de fundamentarse racionalmente. Para el lema “socie- dad de riesgo” lo cierto es lo contrario; aquí entran, en primera fila, riesgos novedosos —tecnológicamente condicionados— y los temores respectivos. Las consignas “información” y “riesgo” evidencian, sin embargo, algo más que eso. No se refieren a sistemas funcionales particulares (a pesar de todo énfasis en los desarrollos tecnológicos), sino que son compatibles con una descripción de la sociedad que hace hincapié en la diferenciación funcional como forma —sin quedar obligada por ello.

Es posible ampliar la descripción de la sociedad como sociedad de la información o del riesgo, refiriéndose a los momentos que dan ocasión a ello. En el caso de la sociedad de la información, ya no se trataría, entonces, únicamente de los efectos de las computadoras, sino, más en general, de la pregunta acerca de si el componente de información de la comunicación ha cobrado mayor importancia que el componente del darla-a-conocer. Lo cual, de ser así, significaría por lo menos dos cosas: que el componente de persua- sión del dar-a-conocer y con ello el depender del *status* y de los estratos so- ciales se hace menos importante; y que la novedad, la actualidad, el “just in time” de la información de la comunicación se vuelve más decisiva y con ello las garantías de larga duración pierden importancia. Esto podría traer consecuencias considerables para la dimensión social y para la dimensión temporal del sentido —dimensiones que se co-experimentan y se co-realizan en toda comunicación. En el caso de la sociedad del riesgo, no se trataría sólo de la dependencia de la sociedad moderna respecto a la tecnología, sino

³⁶⁰ Para eso Niklas Luhmann, *Entscheidungen in der “Informationsgesellschaft”*, manuscrito, 1996.

³⁶¹ Para eso véase Jean Voge, “The Information Economy and the Restructuring of Human Organization”, en Ilya Prigogine y Michèle Sanglier (eds.), *Laws of Nature and Human Conduct*, Bruselas, 1987, pp. 237-244.

más en general, del supuesto de que el futuro depende en todos los aspectos esenciales de decisiones que pueden tomarse actualmente, de modo que siempre se decide ahora sobre los presentes futuros, aunque el futuro no puede conocerse.³⁶² Tal vez eso aumente, por ejemplo, la tendencia a politizar todas las cuestiones del riesgo —una especie de política de protección en vez de una pura política distributiva.

No obstante, no se sabe todavía qué tan lejos pueda llegarse con este tipo de ampliaciones. Ambas fórmulas aprovechan ciertas faltas de nitidez en los conceptos utilizados y, sobre todo, la falta de distinciones claras. El concepto de información, por ejemplo, se utiliza en el doble sentido de selección sorprendente y de partícula transferible, transportable, manejable —a pesar de que uno de los sentidos excluye al otro.³⁶³ Las ganancias de determinación, que se pueden alcanzar mediante la información, van siempre unidas a las sorpresas y presentan lo determinado como contingente, como también posible de otro modo. Además, una información sólo puede sorprender una sola vez. Al ser conocida, si bien mantiene su sentido, pierde su carácter de información. Si se ha de comunicar informaciones, éstas deben comunicarse de manera continuamente nueva; y si esto se sabe, se sabe también que no es posible conocer el futuro. La información es, entonces, algo sumamente ambivalente. Contiene —por decirlo así— su propio concepto contrario. Reproduce al saber y al no saber, y eso invariablemente, de momento a momento. Como información ofrece posibilidades de enlace aunque con ello renueva siempre el otro lado en el “unmarked space” de su forma: el saber de trasfondo de que también existen otras posibilidades. El concepto de información, entonces, no excluye nada y, por eso, puede pretender relevancia universal. Dirige, en un espacio de selecciones en principio contingentes, la búsqueda de enlaces —sin disponer de aquella red de seguridad religiosa que sociedades más antiguas tenían disponible para ello.³⁶⁴

³⁶² Véase por ejemplo Wolfgang Bonss, *Vom Risiko: Unsicherheit und Ungewissheit in der Moderne*, Hamburgo, 1995.

³⁶³ Así sobre todo desde Fritz Machlup, *Production and Distribution of Knowledge in the United States*, Princeton, 1962; quien, sin embargo, todavía supo distinguir estas dos construcciones conceptuales.

³⁶⁴ También se encuentran ambivalencias parecidas en sociedades más antiguas que procuraban información por medio de técnicas adivinatorias, o sea, en la vieja China o en Mesopotamia. Estas “sociedades de información” sabían adivinar los lineamientos en superficies (en huesos o caparazones de tortugas, en el vuelo de pájaros o en las vísceras de animales de sacrificio) como señales de algo oculto. Toda adivinación siempre reproducía, con la interpretación de las señales, también el presupuesto religioso de un sentido oculto. Y aun en aquel entonces —tal como hoy día— no importaba la verdad de la información ya que la información es requerida rápidamente para derivar el sentido.

Riesgo es también, en cierta medida, todo aquello que puede salir mal. Como concepto opuesto se piensa en “seguridad”, aunque a la vez se reconoce que no hay seguridad en un sentido estricto libre de riesgos. Entonces el concepto de riesgo es también —en el sentido ordinario— un concepto universal que no excluye nada, sino que se marca tan sólo a sí mismo en el contexto de su propia forma. Lo históricamente nuevo no puede captarse con estos conceptos propiamente. Al menos, no se encuentra en los logros que comúnmente se sugieren como su fundamento: medios de comunicación de masas, computadora, técnica industrial. Lo único novedoso es que se utilizan como conceptos formalmente ambivalentes para describir a la sociedad moderna. Además, es notable que las caracterizaciones de “sociedad de la información” y de “sociedad del riesgo” están construidas autológicamente. Estos conceptos permiten, por lo menos, la pregunta de si con el lema ‘sociedad de la información’ no se está a su vez dando una información sobre la sociedad, y si no es a su vez riesgoso hablar de ‘sociedad del riesgo’ y despertar así aversiones al riesgo riesgosas.

Si se observa la forma de estos conceptos y, entonces, también el “otro lado” que traen consigo sin señalarlo, se esclarece la profundidad a la vez que el límite de estas fórmulas de autodescripción. La información entonces se convierte en un acontecimiento de distinción específico de un sistema que es inobservable desde fuera. La sociedad de la información se singulariza por su desinformación estructural y crónica. Todo sistema se las arregla produciendo sus propias informaciones y prosigue su propia *autopoiesis* reaccionando a los acoplamientos estructurales y reestructurándose conforme a sus irritaciones sin ser accesible como unidad desde dentro o desde fuera —a no ser en el modo específico de la observación, dependiente de distinciones en cada caso específicas, que a su vez producen información, aunque sólo para el sistema que la utiliza operativamente. Riesgo sería un lema para la autodescripción de un sistema que con sus decisiones limita el ámbito posible de variación del futuro sin ser capaz de determinar su propio futuro. Todo presente-futuro será resultado de la evolución. O para formularlo de manera paradójica: sobre el futuro no decide la decisión sino la evolución. Pero si se quiere representar esto en la situación de decisión que se ha producido una vez perdida la confianza en las capacidades de obrar y de reconocer errores, entonces riesgo es la descripción adecuada de ello.

En todo caso, estos lemas sugieren una transición de lo particular a lo general y, con ello, una transición desde descripciones que temporalmente causan furor en la opinión pública y que luego se calman, hacia análisis orientados teóricamente que sólo deben satisfacer las exigencias de la ciencia. Con ello, el punto de vista del observador se desplaza hacia un nivel de segundo

orden —si no es que hacia uno de tercero. La actitud de “así es” se reemplaza por un juego conceptual que busca sostén en sí mismo. Decisiones sobre una determinación más exacta de los conceptos de “información” y “riesgo”, principalmente decisiones sobre el otro lado de su forma —es decir, de lo que excluyen y con ello lo incluyen— adquieren un alcance considerable para la autodescripción de la sociedad.³⁶⁵ Con ello, la autodescripción misma se convierte en tema de la autodescripción, y la sociedad puede describirse como sistema que se describe a sí mismo —concediendo que pudiera haber varias autodescripciones igualmente plausibles. La lógica del observar y describir debe reajustarse entonces de estructuras monocontexturales a estructuras poli-contexturales. Ya no puede utilizarse una sola distinción, la cual resalta algo para minimizar, en cambio, lo otro. Tampoco puede conformarse ya más con controversias cerradas monocontextualmente, por ejemplo, la de capitalismo y socialismo. El tercero excluido en cada distinción utilizada (el mundo, la unidad de la sociedad, el observador mismo) se vuelve objeto posible de otra distinción, la cual expone su propio *tertium non datur* generalizado a que otros observadores lo aprehendan. Ninguna de las distinciones escogidas puede exigir validez última o reclamar la función de poder juzgar a las demás. Cada una opera ciegamente con respecto a sí misma. Al mismo tiempo no hay nada que escape en principio al distinguir y al señalar, nada que por razones de su “esencia” debiera quedar en secreto. Todo se convierte en historia —¡ni hablar de ‘poshistoria’! Y todo lo que se diga acerca de ello, sólo puede ser dicho bajo la condición de que también se lo pueda aplicar a sí mismo.

En esta situación —sin comienzo ni fin—, las posibles candidaturas para las formas de sentido de la autodescripción, ya no pueden enumerarse y restringirse de antemano, porque eso sería tan sólo una autodescripción entre muchas. Queda la tarea de explicar los medios teóricos lo más claramente posible y, con ello, exponerlos a la observación. Los medios de la teoría son, ante todo, conceptos. Los conceptos son distinciones. Las distinciones son indicaciones para cruzar la frontera. Como formas, están clausurados y son a su vez distinguibles. “Distinction is perfect continence”, dice Spencer Brown.³⁶⁶ Aunque justamente esta *continence* da la oportunidad de tratar con ella. La teoría (con sus formas y sus distinciones) expone sus puntos ciegos, es decir,

³⁶⁵ Véase como ejemplo la distinción de riesgo y racionalidad que pone a consideración Klaus Peter Japp, “Das Risiko der Rationalität für technisch-ökologische Systeme”, en Jost Halfmann y Klaus Peter Japp (eds.), *Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischen Risikoforschung*, Opladen, 1990, pp. 34-60. De acuerdo con ello la sociedad del riesgo sería una sociedad que ya no se basaría en la racionalidad. Habría encontrado un punto de vista superior: justo la actitud de afrontar los riesgos.

³⁶⁶ *Op. cit.*, p. 1.

lo que para ella es invisible y a lo cual debe lo que es capaz de ver y de mostrar. Exponer esto no tiene el sentido de volverse hacia razones en última instancia incontestables. Se trata tan sólo de mostrar lo que puede construirse con determinados medios y hasta dónde las sensibilidades se dejan desplegar (explicar), si se plantea de esta (y no de otra) manera. El sentido de tan ambiciosa empresa está en facilitar la crítica y en dificultarla. El reto es: háganlo de otra manera, pero cuando menos así de bien....

Cuanto más claramente se delinean los contornos de una empresa de esta naturaleza, la cual describe a la sociedad como sociedad que se describe a sí misma y con ello entra en su objeto, tanto más surgen preguntas —al menos para los sociólogos— que se refieren a las condiciones reales de posibilidad. O bien, para retomar la pregunta al final del último párrafo: ¿cómo se llega, en este observar observadores y describir descripciones, a “valores propios” en el sentido de atractores estables, que estimulan otras descripciones y que luego ya no pueden dejarse de lado? ¿Cuáles son los contextos operativos que —de ser éste el problema— pueden participar?

XX. LOS MEDIOS DE MASAS Y SU SELECCIÓN DE AUTODESCRIPCIONES

Al final del siglo XX no se puede decidir si tales ‘valores propios’, después de todo, se formarán —ni cuáles. El concepto mismo —por su propia concepción— no permite ningún pronóstico. Se observa una creciente discrepancia entre semántica y realidad. Por una parte, el comercio de desechos intelectuales que se dedica a reciclar ideas y que distingue sus artículos de consumo tan sólo por las marcas de fábrica “neo” y “post”.³⁶⁷ Por otra, la comunicación de la sociedad evidencia una intensa sensibilidad, de rápida

³⁶⁷ De esta manera se puede hablar, por ejemplo, de la “sociedad posindustrial”, aunque es del todo claro que en esta sociedad el modo de producción industrial no sólo continúa subsistiendo, sino que incluso es más indispensable que antes. Hablar de la sociedad de manera tan evidentemente poco seria permite sustraerse a la crítica, porque, al mismo tiempo, se dice que no se pretende decir lo que se dice; aunque no se dice qué se pretende decir cuando se dice que no se pretende decir lo que se dice. Se pudiera mencionar una infinidad de ejemplos: neomarxismo, posestructuralismo, neofuncionalismo, neoconservadurismo; o se pudieran recordar las definiciones que recurren a señalamientos objetivos: nuevos movimientos sociales, nuevo individualismo, nuevos medios. En todos los casos la estructura es la misma: se afirma una diferencia temporal y se prueba su validez en referencia a fenómenos individuales; esto permite continuar trabajando sin deber realizar un análisis global y consecuentemente permite poner el interés de lo que propiamente es nuevo —o de lo que se considera como tal— en el médium de la descripción de la sociedad, como sustituto de la esencia.

reacción, frente a problemas nuevos: por ejemplo, problemas de las consecuencias de la tecnología, de la ecología, del riesgo de decisiones, de la internacionalización de los mercados financieros y —derivando el peligro de la guerra— de la referencia de la política al Estado, el cual, siendo indispensable para la democracia, se ha visto en cierta medida rebasado. Sensibilidad lista a reaccionar, además, a los problemas que se derivan de las crecientes discrepancias entre países industrializados y países en vía de desarrollo o frente a los problemas derivados de la intransigencia de las pretensiones de los individuos —y muchas cosas más. Ante tantas dificultades —algunas, sobre todo, muy concretamente determinadas— es verdaderamente difícil ver si y cómo una teoría de la sociedad pudiera proporcionar una descripción adecuada —y ya no se diga de su capacidad de formular propuestas para la “solución de los problemas”.

Si se desea lograr la formulación de un juicio sobre las posibilidades de autodescripción de la sociedad moderna, es necesario tener presente, antes que nada, que dicha descripción ya no se transmite oralmente como enseñanza de sabiduría y ya no se articula como filosofía de pensamientos conclusivos, sino que sigue las leyes propias de los medios de masas. Cada mañana y cada tarde la red de noticias se tiende de manera inevitable sobre la tierra y determina lo que ha sucedido y lo que ha de tenerse por presente. Algunos acontecimientos ocurren por sí mismos ya que la sociedad es lo suficientemente turbulenta como para que siempre suceda algo. Otros se producen para los medios de masas. En esto, la exteriorización de un punto de vista puede ser tratada preponderantemente como acontecimiento, de esa manera los medios dejan entrar en sí mismos su material reflexivamente. Ahí son sobre todo los periódicos y la televisión los que generan los efectos. El puro hecho de que los medios de masas estén diferenciados produce un excedente de posibilidades de comunicación. Esto lleva de por sí a una selección muy aguda de lo que puede ser-dado-a-conocer y, por consiguiente, a una selección de aquello que periódicamente (o televisivamente) se divulga “bien”. Cada descripción de nuestra sociedad debe inevitablemente acoger también a estos medios (y en esa medida: a sus propios medios) y a la relación consigo mismos. En las descripciones sociológicas que han diferenciado a los “medios de masas” como su propio campo de investigación, esto sucede hasta hoy de manera muy escasa.³⁶⁸ Se percibe del todo la “hegemonía cultural” de los medios de masas —a la cual deben ajustarse hasta los movimientos de protesta

³⁶⁸ Cf., sin embargo, Peter Heintz, *Die Weltgesellschaft im Spiegel von Ereignissen*, Diessenhofen, Suiza, 1982; Franz Marcinkowski, *Publizistik als autopoietisches System: Politik und Massenmedien. Eine systemtheoretische Analyse*, Opladen, 1993.

si no quieren de antemano renunciar a tener éxitos—,³⁶⁹ pero sólo se la describe como fenómeno ya que falta un contexto de teoría de la sociedad para su comprensión y delimitación más exactas.

En la denominación “medios de masas” se condensan perspectivas que debemos distinguir cuidadosamente. Sólo se debe hablar de “médium” cuando se designa un número de elementos acoplados exclusivamente de manera floja, los cuales están disponibles para la constitución de formas. Un médium en este sentido es la “opinión pública” —sin importar si la totalidad de elementos se comprende psíquicamente como potencial de atención esparcido de manera difusa y que queda fijo temporalmente por la constitución de formas; o si más bien se trata de algo social como las aportaciones o los temas de la comunicación en los cuales la constitución de formas consiste en el hecho del ser conocido —o en la posibilidad de dar por supuesto ese ser-conocido. Partiendo de ahí debe distinguirse la pregunta de qué sistema social es el que produce y reproduce este médium: si la sociedad misma o un sistema funcional particularmente diferenciado para ello. Sólo a este sistema funcional se designará con el concepto de “medios de masas”.

Desde el siglo XVIII se habla —en un sentido revalorizado frente a la tradición— de “opinión pública”.³⁷⁰ A pesar de todas las esperanzas de los siglos XVIII y XIX, la modernidad característica de la opinión pública que surge de allí se basa —a semejanza de lo que sucede con el mercado— en que *no forma una unidad*. No elige lo que corresponde a la razón. Aporta a la *autopoiesis* de la sociedad puesto que se trata de comunicación, pero no formula consenso alguno acerca de lo que la sociedad es o debería ser. Su función no consiste en la integración social sino en hacer posible un observar observadores. Cada estado momentáneo se presenta como punto de partida para las diferencias —si no es que como diferencia. Lo cual se pone de manifiesto cuando se pasa de la descripción al análisis de aquellos factores que regulan *cómo* se produce *aquello* que luego se presenta como opinión pública. Esto sucede a través de modos de selección muy específicos, cuyos resultados —precisamente por eso— no pueden excluir la contingencia ni, sobre todo, la posibilidad de llegar a otras apreciaciones.

La selectividad de aquello que, en razón de la eficacia de dichos medios de masas, se refleja como “opinión pública”, puede describirse de manera

³⁶⁹ Así, con el concepto de Gramsci: Todd Gitlin, *The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left*, Berkeley, Cal., 1980.

³⁷⁰ Hay precursores en muchos diversos contextos de discusión. Por ejemplo, en la forma de la distinción de opinión y saber. O en el concepto del “common sense”. O en la tesis de que corresponde a la razón-de-Estado decidir cuándo el príncipe debe poner atención a las opiniones de sus súbditos aunque no necesariamente les haga caso.

acentuada en las tres dimensiones del sentido. En la dimensión objetual, los datos *cuantitativos* adquieren un significado excepcional sin que exista la posibilidad de reflexionar cómo se calculan. Las catástrofes se reportan preferentemente cuando entran en juego cantidades extraordinarias —carambolas masivas en los accidentes, miles de focas muertas, pérdidas millonarias, etc. Se celebran los datos que indican aumento del producto social bruto y se lamenta su caída; la política y la bolsa reaccionan cuando se dan a conocer las cifras, sin pensar que el producto social bruto también crece al pagar trabajo anteriormente no pagado o porque los accidentes y catástrofes aumentan y se compensan los daños mediante pagos.³⁷¹

Como resultado, la sociedad cae en una especie de depresión normal estadística. Cada ‘más’ se ve —desde la posición opuesta— como un ‘menos’ de lo que antes había. Cuando se reporta crecimiento ya no se está conforme con los estados y sumas que hace algunos años todavía se tenían por totalmente normales. Y también cuando el crecimiento se desacelera esto constituye una mala noticia. Retornar a valores que hace unos años aún satisfacían con plenitud, se experimenta como retroceso a consecuencia de esta paradoja del más = menos.³⁷²

Para compensar el grado de abstracción de las cantidades se espera y se produce una referencia local (o, como equivalente funcional: personal) de las informaciones. Con ello, aquellas paradojas del tipo más = menos o superior = inferior, es decir, las paradojas del devenir se disuelven en una tesis de identidad, que así no se pone en duda. Eso lleva a perspectivas etnocéntricas y a sobrevalorar la importancia de personas particulares en la dramaturgia de los acontecimientos; en resumen, lleva a peculiaridades (casi incorregibles sociológicamente) de la construcción de la realidad.

En la perspectiva temporal, aquello digno de un reportaje por los medios de masas debe ser *nuevo*, es decir, debe ser un suceso con un cierto valor de sorpresa (valor informativo). A partir de esto, se organiza la profundidad temporal (prehistoria, presuntas consecuencias) del reportaje. La dimensión social se presenta como *conflicto* aunque en el fondo existe la expectativa duradera de que finalmente se debería llegar a un acuerdo. La mayoría de las veces la presentación de conflictos va de la mano de juicios *morales*, los cuales renuevan de caso en caso la ilusión de que hay reglas (bajo la forma de puntos

³⁷¹ Torvald Sande evalúa en alrededor de 2% de producto social bruto la aportación de los accidentes y catástrofes (aunque no proporciona datos más precisos y quizá sólo en relación con las medidas preventivas y no en relación con el resarcimiento de los daños) —cf. “Risk in Industry”, en W.T. Singleton y Jan Hovden (eds.), *Risk and Decisions*, Chichester, 1987, pp. 183-189 (186).

³⁷² Véase para eso también Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 9ss, 50ss.

de vista que invitan a que cada uno participe en el juicio) para decidir los conflictos. Todos estos filtros —juntos— producen efectos en el sentido de reforzar la inquietud. Naturalmente, esto no significa que en el interior de los sistemas psíquicos la intranquilidad efectivamente surja y perdure. Pero en el plano de lo que se comunica y de aquello que comunicativamente es capaz de enlace, la sociedad aparece como una sociedad que por sí misma se inquieta y se alarma. Por eso, reproduce en sí misma la esquizofrenia del doble deseo: de poder participar en las transformaciones y estar asegurada contra sus consecuencias. Para esta esquizofrenia crea la posición del espectador no-partícipe que participa.

Eso puede percibirse con mucha claridad en el caso especial paradigmático de cómo han aparecido los temas ecológicos y el sitio prominente que hoy ocupan. La rapidez de introducción y difusión de este complejo de temas seguramente se debe, en parte, a los movimientos de protesta que operan en la cercanía de los medios de masas, pero sobre todo se debe a los medios de masas mismos.³⁷³ Aquí se congregan muchos criterios de selección: grandes cantidades, reabastecimiento constante de las catástrofes, sucesos contingentes desencadenados por la técnica y conflictos ideológicos y políticos acerca de cómo enfrentar adecuadamente estos asuntos. Se añaden la referencia tanto local como supralocal, la afectación individual y la forma de amenaza en gran medida invisible: radioactividad, fábricas cerradas, sustancias químicas impalpables. Por otro lado, precisamente con estas condiciones de preferencia, se determina también lo que *no se reporta*, lo que *permanece invisible*. Esto es válido para la pregunta que es decisiva para las autodescripciones de la sociedad: el empotramiento social de las tendencias previamente dadas que producen sus efectos antes de que la catástrofe acontezca, y los “desarrollos catastróficos”.³⁷⁴ La forma de ‘alarma’ —típica del tratamiento de los temas— neutraliza, fija la vista en las catástrofes futuras y produce en el receptor individual de noticias el sentimiento de desamparo y —no por último— el potencial de reclutamiento de los movimientos de protesta —los cuales, sin embargo, sólo pueden por su lado exigir que los otros lo hagan de otra manera.

Tan sólo por el hecho de que aparecen de sol a sol y por el ritmo de producción de los medios de masas, se excluye la posibilidad de que de antemano se consulten las opiniones existentes en el público. Las organizaciones de

³⁷³ Véase para eso supra cap. 4, XV.

³⁷⁴ Así, con una expresión lingüísticamente efectiva pero gramaticalmente accidentada, Hans-Peter Dreitzel y Horst Stenger (eds.), *Ungewollte Selbstzerstörung: Reflexionen über den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen*, Frankfurt, 1990. Véase especialmente la contribución de Rolf Lindner, “Medien und Katastrophen Fünf Thesen”, pp. 124-134.

los medios de masas dependen en esto de conjeturas y, en el resultado, de *self-fulfilling prophecies*. En gran medida trabajan por autoinspiración: leyendo sus propios productos, observando sus propias transmisiones. Deben presuponer ahí una uniformidad moral suficiente si piensan reportar diariamente las infracciones a las normas, los escándalos, las anormalidades. Pueden calcular los cambios, por ejemplo, palabra clave “cambio de valores” —aunque ahí el aporte de la propia participación no pueda subdividirse ni calcularse. En esa medida, puede hablarse de producción de ‘valores propios’, de posiciones relativamente estables que se logran cuando una operación se aplica a sus propios resultados.

Aquello que se deriva como resultado de la efectuación constante de los medios de masas, la “opinión pública”, se basta a sí misma. Por eso tiene poco sentido preguntarse si (y cómo) los medios de masas *distorsionan* la realidad existente. *Generan* una descripción de la realidad, una construcción del mundo y ésa *es* la realidad a la cual la sociedad se orienta.³⁷⁵ Las informaciones se difunden en gran cantidad y se renuevan día a día. De esa manera se produce una inmensa redundancia que vuelve inútil la búsqueda de aquello que realmente los individuos saben y piensan. Se puede suponer (pero no más que eso) que se está informado. Así, la opinión pública actúa como un espejo en cuya parte de atrás se asienta también un espejo. Aquel que da información se ve —en el medio de la información habitual— a sí mismo y a otras fuentes que emiten información. Aquel que recibe la información se ve a sí mismo y a otros receptores de información y aprende poco a poco a tomar nota de manera altamente selectiva de aquello que es necesario para actuar en el contexto social respectivo —sea la política, la escuela, grupos de amigos, movimientos sociales. El espejo mismo es intransparente.

Mucho hace pensar que ha surgido aquí un sistema funcional particular todavía sin concepto claro (aunque tampoco la tradición tuvo siquiera una palabra para lo que hoy llamamos familia) y sin atribución reconocida de la función. En contra de la presunción de un sistema funcional autónomo podría hablar el hecho de que los medios de masas están densamente unidos a la comunicación de su entorno societal y todavía más: que su función en la

³⁷⁵ Véase para este cambio del planteamiento del problema en la nueva investigación sobre los medios, Winfried Schulz, *Die Konstruktion von Realität in den Nachrichtenmedien Analyse der aktuellen Berichterstattung*, Freiburg, 1976. Para la nueva discusión y para la transferencia del “constructivismo radical” desde la teoría del conocimiento a la teoría de los medios de masas véanse múltiples aportaciones en Klaus Merten, Siegfried J. Schmidt y Siegfried Weischenberg (eds.), *Die Wirklichkeit der Medien Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*, Opladen, 1994; Niklas Luhmann, el ya citado *Die Realität der Massenmedien*.

sociedad radica precisamente en ello. Ellos cuentan con que a partir de que se hace la publicación se comunica también fuera de los medios sobre los temas correspondientes e, incluso, que esta posibilidad obliga a participar en la comunicación medial y expone a la sociedad a la autoobservación a través de estos medios. También del lado del *input* el entramado es denso e ineludible, porque ¿cómo podrían los medios lograr credibilidad y autenticidad para sus reportes si no fuera porque obtienen las informaciones de la misma comunicación societal, sean hechos investigados, indiscreciones, comunicados de prensa oficiales o cualquier otra cosa?

Sin embargo, no hay que olvidar la clausura operativa de este sistema. El sistema selecciona las propias operaciones de acuerdo con la codificación binaria información/no-información. Con ello reacciona de continuo al propio *output*, a lo que él mismo ha producido, es decir, a lo conocido de los hechos —lo cual excluye que lo mismo se reporte una vez más. El sistema —puesto que él mismo produce este conocimiento— destruye información y él mismo debe producir continuamente nueva información, nuevos valores de sorpresa. Tan sólo por la técnica de difusión utilizada se deslinda respecto al flujo difuso de comunicación de la sociedad. La técnica asimetriza al sistema en relación con el entorno societal: excluye —en el caso normal— que las comunicaciones difundidas se contesten de inmediato.

Aparte de este rasgo peculiar de aumento de clausura y de apertura, de autoaislamiento y conexión en red, encontramos también en los medios de masas muchas características de los sistemas funcionalmente diferenciados. Su función consistiría, vista desde la perspectiva histórica, en sustituir aquello que en la sociedad antigua estaba regulado por la representación-sin-competencia, esto es, en absorber incertidumbre en la producción y reformulación de las descripciones del mundo y de la sociedad. Con ello, la obligatoriedad —que sólo era posible sobre la base de una representación-sin-competencia— se sustituye por la inestabilidad. En lugar de monumentos se tienen ahora sólo momentos en los cuales se puede suponer un estado de conocimiento determinado; en lugar del saber de opiniones se tiene un saber de información que no señala cómo se podría actuar correctamente y con posibilidades de consenso —aunque eso basta del todo para reproducirse a sí mismo. El código del sistema consiste, por consiguiente, en la diferencia referida cada vez al momento de información/no-información, que en su procesamiento temporal hace que todo lo ya conocido se convierta en no-información; la cual, no obstante, debe mantenerse en el recuerdo, en tanto sea necesario para comprender la nueva información. Los programas del sistema, que dirigen la selección de información, se hallan en las preferencias temáticas y —en un nivel de agregación más alto— en los tipos de

temas que como páginas de periódico o periodos de transmisión facilitan captar la información. La *autopoiesis* del sistema parece consistir en que la información que para ello debe tenerse en cuenta, se encuentra conectada recursivamente en red —y que sólo así puede reproducirse. Un alto grado de reflexividad es parte de lo cotidiano: reportajes en los medios reportan sobre los reportajes de los medios. La información se entiende únicamente sobre la base del estado-de-la-información y es —en calidad de información-previa— condición indispensable para seguir participando. La siempre actual opinión pública, la correspondiente determinación temática de las formas del medio, es —como resultado de la comunicación anterior— condición de la comunicación futura. Por eso, es totalmente típico también el carácter eventual de los elementos del sistema, cuyo sentido reside en su desaparecer, en su emisión, en su aporte a la reproducción de otros elementos del sistema —y nada más que para eso. Y finalmente este sistema funcional, al igual que todos los sistemas funcionales, tampoco puede reducirse a la unidad de un sistema de organización —aunque aquí también, como en otras partes, la organización juegue un papel indispensable.

En cuanto sea válida la tesis —muchas veces sostenida en la teoría de sistemas— de que sistemas altamente móviles con estructuras de rápida variación son especialmente aptos para dirigir a sistemas más tardos, radican aquí oportunidades particulares para los medios de masas. Es irrefutable que, en las últimas décadas, han aumentado considerablemente tanto el refinamiento alcanzado por los medios de masas para fijar realidades, como también la seguridad de sus efectos, sobre todo en el sector de la publicidad. La publicidad puede estar motivada por la esperanza de alcanzar éxito en las ventas, pero su función latente está en producir y consolidar criterios del buen gusto para aquellas personas que carecen de él; es decir, surtir de seguridad de juicio respecto a las cualidades simbólicas de objetos y modos de conducta.³⁷⁶ La demanda se encuentra hoy día aún y, sobre todo, en el estrato alto, el cual en razón de los ascensos rápidos y las prácticas no reguladas de casamiento ya no sabe cómo servir de modelo. Esta función latente de la publicidad puede luego aprovecharse estratégicamente para fomentar de este modo las ventas,³⁷⁷ aunque surte también sus efectos en quienes nada compran.

³⁷⁶ Respecto a la demanda y el empleo de tales “distinciones”, véase. Pierre Bourdieu, *La distinction: Critique sociale du jugement de goût*, París, 1975.

³⁷⁷ El que eso tiene una influencia profunda en el estilo de la publicidad ya prácticamente no necesita comprobarse. Los objetos que realmente desean venderse pueden ser situados en el trasfondo de un *prestige-setting*. Y será posible hacer publicidad para cigarrillos aun cuando esté prohibido; porque ya no es necesario decir explícitamente que se está haciendo publicidad —y para qué.

De ello, no obstante, no puede concluirse que la “opinión pública está manipulada”; esto tan sólo por lo mezclado de los temas y la pluralidad de criterios de selección de las novedades. Como sistema, es decir, considerados en su propia dinámica, a los medios de masas difícilmente puede —cualquiera que sea el resultado de la muy extensa discusión sobre la ética periodística— atribuirse responsabilidad. Además, en este contexto tampoco puede precisarse qué significa el concepto de “dirección”. Se puede tan sólo constatar que el sistema funcional de los medios de masas moviliza las descripciones del mundo y de la sociedad con todos sus sistemas funcionales de tal modo que las diferencias de tiempo adquieren importancia predominante y que toda determinación debe situarse temporalmente. De esta manera, se neutraliza en cierto modo el exceso de memoria que va aparejado con la escritura, la imprenta y las técnicas modernas de almacenamiento electrónico de datos. Los accesos siguen siendo posibles, pero las orientaciones se fijan tan sólo para el momento.

En lo que los medios de masas dan a conocer día por día y hecho por hecho, se cristaliza aquello que en la comunicación societal puede ser tratado como “saber”. Dicho de otra manera: la diaria absorción de incertidumbre por los medios de masas produce hechos, que pueden luego tomarse como tales en la comunicación siguiente —cosa que deja suficiente espacio para las controversias. Aunque las mismas controversias están condicionadas por el hecho de que ambos lados pueden representar saber —si bien saber distinto. Sin embargo, el no-saber aumenta de hecho de manera desproporcionada, ante todo sobre la base de la investigación científica y —en general— con el aumento de la complejidad del saber. Señalar eso sería tarea de un observador de segundo orden, el cual debe igualmente comunicarse a través de los medios de masas —quizás por eso se vea forzado a presentar su no-saber como saber “crítico”. Volveremos sobre eso y sobre el papel de la sociología en este contexto.

En este proceso continuo de comunicar informaciones se condensan —casi imperceptiblemente, y en todo caso de manera inevitable— estructuras que sirven al acoplamiento estructural entre los sistemas psíquicos y los sociales. Habíamos hablado de esquematismos o —en caso de implicarse acciones— de *scripts*.³⁷⁸ Todo lo cual incluye tanto la designación de “algo en calidad de algo” así como también aquellas atribuciones causales sumamente abreviadas y aquellas atribuciones sutiles que señalan intenciones —lo cual facilita la descripción del comportamiento como acción para, en caso dado, juzgarlo moral o políticamente. Tales esquematismos dejan más o menos

³⁷⁸ Véanse pp. 81s.

abierto qué posición tomar frente a las informaciones, qué es lo que se recuerda o se olvida y si las reacciones se consideran atinadas o no; “se” en este caso significa: individuos y sistemas sociales de todo tipo. Respecto a la “opinión pública” no se trata, entonces, tan sólo de una enorme cantidad de informaciones continuamente renovada y olvidada, ni tampoco de un acuñamiento de opiniones típicas. El componente estructural consiste más bien en esquemas cuyo conocimiento y aplicabilidad pueden darse por supuestos cuando se trata de activar y proseguir la comunicación. En enlace con una tradición sociológica —que va de Max Weber a Alfred Schütz— podría decirse que se trata de la reproducción de tipos (patrones estereotipados de expectativas) indispensables para comprender las acciones o comunicaciones y que no quedan garantizados tan sólo por la aplicación correcta de las palabras o de las reglas gramaticales, es decir, del lenguaje mismo.

Los medios de masas garantizan entonces que dichos esquemas estén disponibles para que se recurra a ellos en medida y multiplicidad tal que correspondan a las necesidades de comunicación de la sociedad toda y que, según la necesidad, puedan levemente variarse y de manera nueva combinarse. Se trata de una condición operativa de continuidad de la comunicación bajo condiciones de alta complejidad y de cambio rápido. No se trata de la producción de un consenso mínimo en la descripción de la realidad. Y, precisamente, esta combinación de necesidad y no-obligatoriedad tiene como consecuencia que esta manera de producir ‘valores propios’ casi no pueda efectuarse de otro modo; al menos no por la ciencia, cuya metodología está encaminada precisamente a neutralizar las diferencias de los observadores para elaborar una descripción de la sociedad y de su mundo —independientemente de cómo luego pueda comprobarse o criticarse.

Después de todo esto, la opinión pública no es la pura moda de las opiniones como se creía en el siglo XVII, ni el médium de la Ilustración racional ni la *puissance invisible* de la cual se esperaba en el siglo XVIII que liberaría de las tradiciones.³⁷⁹ Es el médium de la descripción del mundo y de la autodescripción de la sociedad moderna, es el “Espíritu Santo” del sistema,³⁸⁰ es la disponibilidad comunicativa de los resultados de la comunicación. A diferencia

³⁷⁹ Para el primer argumento, el del filósofo, cf. la conocida respuesta de Kant a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? (1784); para el segundo, el del político, cf. Jacques Necker, *De l'administration des finances en France* (1784), cit. según *Oeuvres complètes*, vols. 4 y 5, París, 1821, reimpresión de Aalen, 1970, vol. 1, pp. 49ss. Para la sobrecarga semántica del concepto al inicio del siglo XIX, cf. también Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven, 1984, pp. 241ss.

³⁸⁰ Así V.O. Key Jr., *Public Opinion and American Democracy*, Nueva York, 1961, p. 38.

de aquello que se había sedimentado en las expectativas del siglo XVIII, ya no se trata de expresar la unidad en la unidad de manera representativa o racional —o incluso poderosa. Se trata más bien del permanente procesamiento estructural de las diferencias y de las distinciones semánticas. Lo que se alcanza de esta manera es una alta irritabilidad del sistema operativamente clausurado de la sociedad, así como también la correspondiente alta complejidad propia de cada una de las estructuras relevantes en simultánea absorción de incertidumbre.³⁸¹

Con esta posición de los medios de masas y de la opinión pública se vuelve problemático para la sociología si y cómo puede tomar parte en las autodescripciones de la sociedad. Sin duda puede producir nuevas autodescripciones de la sociedad, pero no imponerlas. Se comprende por sí mismo que pueda producir, destruir y producir nuevamente teorías para su uso privado. Pero eso sería únicamente una aportación a su propia *autopoiesis*, tan sólo la operación del subsistema de la sociología del subsistema ciencia del sistema de la sociedad. Con frecuencia se espera que sean los “intelectuales” quienes superen dichas limitaciones.³⁸² En la práctica, este programa lo llevan adelante más bien los literatos sociológicos.³⁸³

Los experimentos que se han efectuado en esta dirección muestran, al mismo tiempo, que esto no lleva a ningún lado. Si la sociología ofrece una teoría de la sociedad, lo puede hacer únicamente en la reflexión de su propia circunstancia, por tanto solamente como prestación propia ligada a la disciplina, la cual debe satisfacer los criterios del propio sistema operativamente clausurado. Como lo pone precisamente de manifiesto la autorreflexión de la sociología, esta prestación es y sigue siendo también un observar y un describir societales puesto que utiliza comunicación. No cabe duda que se

³⁸¹ Sobre el hecho de que este problema de la absorción de incertidumbre constituye un peso para el proceso de selección del acto de comunicar, cf. Denis McQuail, “Uncertainty about the Audience and the Organization of Mass Communication”, en *Sociological Review Monographs* 13 (1969), pp. 75-84. En términos prácticos, este problema se resuelve de manera altamente efectiva mediante la presión de tiempo en las mesas de redacción.

³⁸² Así, explícitamente, Talcott Parsons y Gerald Platt, *The American University*, Cambridge, Mass., 1973. Una notable reflexión crítica de este síndrome se encuentra en la obra tardía de Helmut Schelsky, formulada en una mezcla hecha de cultura de reflexión y de polémica que renuncia al enunciado de la reflexión —mezcla que según los hábitos de pensamiento dominantes vale como “conservadora” —cf. en articular, *Die Arbeit tun die anderen Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975.

³⁸³ Cf., para un ejemplo reciente, Ulrich Beck, *op. cit.* (1986); y de manera todavía más definida estilísticamente, *Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt, 1988.

trata de una autodescripción de la sociedad —aunque ciertamente de una autodescripción protegida por límites particulares del sistema; por eso precisamente se sirve de formas particulares, es decir, de distinciones particulares y —a diferencia de la opinión pública— reflexiona también dicha circunstancia.

Las posibilidades que de esta manera están disponibles se malentienden o —en todo caso— se interpretan muy restringidamente cuando la propia sociología se asume a sí misma como ciencia-de-oposición y se inclina hacia uno de los lados en el enfrentamiento entre ideologías progresistas y conservadoras. Esto sólo puede conducir, una vez más, a que la unidad de la diferencia permanezca sin reflexionarse. La misma debilidad se pone de manifiesto cuando la sociología se concibe a sí misma como ciencia “crítica”. Sin embargo, acercándose al sentido originario, “crítica” también puede significar que la sociología debe estar en condiciones de efectuar distinciones y de reflexionar sobre el uso de distinciones. Y con esto hemos vuelto a llegar al concepto de observador.

XXI. INVISIBILIZACIONES: EL “UNMARKED STATE” DEL OBSERVADOR Y SUS DESPLAZAMIENTOS

Lo expuesto en los párrafos anteriores ha tratado a las autodescripciones de la sociedad como semántica histórica y así la hemos considerado hasta el presente. Aunque por supuesto esas semánticas no fueron para sí mismas “semánticas” sino creyeron describir el caso —o lo que debiera ser. El reconocimiento surgido —de tiempo en tiempo— de que se trataba de descripciones que se habían vuelto inadecuadas (por ejemplo: la distinción helénicos/bárbaros en la época del helenismo) llevó únicamente a un desplazamiento del punto ciego en el cual se oculta el observador mismo. Todavía hoy día los reportajes de los medios de masas se hacen como si lo que reprodujeran fueran sucesos fácticos —por eso lo que de ahí se forma como presentación de la sociedad nos parece un mosaico de hechos. Aunque tratándose de selectividad entonces, por lo menos, hay que reconocer que también hubieran podido reportarse otros hechos.

Pero nada de esto acierta —al menos no como se piensa. Ya al principio de este capítulo hemos señalado que las descripciones son observaciones que deben actualizarse como designaciones que distinguen. Esto, sin embargo, tiene el doble efecto de que el mundo es constituido como “unmarked space” y que la operación del observar (y con ella el observador mismo en la ejecución de sus operaciones) permanecen inobservables. En toda autodescripción

societal existen entonces dos cegueras que se corresponden entre sí: la unidad del mundo, la cual trasciende todas las distinciones; y el observador que en cada caso se desempeña. Si hablamos de semántica histórica, se presupone esto. Por eso podemos juzgar (y revisar) nuestro material con esta pregunta: ¿cómo es que las semánticas realizan el aseguramiento de su inmanencia y el ocultamiento de su trascendencia? O bien: ¿qué mistificaciones se encuentran incorporadas para que no se vea que no se ve lo que no se ve?

Aquí no podemos llevar a cabo este segundo análisis. Está claro que —en lo que respecta al mundo— conduciría a fundamentos religiosos y —en lo que toca al observador— también a los axiomas de la lógica bivalente cuya evidencia esconde el hecho de que está desarrollada como instrumento de observación ocultando así al observador. Claro está que conduciría a una crítica de la metafísica ontológica —la cual determina a la tradición (y aun a su crítica)— con respecto a lo que “omite”; tarea que ha hecho suya sobre todo Jacques Derrida.³⁸⁴ Y —para la presentación de la sociedad a través de los medios de masas— también sería válido que la selección visible y conocida de los hechos y las opiniones oculta que el mundo no es sólo un “etcétera” de más y más hechos y opiniones sino como dirían de Dios los teólogos: algo enteramente distinto.

Un ejemplo actual es suficiente para esclarecer este punto. Escogemos los problemas ecológicos como realce (a lo que cada día se le presta mayor interés) de la autodescripción de la sociedad moderna.

Por lo general, se supone que la sociedad moderna —más que cualquiera otra que la haya antecedido— produce cambios irreversibles en su entorno; lo cual se atribuye sobre todo a la técnica moderna, aunque también a la producción industrial orientada al mercado y puramente al mercado y, no por último, a los cambios demográficos: al haber hecho posibles tiempos de vida más largos para cada vez más seres humanos. Ésta es una descripción de la sociedad (evidentemente muy selectiva) en el contexto ecológico —lo cual significa fundamentalmente: en su dependencia de la forma de vida ser-humano.

Para nuestra perspectiva son de destacarse dos aspectos de esta descripción. El saber sobre contextos ecológicos crece rápidamente gracias a los conocimientos que las ciencias naturales imponen. Somos conscientes más que cualquier sociedad anterior de la complejidad, y más que en cualquier otra sociedad están a la vista posibilidades de investigación que prometen éxitos. Aunque al mismo tiempo crece —de manera desproporcionada— el no-saber. A eso se acomodan las matemáticas y las técnicas de simulación

³⁸⁴ Véase como tematización de tales “omisiones”, por ejemplo, la recopilación de ensayos *Marges de la philosophie*, París, 1972.

sólo para venir a reafirmar lo imposible que es pronosticar. La sociedad con su saber en aumento (no a-pesar-de, sino porque su saber aumenta) ya no es capaz de informar sobre las relaciones que se establecen entre cambios sociales y cambios en el entorno. Ni las antiguas leyes de la naturaleza ni las experiencias con la técnica sirven de ayuda. No se trata de contextos acoplados-de-manera-firme sino de-manera-floja, los cuales, sin embargo, pueden cambiar abruptamente. Lo que antes se mostraba como un *kósmos* ordenado, ahora se presenta como ámbito de posibles catástrofes —aunque tanto lo uno como lo otro no son sino una forma de ocultar el “unmarked space” de manera llamativa.

Un observador que expone tales descripciones se ve a sí mismo como admonitor sin poder reflexionar dicho rol.³⁸⁵ Permanece en una lógica de dos valores: si la sociedad no se cambia radicalmente a sí misma, la sociedad se eliminará a sí misma —o-esto/o-lo-otro. Las posibles catástrofes se convierten en desarrollos catastróficos en marcha.³⁸⁶ Los esquemas sugieren *scripts*; los *scripts*, valoraciones. La emergencia justifica las exageraciones, las moralizaciones, las acusaciones, los desplazamientos semánticos de lo posible a lo real.³⁸⁷ La motivación exige renunciar a la reflexión. De la emergencia sale un llamamiento a la virtud —de los otros.

Los cambios ecológicos afectan en primer término a los seres humanos. En el momento de las catástrofes mueren más pronto de lo inevitable o en cantidades más grandes. O se vuelven enfermos crónicos. Padecen y mueren menos de enfermedades infecciosas que de las así llamadas enfermedades de la civilización. Este tipo de hechos atrae la atención y lleva a que no se distinga claramente entre género humano y sociedad. Tematizar a la sociedad bajo el punto de vista de problemas ecológicos autoinducidos oculta la diferencia que de otro modo se impondría, es decir, la de sistema de comunicación —por un lado—, sistemas orgánicos o psíquicos —por otro. Lo que causa desasosiego ya no es tan sólo en primera instancia el problema de los futuros desarrollos y del crecimiento. También la descripción ecológica de la sociedad está bajo el signo de la ansiedad.

³⁸⁵ Éste se encontraría inmediatamente con las complicaciones, bajo la inclusión de la necesidad de una lógica polivalente del amonestar que discuten Lars Clausen y Wolf R. Dombrowsky, “Warnpraxis und Warnlogik”, en *Zeitschrift für Soziologie* 13 (1984), pp. 293-307.

³⁸⁶ Véase nuevamente Dreitzel y Stenger, *op. cit.* (1990).

³⁸⁷ Y eso conscientemente. Pero, ¿qué tan conscientemente? Véase tan sólo Ulrich Beck, *op. cit.* (1988). Claro que habría pruebas en abundancia —así como reacciones correspondientes sin fundamento en los hechos. Me limito a los sociólogos.

Es precisamente esta mezcla fuertemente moderna de saber y ansiedad la que se presta para probar nuestra tesis de la doble invisibilización. En el “unmarked space” de lo que sólo puede describirse mediante “escenarios” ficticios y con supuestos condicionados por intereses acerca de lo probable y de lo improbable, se constituye una descripción de la sociedad que reacciona a ello con autoinvisibilización. La bivalencia de su codificación (ya sea lógica o moral, o la bifurcación de los pronósticos) oculta la unidad de la posición propia. No se trata aquí de un reproche o de un comentario respecto al hecho mismo, sino únicamente de afirmar que no es posible de otra manera puesto que observar es un señalar que distingue.

Por suerte esta inevitable invisibilidad del mundo y del observador que en cada caso opera no es un hecho ontológico. No se trata de una propiedad de ciertas cosas o de la totalidad de las cosas. El problema se localiza cada vez a las espaldas y se puede desplazar si se hallan observadores que observan a otros observadores. El desplazamiento puede suceder o en la dimensión temporal o en la dimensión social. Más tarde se ve lo que en observaciones anteriores estaba oculto u otros lo ven. Naturalmente para la observación de segundo orden también es válido lo que rige para toda observación. Aunque, precisamente por eso, también aquí se puede llegar de nuevo a desplazamientos, a *displacements*, a *différences*.³⁸⁸ El problema está más bien en la institucionalización societal de la praxis de la observación de segundo orden. Que esto ha llegado a ser algo usual en la sociedad moderna puede demostrarse de muchas maneras y, sobre todo, para los más diversos sistemas funcionales. Sólo queda por reconocer que aquí ya se ha establecido una alternativa a las fundamentaciones últimas metafísicas.

Una de las peculiaridades de la presentación moderna del mundo es la interposición de la pregunta de cómo podría observarse el mundo a sí mismo. En la presentación cristiana del mundo esta pregunta estuvo bloqueada por el supuesto de que Dios observa al mundo. Entonces se trataba de observar con toda modestia (y sin apetitos diabólicos) cómo Dios observaba al mundo para sacar de allí conclusiones sobre la propia conducta. La creciente complejidad se amortiguaba con variedad semántica, con distinción de esencias, con diferenciaciones arriba/abajo y con representaciones de un orden natural que no excluían que algo pudiera infringir el orden o acontecer fuera de él. Aunque las infracciones aún podían entenderse como afirmación de las distinciones

³⁸⁸ Véase Peter Fuchs, *Moderne Kommunikation: Zur Theorie des operativen Displacements*, Frankfurt, 1993; así como el ya citado *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft* (1992).

aceptadas. Esto fue válido hasta bien entrada la temprana Edad Moderna.³⁸⁹ La reflexión de la contingencia siguió siendo reservada a la teología y a través de ella adquirió una forma societalmente inofensiva. Las posibilidades de observación de segundo orden que van más allá de los conocimientos personales normales, eran de incumbencia de los observadores de Dios.

Al retroceder la interpretación religiosa del mundo se libera la pregunta de cómo puede observarse el mundo dentro del mundo, es decir, cómo el mundo se observa a sí mismo. Con ello, esta tarea le corresponde al ser humano, que ahora se denomina “sujeto” para garantizar a su observación del mundo una última certidumbre y unicidad a pesar de toda la variedad empírica de los seres humanos. Esta figura del pensamiento tiende casi inevitablemente a reclamar para el sujeto un punto de vista “trascendental” si no es que “extra mundano”. Esto, sin embargo, no satisfizo. Por eso debemos regresar a la pregunta más radical (por estar preñada de paradoja) de cómo el mundo puede observarse a sí mismo. Para la mirada sociológica queda claro que este esquema-de-pregunta puede a la vez servir de pauta para preguntar cómo la sociedad puede observarse a sí misma.

En las reflexiones de los románticos conectadas con Fichte aparecían ya propuestas que no eran del todo subjetivas. Una de las posibilidades —al lado del lenguaje— era la poesía. Miradas desde allí las alternativas no hacen un buen papel. En August Wilhelm Schlegel se lee por ejemplo: “Si se piensa a la totalidad de la naturaleza como esencia autoconsciente ¿cómo se tendría el valor de estudiarse a sí mismo mediante la física experimental?”.³⁹⁰ En el siglo XX, por el contrario, la física representa casi el mejor ejemplo para nuestro problema. En la física de este siglo está claro que la autoobservación del mundo depende de los instrumentos de la física, incluyendo a los físicos vivos, los cuales hacen posible la operación de la autoobservación al mismo tiempo que la irritan. Esta experiencia (así podría llamarse) afirma y excede todo lo que la filosofía del sujeto y la filosofía del lenguaje habían tomado en cuenta. Como forma de la autodescripción requiere de las matemáticas, que deben adaptarse a esta tarea. Como forma de la reflexión exige un observar del observar: un observar de segundo orden.

³⁸⁹ Véase para este tema Michail Bachtin, *Rabelais und seine Welt: Volkskultur als Gegenkultur*, trad. al alemán, Frankfurt, 1987. Además, para el derrumbamiento del sentido de la parodia en la época moderna, David Roberts, *Art and Enlightenment: Aesthetic Theory after Adorno*, Lincoln, Nebr., 1991, especialmente pp. 164ss.

³⁹⁰ La respuesta es “tantear a ciegas”. Véase August Wilhelm Schlegel, *op. cit.*, p. 49. El contexto, por cierto, deja en claro que la invectiva no apunta tanto a la física cuanto a la psicología empírica.

Esto trae también, si uno no quiere hacerse el ciego, consecuencias para aquella sociología que aspira a ser teoría de la sociedad, es decir, teoría del sistema societal que describe al mundo. Debe también reflexionar qué es lo que hace cuando observa y describe, cómo se observa a la sociedad misma dentro de la sociedad y con ella al mundo de la sociedad. Esto rompe el marco tradicional de todo lo que se ha planteado como “crítica” sociológica de la sociedad.

La sociología crítica tomó actitudes de un saber mejor. Se ofrecía como descriptor concurrente dotado de impulsos morales irreprochables y de la mejor perspectiva. A pesar de lo cuidadoso de la formulación y del afán por satisfacer las exigencias de cientificidad, su perspectiva era la de un observador de primer orden. Proponía una descripción competitiva de la sociedad y, con ello, se encontraba con la tarea de explicarse a sí misma por qué otras teorías no compartían la idea, sino que describían (en el contexto de obnubilación de sus intereses) a la sociedad de modo diferente —como *comercial society*, por ejemplo. Razón por la cual sus conceptos explicativos no estaban libres de intenciones difamatorias.³⁹¹ Con esto, sin embargo, se colocaba en una posición ambivalente que ya no podía mantenerse por mucho tiempo. La descripción del que piensa conforme a la sociedad, conservadoramente, afirmativamente, etcétera y la explicación de por qué lo hace y hasta por qué tiene que hacerlo compensaba, en cierto sentido, el estancamiento del desarrollo propio de teoría. La crítica de la ideología se volvía punto central y, en cierta medida, la propia descripción de la sociedad se trasladaba hacia el esfuerzo por explicar qué condiciones sociales hacen que los otros no sean capaces de describir a la sociedad (y a sí mismos) de la manera en que parecía correcta a los críticos. En la medida en que las actitudes conservadoras (es decir, actitudes en contra de las ideas de la Revolución francesa) perdían fuerza de convencimiento y en la medida en la que el mundo de las ideas liberales ganaba estabilidad dinámica al transferirse hacia los hechos económicos, aumentaba esta fascinación de los críticos por sus adversarios; debieron inventar por último la etiqueta de “neoconservador” para construirse sus adversarios y posibilitarse a sí mismos el negocio de la crítica. La producción constante de disenso con miras a un entendimiento racional —y quién no piensa aquí en el destino intelectual de Jürgen Habermas— es la consecuente posición final de esta gran tradición burguesa de crisis y crítica.

³⁹¹ De ahí que se hable —de Marx a Adorno— de “fetichismo”. Para el origen de este concepto véase también Alfonso M. Iacono, *Le fétichisme: Histoire d'un concept*, París, 1992.

La crítica (en el sentido habitual) presupone un diagnóstico de la sociedad que la describe como situada en una crisis. Las crisis son estados de cosas transitorios. No debe perderse la esperanza. Los fenómenos críticos del presente se atribuyen a desarrollos equívocos que pueden corregirse —sobre todo al capitalismo industrial. Debe haber —por así decirlo— una buena sociedad detrás de la sociedad hacia donde poder redirigir las estructuras y los efectos para arribar a un futuro mejor. En los años setenta aún podía leerse que los problemas ecológicos de la sociedad moderna eran una manifestación de las sociedades capitalistas y que no se presentarían bajo condiciones socialistas. Aunque en la medida en que la sociedad moderna aprende de manera realista a tomar en cuenta las experiencias consigo misma, desaparece esta duplicidad de planos de atribución y con ello desaparece la crisis. Pese a todas las dificultades y a todas las posibilidades de corrección (lejos todavía de agotarse), nos las tenemos que ver con la sociedad, surgida como resultado de la evolución. E incluso la demanda de utopía debe atribuirse a esta sociedad.

Observar este tipo de hechos requiere de una posición de tercer orden, la cual, sin embargo, no se distingue en los principios de una observación de segundo orden, sino sólo por su grado de reflexión. No se trata sólo de un fenómeno en cadena (que A observa cómo B y C observan, o que Habermas describe cómo Hegel describe a Kant), sino de una reflexión de las condiciones de posibilidad de la observación de segundo orden y de las consecuencias que se siguen para lo que todavía pudiera considerarse mundo-en-común o sociedad que posibilita las descripciones. En esta situación es algo natural sustituir la distinción designada como “crítica” por la distinción “observadores”; lo cual a su vez presupone que en todo observar y describir (también de segundo y de tercer órdenes) se trata de operaciones reales que dependen de contextos.³⁹² Aun un observador de segundo orden es siempre observador de primer orden en tanto debe escoger a otro observador como su objeto para ver a través de él (por más crítico que sea) al mundo. Esto lo obliga a una conclusión autológica, es decir, a aplicarse el concepto de observación a sí mismo. El observador ya no es, pues, un sujeto con derechos especiales asegurados trascendentalmente en una caja fuerte; está sujeto al mundo que concibe. No se le permite ninguna autoexención. Debe situarse en el lado

³⁹²Y en este sentido de “doing what comes naturally”, para formularlo con Stanley Fish, véase su *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Oxford, 1989.

interior o exterior de la forma que utiliza. Para decirlo con Spencer Brown: él mismo es una “mark”.³⁹³

Si toda observación del mundo acontece dentro del mundo, entonces toda observación de la sociedad —si se efectúa como comunicación— acontece dentro de la sociedad. La crítica de la sociedad es parte del sistema que critica: se deja inspirar y subvencionar, observar y describir. Puede resultar penoso —bajo condiciones actuales— reclamar para sí una moral superior o conocimientos mejores.

Otra consecuencia se sigue de que toda observación se hace dependiente —aun en la física cuántica— de los instrumentos de observación; lo cual quiere decir que la selección es ineludible y la totalidad imposible. Ni en la heteroobservación ni en la autoobservación puede captarse la realidad total de un sistema autopoiético. Por otra parte, un observador (y, otra vez: de los dos tipos) es capaz de constatar regularidades que no pertenecen a las condiciones de realización de la *autopoiesis* del sistema. Para poder hablar no es necesario conocer la gramática; aunque un observador puede percibir las reglas respectivas. Lo mismo es válido para las regularidades de las relaciones exteriores del sistema, para la imagen exterior de su apariencia, para los *inputs* y los *outputs*. En todos estos aspectos, la sociología —como forma de autoobservación de la sociedad— aventaja a su objeto en lo referente a la *autopoiesis* —aunque resulta ser autopoiéticamente redundante. A pesar de que su saber es (y seguirá siendo) saber societal, la sociología sabe más de lo que una sociedad sabría sin sociología. Para denominar esto, Paul Lazarfeld introdujo el concepto de ‘latent structure analysis’ y lo enlazó a la metodología de la investigación social empírica.

La latencia —en este entendido— es el ámbito de observación de un observador de primer orden que quiere saber más —de lo que hasta ahora— sobre su objeto; cosa que se criticó como insuficiente en la así llamada “querrela del positivismo”.³⁹⁴ Cualquiera que sea el juicio sobre esto, también existe, en todo caso, la posibilidad de la observación de segundo orden, la observación de la sociedad como un sistema que observa. También para el observador de segundo orden es válido que puede ver menos (y otras

³⁹³ *Op. cit.*, p. 76: “The observer, since he distinguishes the space he occupies, is also a mark”.

³⁹⁴ Véase Theodor W. Adorno *et al.*, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969. En el texto nos distanciamos de esta controversia sin que consideremos su temática como algo insignificante. Sólo que como *controversia* no tiene sentido. Poniendo entre paréntesis el problema de la “dialéctica”, nosotros reducimos la distinción a la diferencia entre observación de primer y de segundo orden y a una idea correspondientemente diferente de latencia, de crítica, de Ilustración.

cosas) que el observador observado. Por eso para él el concepto de latencia adquiere otro sentido: queda referido al punto ciego del observador observado, a aquello que no es capaz de ver. En esta perspectiva, lo que en la sociedad se considera natural y necesario se vuelve artificial y contingente. Aunque de ahí no se sigue que pueda decirse también de qué otra manera se debería hacer.

Si la sociología se concibe como “crítica”, con ello no necesariamente ha de seguir las directivas de la “Escuela de Frankfort”. Puede evitar la mera confrontación (rechazo al ‘capitalismo’, al ‘sistema’, a la ‘dominación de clase’), la cual se atasca en una negación sin concepto alternativo. Aun cuando se incluyan las latencias, las ideologías, las cosas superficiales, las imposibles de ver de las autoobservaciones de la sociedad y aun cuando se vea que las estructuras del sistema de la sociedad conducen a consecuencias casi insoportables,³⁹⁵ tal descripción no provee de recetas para producir otro objeto ‘sociedad’, sino únicamente una reorientación de las atenciones y las sensibilidades dentro de la sociedad. Si se toma “crítico” en este sentido, esto quiere decir ante todo que la sociología toma la posición de un observador de segundo orden. Ella tiene que ver con una observación de observadores. Eso incluye —como ya se ha dicho— un componente de teoría “autológico”. Porque el objeto de este observar es el observar, y una segunda pregunta sería: si se trata de autoobservación o de heteroobservación. Además, este programa lleva inevitablemente a un concepto “constructivista” de ciencia.³⁹⁶ Una ciencia que se concibe a sí misma como observación de segundo orden evita hacer enunciados sobre un mundo externo independiente de las observaciones y encuentra la última garantía de referencia de realidad de su cognición únicamente en la facticidad de su propio operar y reconociendo que eso no es posible sin presuposiciones altamente complejas; habíamos hablado de acoplamientos estructurales. Sería entonces erróneo sospechar aquí de “solipsismo”. El correctivo está en la misma observación de segundo orden, vale decir, en el componente “autológico” del conocimiento y en reconocer

³⁹⁵ Como ejemplo véase: Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1986.

³⁹⁶ La sociología actual de la ciencia de cualquier manera anda por este camino. Véase por ejemplo David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Londres, 1976; Karin Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis: Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt, 1984; Barry Barnes, *About Science*, Oxford, 1985. Le falta tan sólo una teoría del conocimiento correspondientemente radicalizada, y eso podría resolverse si se aprovecharan las posibilidades de la teoría de los sistemas operativamente clausurados. Véase para eso Niklas Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion*, Berna, 1988; así como el ya citado *Die Wissenschaft der Gesellschaft*.

que todo conocimiento es uso de distinciones; en esa medida —y sólo en esa medida!— siempre es un logro propio del sistema. No podría ni siquiera formularse el problema aquí discutido, si no existiera la distinción autorreferencia/heterorreferencia; y esta distinción —tal como resulta del enunciado— únicamente puede trazarse en el sistema mismo y sin ningún tipo de correlato en el entorno.

El observador de primer orden —es decir, la comunicación societal normal— observa al mundo (para retomar la fórmula de Maturana)³⁹⁷ en un “nicho”; por eso para él el mundo está dado ópticamente. Su filosofía sería una ontología. El observador de segundo orden, en cambio, puede reconocer una relación de sistema/entorno que podría estar organizada en el mundo dado para él (en *su* nicho) también de otra manera. Aquello que el observador de primer orden ve y aquello que no ve, para el observador de segundo orden depende de qué distinciones se ponen en la base de la observación; y éstas siempre pueden ser otras distinciones.

Esto es válido para toda observación, entonces también para la observación de segundo orden. Toda observación utiliza una distinción para señalar algo, pero no para señalar a la distinción misma. En otras palabras, toda observación utiliza la distinción aplicada operativamente como punto ciego, ya que de otra manera no sería capaz de escoger algo para señalarlo. Todo esto es válido para la observación de segundo orden, que escoge a un observador (y a ninguna otra cosa) para observarlo. En la medida en que las teorías se rediseñan en este sentido radicalmente constructivista, debe reemplazarse el presupuesto de la *latencia estructural* por el presupuesto de una *latencia operativa*. Lo cual significa —para el plano de la observación de segundo orden— que la *latencia necesaria* se vuelve *latencia contingente*;³⁹⁸ es decir,

³⁹⁷ Respecto a los organismos, formula Maturana en *Erkennen Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Brunswick, 1982, pp. 36s: “Con relación al observador el nicho *parece* entonces una parte del entorno, sin embargo, para el organismo observado el nicho representa el ámbito total de interacción que le corresponde; por eso no puede ser *parte* de un entorno que pertenece exclusivamente al ámbito cognitivo del observador. Nicho y entorno se entrecruzan sólo en la medida en que el observador (incluyendo sus instrumentos) y el organismo poseen organizaciones comparables”. Al retomar esta distinción para la sociología habría que añadir que las cogniciones del observador de primer y segundo orden siempre se forman en el médium del sentido y que el entrecruzamiento de sus ámbitos de cognición queda garantizado porque ambos observadores utilizan las comunicaciones como operaciones de observación.

³⁹⁸ Es fácil ver aquí que en la descripción del tercer orden hay que considerar una paradoja pensando que la contingencia está definida por la negación de la necesidad. E igualmente se hace claro que nos encontramos en una esfera supramodal que anteriormente estaba reservada exclusivamente a Dios.

se vuelve elegible y siempre posible de otra manera —dependiendo de cuál sea la distinción que se pone en la base de la observación.

En lo que respecta a las autodescripciones del sistema de la sociedad —*i.e.*, del sistema que en sí mismo posibilita la observación de primer orden así como la de segundo—, el paso del primer plano al segundo da como resultado la descripción de la realidad como algo contingente, como algo también posible de otra manera.³⁹⁹ Para el observador de primer orden la autodescripción termina con instrucciones sobre bases invariables, sobre la naturaleza y sobre lo necesario. Hoy día el concepto de valor —que simboliza lo absolutamente incuestionable— ocupa este sitio. Para el observador de segundo orden, por el contrario, el mundo aparece como construcción sobre distinciones cada vez distintas; por eso su descripción no es necesaria, sino contingente, y no correcta con relación a la naturaleza, sino artificial. Ella misma es un producto autopoiético. Con ello (y en esto consiste el componente autológico) la distinción necesario/contingente y de natural/artificial se reflexiona una vez más y se remite a la distinción de observación de primer orden y observación de segundo orden. Se debe abandonar la ambición de una plataforma común, de un símbolo base, de un concepto de finalidad —o bien dejarse a los filósofos. La sociología no llega —al menos por este camino— a lo que Hegel había llamado ‘espíritu’. No es ciencia del espíritu. En el contexto actual las distinciones que con ello se insinúan se discuten sobre todo mediante el concepto de valor. Se entiende por sí mismo que ninguna ciencia, ni tampoco la sociología, pretende producir una comunicación sin valor; por lo menos en este sentido no existe ninguna ciencia “libre de valores”. Pero, ¿qué más se piensa con esta fórmula? Esta pregunta también se aclara al distinguir observar de primer orden y observar de segundo orden. El observador de primer orden observa con ayuda de valores. Sus respectivos valores hacen para él la diferencia que dirige su conocer y su actuar.⁴⁰⁰ El observador de segundo orden refiere la semántica de los valores a su uso en la comunicación. Puede, por ejemplo, percibir que refiriéndose a valores no pueden deducirse decisiones ni evitarse

³⁹⁹ No por casualidad la tesis de la contingencia del mundo fue primero formulada en la teología, a saber, como resultado de los intentos de observar a Dios como Dios creador, o sea, como observador. Pero en ello la idea de Dios como el primer observador, que no tiene que distinguirse a sí mismo para poder observar, dio garantías especiales que hay que abandonar al considerar la posición del primer observador ocupada por sistemas empíricos normales.

⁴⁰⁰ Véase para eso y para la “ceguera” de este impulso valorativo William James, “On a Certain Blindness in Human Beings”, en *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life’s Ideals* (1912), nueva impresión en *The Works of William James*, Cambridge, Mass., 1983, pp. 132-149.

conflictos. Pero sobre todo ve cómo lo indubitable de los valores se produce en la comunicación no directa sino indirectamente, no comunicándose sobre ellos sino con ellos. No se da-a-conocer que se está a favor de la justicia, la paz, la salud, la conservación del entorno, etcétera, para así abrir la posibilidad de que se reaccione con aceptación o con rechazo a este dar-a-conocer. Sino que sólo se dice qué es aquello que se cree justo —o injusto. La validez del valor se presupone y tiene el carácter de indubitable —diariamente renovado sólo en este *modus* de la comunicación.⁴⁰¹

Entonces, en la perspectiva del observador de segundo orden, de ninguna manera se argumenta “libre de valores”. Se reemplaza únicamente la distinción de valor —la cual opera de modo ciego respecto de sí misma— por la distinción validez-del-valor/comunicación. Esta distinción funciona también ciegamente, como lo enseña la conclusión autológica retrospectiva; puede ser que en la práctica de la investigación no dé resultado y tenga que reemplazarse por otra distinción. En el contexto de la comunicación de las autodescripciones societales, se produce con ello un distanciamiento de los compromisos valorales inmediatos dentro de la sociedad —lo cual hace posible que la sociología se oriente dentro de su sistema operativamente clausurado por la red de su propia comunicación.

Lo que la sociología adicionalmente puede hacer es reflexionar las condiciones estructurales de su posición como observador de segundo orden. Como es fácil de percibir, éstas residen en la diferenciación funcional del sistema de la sociedad. Mediante la diferenciación funcional del sistema de la sociedad a cada sistema encargado de una función se le permite instalar su propia *autopoiesis*. Se elimina al mismo tiempo la posición que como la “dominante” podía hablar por todas. Con ello surge aquella riqueza lógico estructural que —medida con las expectativas tradicionales— se describe como relativismo o pluralismo. Con ello, los sistemas funcionales logran y reproducen límites propios, los cuales les permiten reconstruir a la sociedad mediante la distinción autorreferencia/heterorreferencia —distinción referida en cada caso al propio sistema funcional respectivo. Bajo este marco condicional opera también la ciencia y en especial la sociología. En su descripción de la sociedad, la sociología logra captar además el hecho de que a su vez ella se hace posible en la sociedad por la sociedad.

Todo esto lleva finalmente de regreso a la pregunta de cómo en un contexto de comunicación puedan darse —en el nivel de la observación de segundo orden— las estabilidades. Mientras el observador de primer orden presupone que existe un mundo ordenado de características inequívocas —las

⁴⁰¹ Véase para eso más detalladamente pp. 340ss.

cuales pueden describirse acertada o erróneamente—, el observador de segundo orden debe renunciar a esta suposición lógico ontológica. Debe presuponer que el mundo tolera observaciones diversas y esto de tal forma, que aquello que muestra con distintas distinciones no puede eliminarse siempre como error de una u otra observación. Si se toma como base la teoría general de las operaciones recursivas, este problema puede formularse como pregunta por los ‘valores propios’ del sistema.⁴⁰² El mundo de objetos relativamente invariante y las regularidades (posibles expectativas) de su variación se vuelven ahora observables sólo como ‘valores propios’ del sistema que los construye. El problema se agudiza cuando se incluyen observaciones de latencia. Entonces se puede saber que ya no es posible entenderse sobre los fenómenos y consecuentemente deben desarrollarse formas de lenguaje que, a pesar de todo, permitan continuar la comunicación. Para eso podría brindar un punto de apoyo el paso de conceptos-sustancia a conceptos-funcionales.⁴⁰³

Se podría formular: la función de la función es la función —para dejar en claro que se trata de una forma que puede practicarse universalmente y, por tanto, en modo autorreferencial. Enseguida pueden únicamente interponerse preguntas por su abundancia, oportunidad, etcétera, pero no por las condiciones de posibilidad. Se trata de un proceder de comparación limitado por la referencia a los problemas, el cual se presta para fines prácticos y teóricos. La forma de preguntar por las funciones latentes es especialmente apta para observar lo que otros no pueden observar. Puede también quedar abierto si esta manera funcional de ver está pensada “críticamente” —lo cual aquí significa si debe exhortar al rechazo o no.⁴⁰⁴ Esta evaluación se le deja al observador si es que *él mismo* desea observar mediante la distinción crítico/afirmativo.

Esta indicación a la función de la función, de ser ‘valor propio’ en un contexto de comunicación autopoietico en el plano de la observación de segundo orden, debe entenderse como ejemplar —ejemplar pero también como histórico. Así ha sucedido. Del puro suceder de las operaciones recursivas en

⁴⁰² Véase Heinz von Foerster, *op. cit.* (1981), especialmente pp. 73ss.

⁴⁰³ Véase para esto Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlín, 1910.

⁴⁰⁴ Por eso quedaba también abierto en la discusión de la conocida ponencia de Kinsley Davis si la dirección de la estocada habría que entenderla como crítica o como confirmación —cf. “The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology”, en *American Sociological Review* 24 (1959), pp. 757-772. En una reseña se me ha imputado que mis análisis tienen bastante potencial crítico aun en contra de mi propia intención (“la crítica y la protesta, como se sabe, le son ajenas”) —cf. Stefan Breuer en el suplemento de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 13 de noviembre 1990, p. L12.

este nivel de las autodescripciones no es posible deducir ni qué ‘valores propios’ puedan encontrarse. Además, es difícil descubrirlos cuando al mismo tiempo siempre ocurre también un observar de primer orden que comprende al mundo como mundo-de-las-cosas. Puede que haya otros ‘valores propios’⁴⁰⁵ sobre todo porque las indispensabilidades autorreferentes todavía pueden comprobarse en otros lados: por ejemplo, el concepto de utilidad en la pregunta por la utilidad de rechazar la reflexión sobre la utilidad y, sobre todo, en la transformación del concepto de razón de ser un fenómeno natural que distingue al ser humano de los animales a un fenómeno trascendental que se hace a sí mismo comprensible. Todas estas son desconsideraciones ordenadas que hacen posible continuar la comunicación sobre la sociedad en la sociedad —aun cuando se deba renunciar a captar en forma unánime al objeto y, en consecuencia, se deba reflexionar precisamente esta renuncia. Pero si es cierto que los ‘valores propios’ de la sociedad moderna se encuentran, en última instancia, en instrucciones de función y que, en consecuencia, las autodescripciones se orientan a la función de la autodescripción, entonces siempre queda puesta la mirada de soslayo a otras posibilidades. Lo cual, no por último, quiere decir que se establecen nuevas exigencias a la precisión de los conceptos descriptores, los cuales a pesar de todo hacen posible entenderse sobre problemas y equivalencias funcionales y conservar las diferencias de opinión —sin abrir la puerta a la arbitrariedad.

Finalmente, aquí podrían traerse deliberaciones que surgieron en la semiótica y en la teoría de textos.⁴⁰⁶ En el entretanto han progresado tanto las técnicas lingüísticas, constructivistas y deconstructivistas del análisis de textos, que podrían ser peligrosas para una sociología que determina su concepto de realidad mediante premisas metafísicas. El punto de partida de esta crítica fue el de problematizar la posibilidad de relación del signo con el mundo exterior. Lo cual llevó a reformular el concepto de realidad. Si la realidad debe, como siempre, concebirse como resistencia frente a tematizaciones arbitrarias —¿pues ¿qué otro concepto de realidad tendríamos?—, entonces debe tratarse de resistencia de signos *vs.* signos, de lenguaje *vs.* lenguaje, de comunicación *vs.* comunicación;⁴⁰⁷ es decir, de complejidad formada recursivamente. Visto así,

⁴⁰⁵ Elena Esposito sugiere la idea de que en el nivel de la observación de segundo orden los ‘valores-propios’ adquieren una forma describable tan sólo en teoría modal —*L’operazione di osservazione: Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, Milán, 1992.

⁴⁰⁶ Véase Niklas Luhmann, “Deconstruction as Second-Order Observing”, en *New Literary History* 4 (1993), pp. 763-782.

⁴⁰⁷ Así, por ejemplo, Paul de Man, *The Resistance of Theory*, Minneapolis, 1986. En una fórmula abreviada, de Man llama al lenguaje de la literatura “the language of self-resistance” (p. 20).

el sistema comprueba —en la incertidumbre autoproducida y en la resistencia autoproducida en el *fluir* de su operar— lo que puede tratar como ‘valor propio’ de momento a momento. Si eso ha de tenerse en cuenta en las construcciones de teoría sociológicas, entonces hay que reorientar también la teoría de la sociedad hacia conceptos de autorreferencia.

La sociedad moderna está —tal como el dios de Aristóteles— ocupada consigo misma. Todo lo que hace —como el Dios de los cristianos— lo hace por su propia voluntad. Pero a diferencia de la semántica vétero europea —que trasladó a la trascendencia tales figuras de clausura autorreferencial y les atribuyó la cualidad de bien absoluto para eventualmente perfilar frente a ellas la corrupción y hasta la descomposición por principio de la naturaleza (y dentro de ella de la sociedad)—, la sociedad autorreferencialmente clausurada moderna, se considera a sí misma imperfecta, necesitada de crítica, capaz de mejorarse y luego también padeciendo por Ilustración. Mientras el viejo mundo pensaba poder observarse con los ojos del observador primario, Dios —o en caso de que sus criterios no fueran del todo claros (¿distingue Dios?) creía poder observarse en los espejos de lo impecable—, la sociedad moderna está ocupada sobre todo con su propia miseria. Sólo ella puede acudir en su socorro. Aunque al observar su observar siempre llega tan sólo al punto donde algo debe objetarse —aunque sea al punto central donde lo bueno y lo malo se fusionan: que se puede observar que el observador no puede observar cómo observa. La peculiar falta de excepción de esta estructura ya no se presenta en la lejanía, ya no se presenta en la forma de un ser incondicionalmente existente. Para nosotros está en la operación misma del observar, en depender del sentido como médium —el cual puede utilizarse sólo selectivamente, sólo construyendo formas, sólo remitiéndose a algo distinto. Y ya no hay una razón legítima para lamentarse, pues esto se aplicaría con la misma validez a la propia lamentación.

XXII. AUTOLOGÍA REFLEXIONADA: LA DESCRIPCIÓN SOCIOLÓGICA DE LA SOCIEDAD DENTRO DE LA SOCIEDAD

Para finalizar reformulamos el concepto (presentado en este libro) de una teoría de la sociedad como oferta de descripción de la sociedad dentro de la sociedad. Aquí habría que distinguir entre preguntas estructurales y semánticas —aunque en ambas perspectivas se debe empezar reconociendo que una descripción del sistema de la sociedad sólo puede llevarse a cabo en el sistema, sólo con medios del sistemas y siempre sólo con una fracción de sus operaciones. Esto significa estructuralmente que la sociología, como sistema

parcial del sistema-parcial-ciencia, debe contar con competidores, lo cual es cierto sobre todo para aquellos factores que determinan lo que en cada caso se acepta como opinión pública, *i.e.*, para los medios de masas y —con mayor o menor efecto— también para los movimientos de protesta. Respecto a esto, la sociología se encuentra bajo la presión de comentar de inmediato lo que mueve a la opinión pública (Chernobyl, reunificación alemana, derrumbe del imperio soviético, guerra del Golfo) como si ella misma —para solventar su disposición universal de explicación— debiera ser acontecimiento. Parece, pues, que para poder hacer sociología, es preciso tener primero una vivencia. Es obvio que la sociología no puede contentarse con esta condición que no nace de sí misma; por eso debe reflexionar que se encuentra en desventaja en el terreno de la opinión pública en razón de la pesadez de sus formas teóricas y de los aseguramientos metódicos de su propia semántica.

En esta situación se vuelven igualmente decisivas cuestiones referidas a la elección de los términos hasta cuestiones respecto a la forma literaria. La sociología no tiene ciertamente las posibilidades tan ricas de formulación literaria con las cuales la filosofía puede presentarse.⁴⁰⁸ Debe poner atención a la “cientificidad”, lo cual no por último es cuestión de estilo. Tal vez sea posible partir hoy día de que el seco estilo veri/falsificaciónista del Positivismo lógico —que rebaja a todas las demás formas de expresión a poesía o metafísica— no es adecuado. A más de ya no estar justificado ni filosófica ni epistemológicamente,⁴⁰⁹ expresa precisamente que ve su objeto delante de sí, es decir, fuera de sí. De esta manera, siempre es posible elegir si se prefieren formas de presentación que expresen consternación o lástima —lo cual difícilmente es posible sin tomar partido en el asunto— o si se prefiere la forma de reflexión de la ironía (romanticista), la cual expresa el involucramiento en los asuntos *malgré tout* como distancia. La sociología conoce ambas posibilidades en diversos grados de rudeza o refinamiento en autores tan disímiles como Karl Marx o Max Weber. Si se reflexionan exigencias adicionales de la ciencia, también podría verse que la frialdad de las abstracciones forzadas teóricamente surtiera efecto como forma de expresión hasta rayar en la paradoja de que los textos —por ser demasiado difíciles— descargan al lector de tener que pensarlos para luego poder leerlos siguiendo únicamente el flujo sintáctico.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Véanse para esto los siguientes dos aportes: “Philosophy as / and / of Literature” y “Philosophizing Literature”, en Arthur C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, Nueva York, 1986, pp. 135-161 y 163-186.

⁴⁰⁹ Véase tan sólo Willard van O. Quine, *The Two Dogmas of Empiricism*, citado según *From a Logical Point of View*, 2ª edición, Cambridge, Mass., 1961, pp. 20-46.

⁴¹⁰ Tomando en cuenta la advertencia de E.T.A. Hoffmann, *Des Kapellmeisters Johannes Kreislers Gedanken über den hohen Wert der Musik*, citado según la edición de

Por razones comprensibles —y no por último por razones que se remontan a las condiciones de éxito en el médium de la opinión pública— las descripciones de la sociedad moderna han preferido características moralmente justificables, sobre las cuales podía esperarse consenso en la sociedad. Aquí —como de costumbre— parece que anclarse en modas de pensar y de formular conformes a la época es condición para que algo se recuerde —y no se olvide.⁴¹¹ Eso no significa, por supuesto, que se haya tratado a la sociedad simplemente como buena y, por consiguiente, a los participantes como obligados a consentir. La moral tiene, pues, también su lado malo, pero como moral exige luego que se vuelva en contra de lo malo, que se hagan esfuerzos por cambiar a la sociedad —si no es que por sustituirla por una sociedad totalmente diferente. En sorprendente medida, ante todo la sociología norteamericana se ha comprometido sobre todo a interceder por lo bueno, a considerar lo malo en el mejor de los casos como “deviant” y destacar lo anterior como meta de los esfuerzos de la reforma social.⁴¹² Puede decirse que copia la *story* de la película americana: al bueno se le hará difícil, casi fracasará ante toda clase de contrariedades, pero al final —y a pesar de todo— llegará en un relumbrante auto nuevo y recibirá el beso merecido. Parsons mismo nunca llegó a considerar la posibilidad de que la función *L* —en la cima de la jerarquía cibernética— pudiera estar ocupada por el diablo; y si los marxistas suponen que esto es así, se sienten precisamente por ello obligados a ponerse en contra.

En el nivel de observación y descripción de la moral, naturalmente no hay nada que objetar. La pregunta es únicamente si la teoría sociológica debe aceptar este nivel sólo porque debe comunicar dentro de la sociedad, o si no podría, del mismo modo, considerar a la moral como una codificación entre otras, rechazarla para sí misma y dejar a los otros el criterio de expresarse en el código de la moral. Si existen presiones para interceder por lo bueno y contra lo malo, éstas en todo caso no se deducen del programa de verdad de la teoría, sino del modo de selección de los medios de masas —especialmente

Richard Münch: *Musikalische Novellen und Schriften*, Weimar, 1961, pp. 196-207 (197): “leer, pienso yo, tiene de desagradable que uno en cierta manera se ve obligado a pensar en lo que está leyendo”.

⁴¹¹ Véase Mary Douglas, *op. cit.*, sobre todo, pp. 81ss.

⁴¹² “American sociology, in particular, has aligned itself with the moral imperative to please others: one ought to understand the other, to be open and truthful, to construe the other’s meaning in a positive way”, leemos al respecto desde fuera de la tradición de la disciplina sociológica en Dean MacCannell y Juliet F. MacCannell, *op. cit.*, p. 55; con la esperanza de poder disolver esta perspectiva comprometida con la moral mediante una deconstrucción semiótica de la realidad social.

de la cultura de la televisión en la cual cualquiera que rechace (visible y audiblemente) a la moral aparece como “cínico”.

Unas primeras versiones, aunque demasiado débiles, se hallan allí donde se habla de cambio de valores. Con ello se concede relatividad histórica, pero no se investiga el asunto mismo. El compromiso que se ha de exigir, se limita correspondientemente a los valores actuales. Sólo éstos cuentan en la opinión pública. ¡Hay que avenirse! La posibilidad se ofrece con el concepto. Se puede servir como vanguardia o adherirse justo a tiempo. Falta, sin embargo, toda comprensión del hecho de que los valores representan siempre esquemas de observación binarios y que con el valor bueno actual también se impone el malo respectivo. La motivación para el cambio de valores puede de hecho estar más en un lado que en el otro. Aunque esto ya casi no puede comunicarse. En la opinión pública tanto más faltará resonancia cuanto más se sostenga que la elección entre guerra y paz o entre vida y muerte de generaciones futuras tiene poca relevancia como *distinción* —a pesar de toda la relevancia de los puntos de vista valorativos.

De igual manera, y quizás hasta más fuertemente, los medios de masas imponen la preferencia por características llamativas con las cuales cualquiera de inmediato puede activar ideas propias y aportarlas a la comunicación —aunque justo por eso tan sólo son capaces de destacar fenómenos aislados. Producen un saber del cual se puede partir en la comunicación cotidiana. Esto es válido para aquellas palabras claves como capitalismo, industria, técnica (cuyo funcionamiento es impenetrable) basada en la ciencia, información y riesgo, términos a los cuales cualquier co-observador atento puede enlazar experiencias propias y, entre ellos, algunos (por ejemplo: información y riesgo) que prácticamente imponen la conclusión autológica.

En todo caso, estas palabras claves sugieren una transición de lo particular a lo general y, con ella, la transición desde descripciones que temporalmente hacen furor en la opinión pública, hacia análisis conducidos por la teoría, los cuales sólo deben validarse dentro de la ciencia. Con ello el punto de vista del observador se desplaza hacia un nivel de segundo orden —si no es que hacia uno de tercero. La actitud de “así es” se reemplaza por un juego conceptual que encuentra sostén en sí mismo. La autodescripción se convierte en tema de la autodescripción.⁴¹³

La lógica del observar y describir debe reajustarse de estructuras mono-contexturales a estructuras policontexturales. Esto quiere decir (en el sentido de Gotthard Günther) que debe renunciarse a la homogeneidad o sustituibilidad de los lugares lógicos desde los que se elaboran descripciones. La descripción

⁴¹³ Más detalladamente arriba pp. 687ss.

de la sociedad ya no puede utilizar una distinción única que destaca algo, para en cambio disminuir lo otro. El tercero excluido en cada distinción utilizada (el mundo, la unidad de la sociedad, el observador mismo) se vuelve objeto posible de otra distinción, la cual expone su propio *tertium non datur* a que otros observadores lo aprehendan. Ninguno de los planteamientos escogidos puede exigir validez última o reclamar la función de juzgar a los demás. Cada uno opera ciegamente con respecto a sí mismo. Al mismo tiempo no hay nada que escape en principio al señalamiento y que por razones de su “esencia” debiera quedar en secreto. Todo lo que se dice sólo se puede decir con la condición de que sea también aplicable al mismo decir. Así como para la moral, también para la sociología es válida la prohibición de autoexceptuarse. Y sólo esto tiene validez incondicional.

La sociología del siglo XX no ha podido satisfacer estas exigencias. En cuanto se ha establecido como “ciencia de crisis” se ha quedado atascada en sus propias crisis de teoría. Al hacer investigación “empírica”, para poder afirmarse como ciencia, no ha logrado una teoría de la sociedad; para ello hubiera requerido reorientar su lógica, su concepto de causalidad, su metodología hacia la autología, *i.e.*, hacia la autoimplicación. Y aunque ha podido hacer suyos numerosos temas y presentar resultados de investigación exitosos, la elaboración de una teoría de la sociedad adecuada al objeto hubiera exigido de ella incluirse a sí misma dentro de su objeto. Pero esto hubiera requerido abandonar todos los puntos fijos —historia y valores incluidos.

En esta situación —sin principio ni final— se plantea la tarea de explicar los medios teóricos lo más claramente posible y de exponerlos a la observación. Los medios de la teoría son ante todo conceptos. Los conceptos son distinciones. Las distinciones son indicaciones para cruzar la frontera. Como formas están clausuradas y son a su vez distinguibles. “Distinction is perfect continence”, dice Spencer Brown.⁴¹⁴ Aunque justamente esta *continence* da la oportunidad de sobrellevarla. Con sus formas, con sus distinciones la teoría expone sus puntos ciegos, es decir, lo que siendo para ella invisible le permite ver lo que ve. Exponer esto no tiene el sentido de volverse hacia razones irrefutables. Se trata tan sólo de mostrar lo que se puede construir y hasta dónde se dejan desplegar (explicar) las sensibilidades si se plantea de esta, y no de otra, manera. El sentido consiste en facilitar la crítica y en dificultarla. La invitación es: háganlo de otra manera, pero cuando menos así de bien.

Una sociología que se reflexiona como aporte a la autodescripción de la sociedad, debe desarrollar ideas metodológicas y de teoría del conocimiento adaptadas a ello. Su tarea, entonces, ya no puede consistir en copiar

⁴¹⁴ *Op. cit.*, p. 1.

un objeto dado, ya sea en su estática o en su dinámica. Más bien tratará de la generación de teorías que asuman —y hasta produzcan intencionalmente— una distancia con las obviedades de lo cotidiano, para alcanzar un nivel de consistencia asegurado de manera más abstracta. Se podría pensar en reanimar la técnica de las paradojas de la retórica clásica, la cual perseguía precisamente el objetivo de formular problemas de otra manera en vista de soluciones novedosas.⁴¹⁵ En la reciente literatura crítica de la ciencia se encuentran, de hecho, formulaciones que casi suenan como si hubiera conciencia de esta tradición.⁴¹⁶

Con todo, desde el siglo XVI ha habido cambios cruciales. Nos falta sobre todo la confianza —de aquel entonces— en el poder de las palabras, la cual se derivaba de la tradición oral. Las paradojas no pueden ya simplemente producirse por los textos lingüísticos, por los giros ingeniosos o por expresiones de doble sentido. Pero eso tampoco es ya necesario. Todo observar (conocer y actuar) está fundado paradójicamente en tanto que depende de las distinciones que emplea de manera operativa sin ser capaz de reflexionarlas como unidad.⁴¹⁷ Cuando se intenta una reflexión así, se castiga con una paradoja: lo distinguido es lo mismo. Y —para repetirlo de nuevo— eso es válido para el conocer y el actuar, para el observar de primer orden y el de segundo.

La tradición europea del conocer y del actuar (racional) preguntaba por razones últimas, por principios, por máximas irrefutables. De continuarse debería ofrecerse una autodescripción de la sociedad con la aclaración de que

⁴¹⁵ Muchas veces se desconoce la seriedad detrás de eso, porque las tesis paradójicas frecuentemente suenan juguetonas y de nuevo se parodian. Véase, de una literatura retrospectiva abundante, por ejemplo: A.E. Malloch, “The Techniques and Function of the Renaissance Paradox”, en *Studies in Philology* 53 (1956), pp.191-203; así como, de Michael McCanles, su ya citado “Paradox in Donne” (1966), pp. 266-287; Rosalie L. Colie, *op. cit.*

⁴¹⁶ En Kenneth J. Gergen, *Toward Transformation in Social Knowledge*, Nueva York, 1982, p. 142, se lee, por ejemplo, bajo el título “The Search for Antithesis”: “One may also foster generative theory by searching for an intelligible antithesis to commonly accepted understandings”. Y en la página 109, respecto a la palabra clave: “generative capacity, that is, the capacity to challenge the guiding assumptions of the culture, to raise fundamental questions regarding contemporary social life, to foster reconsideration of that which is ‘taken for granted’ and thereby to generate fresh alternatives for social action”. Véase también del mismo autor: “Correspondence versus Autonomy in the Language of Understanding Human Action”, en Donald W. Fiske y Richard A. Schweder (eds.), *Meta-theory in Social Science: Pluralism and Subjectivities*, Chicago, 1986, pp. 136-162.

⁴¹⁷ Véase también Niklas Luhmann, “Paradoxie der Form”, en Dirk Baecker (ed.), *Kalkül der Form*, Frankfurt, 1993, pp. 197-212; así como “The Paradox of Observing Systems”, en *Cultural Critique* 31 (1995), pp. 37-55.

ésa es la correcta. Se debería reclamar autoridad —aunque sólo fuese con el supuesto de poder aportar más razones y argumentar tanto, hasta que todos quedaran convencidos. Pero cuando se observa una pretensión así (es decir: cuando se observa dentro de la sociedad), entonces ya no es lo que decía ser. En el ámbito de su observar distinguía y señalaba, pero ahora es a ella misma a quien se distingue y se señala. El mundo, la sociedad como condición de posibilidad del distinguir para los observadores son los mismos —y no son los mismos en tanto se escinden de manera distinta a partir de la distinción de la cual se parte y, por consiguiente, se vuelven paradoja de otra forma. Cuando se comprende la autodescripción de la sociedad como una operación que, a su vez, puede observarse y describirse dentro de la sociedad, entonces no puede evitarse el concebir todo observar y describir como ocultamiento y despliegue de la paradoja de la unidad; se entiende de por sí que eso puede suceder de múltiples maneras.

En el paisaje actual de la ciencia, resulta plausible formular esta situación paradójica inicial como unidad de constructivismo y deconstructivismo, lo cual incluye que las construcciones de la sociología deben reflexionar su propia deconstructibilidad. Como sea que eso luego se entienda —ya sea en el sentido de la psiquiatría como tensión entre componentes narrativos o instructivos de comunicación,⁴¹⁸ ya sea en el sentido de la teoría semiótica de textos como tensión entre componentes constatativos y performativos—, la sociología debe tomar en cuenta en todos los textos que produce, no sólo la posibilidad de falsación, sino la posibilidad de desconstrucción de todas las identidades y todas las distinciones. Por el sólo hecho de expresarse suministra información sobre la manera en la que ella misma entiende su hacerse-visible: como instrucción o como crítica, como disposición de verdades que otros deben aceptar o como instancia que confiere sentido. En el sólo hecho de comunicarse —y, a diferencia del autor de un cuento, no puede esconderse como autor—⁴¹⁹ se da la paradoja de la desconstrucción de las afirmaciones por la pura operación del darlas-a-conocer. Una posibilidad de reaccionar de manera adecuada a este reto es la que ya se había mencionado: dejar expuestas lo más claro posible las estructuras teóricas para que la comunicación que sigue su curso sea capaz por lo menos de constatar lo que se ofrece a la observación y a la aceptación —e incluso al rechazo.

⁴¹⁸ Véase Jurgen Ruesch y Gregory Bateson, *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, Nueva York, 1951, pp. 191ss.

⁴¹⁹ Véase para eso Dietrich Schwanitz, “Kommunikation und Bewußtsein. Zur systemtheoretischen Konstruktion einer literarischen Bestätigung der Systemtheorie”, en Henk de Berg y Matthias Prangel (eds.), *Kommunikation und Differenz: Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kunstwissenschaft*, Opladen, 1993, pp. 101-113.

Con esto algo se ha aclarado sobre la forma de autodescripción que es accesible a la autodescripción, pero nada todavía sobre ciertas distinciones, esto es, nada todavía sobre determinadas teorías. Cada paso más allá sólo puede ejecutarse como elección contingente (aunque de ninguna manera arbitraria) de una forma, de una distinción, de una contextura. Partimos de que toda comunicación opera en el médium del sentido.⁴²⁰ Dicho de manera extremadamente abreviada:⁴²¹ cada operación, al ser observada, aparece como selección entre una multitud de posibilidades; entonces, para hacer posible la asimetría de una secuencia de comunicaciones, debe interrumpirse la circularidad de los nexos de sentido remitidos a sí mismos. Esto sucede en tres dimensiones del sentido constituidas, cada una, por una distinción específica a la dimensión. En la ‘dimensión objetual’ (*Sachdimension*) —tradicionalmente representada por la doctrina de las categorías— se origina lo “interior” de la forma a diferencia de lo “exterior”. La versión de la teoría de sistemas habla de sistema y entorno. En la ‘dimensión temporal’ —tradicionalmente representada por el concepto de movimiento— se trata de la distinción de antes y después; en la actualidad, de la distinción de pasado y futuro. Por último, en la ‘dimensión social’ —tradicionalmente representada por la doctrina del *animal sociale*— se trata de la distinción de ego/alter, en la cual se designa con ego a aquel que entiende la comunicación y con alter a aquel a quien se le atribuye el darla-a-conocer.

Con estas versiones, las dimensiones del sentido se presentan previamente asimetrizadas. Lo distinguido no puede intercambiarse: dentro nunca es fuera, antes nunca después, ego nunca alter; aunque la observación siguiente en cada caso (aunque siempre empleando tiempo) pueda desplazar la distinción de manera que lo que antes era adentro ahora es afuera, etc.

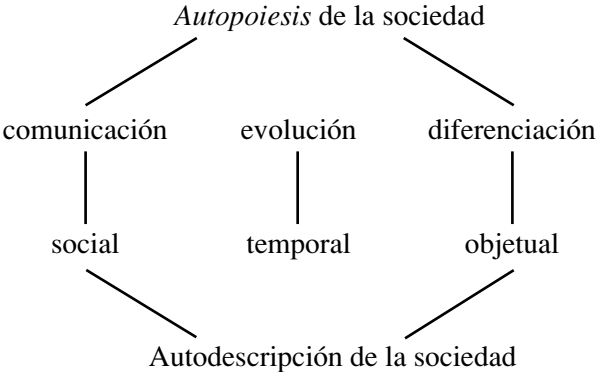
Un sistema sociedad que mediante la realización de su *autopoiesis* produce formas en el médium del sentido, debe operar en estas tres dimensiones, lo cual naturalmente no significa que estas dimensiones deban convertirse en tema de la comunicación —de otro modo la comunicación no se realizaría ni podría proseguir. La provisión de estructuras —necesaria para orientarse y continuar— se ubica en las formas que se producen únicamente de esta manera. No son las propias dimensiones de sentido las que hacen que la sociedad sea un sistema estructuralmente determinado; eso sucede más bien históricamente mediante la prosecución de la *autopoiesis* de la comunicación retomando y anticipando sus propios resultados. Pero, si se quiere describir a la

⁴²⁰ Véase supra cap. I, III.

⁴²¹ Véase la presentación más detallada en Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, 1984, pp. 92ss.

sociedad como unidad, se tiene —en las dimensiones de sentido— un punto de referencia para los temas que deben tomarse en cuenta en esa descripción. Dicho de otra manera: en la autodescripción del sistema sociedad, el médium del sentido mismo se vuelve forma, el sentido mismo se torna reflexivo. Precisamente por eso tuvimos que distinguir las dimensiones del sentido como distinciones.

Aun aceptando esto, todavía se puede pensar en diversas posibilidades para interpretar las dimensiones de sentido de la *autopoiesis*. Cada autodescripción requiere plausibilidad histórica en la situación en la cual ella es observada como descripción. Sabemos, de todos modos, que la posición del observador de segundo orden sólo puede producir fenómenos contingentes. Esta restricción permite describir la manera con la cual hemos ocupado las dimensiones de sentido, cabe decir: la dimensión social con el concepto de comunicación y sus medios; la dimensión temporal con el concepto de evolución; la dimensión objetual con el concepto de diferenciaciones de los sistemas —es decir: diferenciación y repetición de diferenciaciones en sistemas ya diferenciados. Resumimos el resultado en un croquis:



Así como las dimensiones del sentido se presuponen recíprocamente y cada una puede tomarse como punto de partida para la observación de las otras, así también la teoría de la comunicación, la teoría de la evolución y la teoría de la diferenciación representan respectivamente diversas puertas de acceso para la presentación de la teoría total. Surgen los sistemas sociales porque la comunicación se pone en marcha y se construye autopoieticamente a partir de sí misma. Se llega a la evolución porque la diferencia entre sistema y entorno se traspone por medio de los acoplamientos estructurales. Ninguna de estas teorías puede prescindir de la colaboración de las otras. El orden de sucesión elegido en la presentación de este libro es arbitrario. Tampoco puede entenderse la teoría de la sociedad como consecuencia lógica derivada de las

premisas de la teoría de sistemas, por ejemplo, en el sentido de la idea, ya un poco empolvada, de un sistema de conocimiento hipotético deductivo. Finalmente, tampoco es la consecuencia estricta de un determinado principio constructivo, por ejemplo, el de un proceder dialéctico o el de una técnica de establecimiento de diagramas cruzados de variables (Parsons). Es el resultado del intento por poner en sintonía recíproca una multiplicidad de decisiones teóricas diferentes. Sólo esta forma relativamente amplia de diseño teórico —que permite reconocer qué decisiones se han tomado y que consecuencias tendría si, en estos lugares, se decidiera algo distinto— nos parece adecuada como propuesta de autodescripción de la sociedad moderna.

El análisis sociológico confirma que una autodescripción de la sociedad suficientemente compleja debe articularse en las dimensiones objetual, temporal y social del sentido. Aunque, al mismo tiempo, también observa cuáles son los requisitos limitantes que deben tenerse en cuenta cuando las dimensiones de sentido se condensan en formas de autodescripción; y la teoría sociológica se comportará “críticamente”, siempre que aplique a estas condensaciones su propia analítica. Constatará que y cómo se encuentran ya ocupadas las dimensiones de sentido singulares y por eso deberá iniciar una “redescrición” del sistema sociedad.⁴²²

Así, en la dimensión objetual, en la teoría de la diferenciación, descubre el problema de la selección de las referencias sistémicas. No sólo acepta que existen al mismo tiempo muchos sistemas distintos, sino que, como observador de segundo orden, se ve ella misma obligada a decidir desde cuál sistema ella ve a lo demás como entorno. En la dimensión temporal, la sociología observa que las autodescripciones de la sociedad conciben al tiempo como proceso histórico y esto aun cuando se habla de evolución.⁴²³ Con el concepto de proceso, sin embargo, se enfatiza la continuidad y no la discontinuidad ya que, de otro modo, no sería posible constatar la identidad y lo distinguible de un proceso específico. Los acontecimientos aparecen, entonces, en una posición secundaria en calidad de cesuras, de interrupciones, de innovaciones o, también, de impulsos necesarios que orientan en una determinada dirección. Pero cuando, con la teoría de la *autopoiesis*, se parte al revés de los acontecimientos o de las operaciones, entonces la discontinuidad se vuelve la suposición básica y la desintegración se vuelve el caso normal, *contra* el que luego pueden es-

⁴²² “Redescription”, en el sentido de Mary Hesse, *op. cit.*, pp. 157ss.

⁴²³ Ya habíamos citado a Tim Ingold, quien entiende evolución (rodeado de una vasta literatura) como “continuous, directed and purposive movement” (*Evolution and Social Life*, Cambridge, Ingl., 1986, p. 102). Eso lo justifica Ingold por la tradición del concepto. Nosotros justificamos una presentación diferente (una redescrición) por la necesidad de una autodescripción plausible de la sociedad que incluya a la historia.

tablecerse procesos —en caso de que el acontecimiento en cuestión muestre suficientes excedentes de posibilidad disponibles (= sentido), para que se pueda elegir algo apropiado para constituir un proceso.⁴²⁴ Finalmente, en la dimensión social toda autodescripción destaca a los medios vinculantes (sea la moral, sea la razón, sean valores, sea comprensión o consenso deseable), mientras que la analítica sociológica parte de que toda comunicación abre la bifurcación sí/no, porque sin ella, la *autopoiesis* no podría continuar, para así venir justo a explicar las preferencias que apuntan a un aumento de la probabilidad de aceptación.

Tal redesccripción de la descripción no lleva ni a una caracterización positiva ni negativa de la sociedad. Formula la identidad del sistema no como valor ni mucho menos como norma —a partir de los cuales pudiera juzgarse a la sociedad o a la conducta en ella. No permite escoger entre posiciones progresistas o conservadoras. Todo ello presupondría un observador externo conforme al cual poder orientarse —o una posición interna para un observar correcto-único que sólo tendría que comunicar a los demás lo que desde ese punto de vista es posible ver. Reemplazamos tales suposiciones por la tesis de que la sociedad constituye sentido, simplemente por el hecho de producirse y reproducirse como forma en el médium del sentido. Todos los criterios sobre lo bueno o lo malo, verdadero o falso, racional o irracional, funcional o disfuncional deben ser producidos en la sociedad por la comunicación; en otras palabras: en un modo que pueda ser observado y que abra las posibilidades de aceptación o rechazo.

Esto significa también que la *forma* de autodescripción debe modificarse. Este cambio tiene una radicalidad semejante a aquella del paso hacia la diferenciación funcional, que trae como resultado la igualdad de sistemas desiguales y revoca en gran medida las disposiciones del orden societal; radicalidad semejante también a la del colapso evolutivo de la diferenciación de estabilización y variación, con la consecuencia de que surge un sistema de la sociedad no-estacionario. En el contexto de la autodescripción del sistema de la sociedad parece darse un cambio de semejante radicalidad: consiste en la transición de una observación de primer orden a una de segundo.

Ahora —tal como antes— si se quiere hablar de autodescripción debe ser identificable lo “auto” de la autodescripción; lo cual siempre significa además: permanecer distinguible. Aun cuando existe una pluralidad de autodescripciones de la sociedad en la sociedad, no por eso existen múltiples sociedades —tal como si cada observador observara un objeto distinto: uno, a

⁴²⁴ Dicho sea de paso, supongo que con ello se nota que se argumenta contra toda compulsión por los tipos, contra toda predisposición por las “formas esenciales”.

los ángeles; el otro, a los diablos. Por esta razón, en descripciones policontexturales, la unidad sólo puede expresarse en la forma de la observación de segundo orden: precisamente debido a que cada relator incluye en su descripción el hecho de que otros relatores describen de otra manera. En intentos avanzados, esto puede llevar a que en las descripciones se incluyan *momentos que a ellas mismas las trasciendan*; o, dicho de otra manera: que su condición de sentido se comunique también como selectividad. Y como todo esto se registra como *algo que sucede en la sociedad*, lleva también a que la sociedad deba ser conceptuada como unidad capaz de automodificarse.⁴²⁵

Se puede discutir si el “proyecto de la modernidad” está o no concluido, o acerca de si saldrá o no saldrá bien. Esta controversia —como claramente se ve— conduce a confundir las posiciones. A ella subyace una conceptualización muy anticuada, la cual a su vez únicamente discute *temas* de la autodescripción, tales como: libertad, emancipación, igualdad, orientación racional, etcétera. Lo que parece haber cambiado —socavándolo todo— es más bien la *forma* de la autodescripción. Las sociedades estacionarias del viejo mundo se describían a sí mismas como objetos con conceptos como los de ser, esencia, naturaleza, género. En este marco estructural y semántico no estaban excluidas las posibilidades de la evolución, sin embargo, su observación y descripción podían mantenerse en la superficie y trabajar con el concepto altamente gráfico de movimiento cuyo contraconcepto supone algo fijo —como las orillas al río. La sociedad moderna se observa a sí misma como observador, se describe a sí misma como descriptor y sólo esto es justo *autodescripción* o bien *autoobservación* en un sentido estrictamente lógico. Apenas ahora lo “auto” de la observación es el observador, lo “auto” de la descripción es el descriptor mismo.

Si se quiere seguir hablando de un “proyecto de la modernidad”, entonces este proyecto está inconcluso y ni siquiera esbozado adecuadamente. No puede llevarse a cabo con base en el concepto de sujeto, si este concepto continúa designando tan sólo la conciencia individual. Podría seguirse pensando en Hegel —el único intento hasta ahora decididamente reflexionado. Pero, entonces, no se debería colocar un término como el de ‘espíritu’ al final de la historia y no se debería ver en ello una idea conclusiva ni una figura de superioridad; además de que debería evitarse (contra Hegel y con Darwin) todo uso de expresiones como las de “inferior” o “superior”. El observador del

⁴²⁵ Ideas parecidas para el sistema del derecho de la sociedad se encuentran en Karl-Heinz Ladeur, *Postmoderne Rechtslehre: Selbstreferenz – Prozeduralisierung*, Berlín, 1992, sobre todo, pp. 167ss.

observador no es un observador “mejor”, es simplemente otro. Puede que valore la libertad de valores o que siga el prejuicio de la falta de prejuicios; aunque —como lo señalan dichas fórmulas— en eso, por lo menos, debería advertir que está operando autológicamente.

Rupturas estructurales tan enormes como las que hemos visto nunca se han observado y descrito en su cumplimiento; salvo, tal vez, con conceptos totalmente inadecuados y en la retrospectiva de una tradición en declive. Los cambios semánticos van a la zaga de los cambios estructurales a distancia considerable. Condensar sentido por repetición y olvido, bajo una nueva clase de condiciones, requiere tiempo. A este respecto, nos parece que la sociedad moderna está apenas al comienzo. El marcado descontento con todo lo que en la actualidad se ofrece, podría llegar a ser un comienzo fructífero.

XXIII. LA ASÍ LLAMADA POSMODERNIDAD

Nuestros análisis no han dado señal alguna de que en algún momento de este siglo XX (en su segunda mitad tal vez) se pudiera observar una cesura de épocas que pudiera referirse al sistema de la sociedad misma y que justificara declarar una transición de la sociedad moderna a una posmoderna. Al interior de los sistemas de función singulares hay de sobra cambios estructurales dignos de atención, sobre todo como consecuencia de las tendencias de globalización y de las cargas recíprocas de estos respectivos sistemas funcionales. Aunque ahora —como antes— todos los logros de la modernidad (clases por generación en los sistemas escolares, democracia de partidos como forma de Estado, praxis de casamiento desregulada, derecho positivo, economía orientada al capital y al crédito, por sólo mencionar algunos) se mantienen; sólo que sus consecuencias aparecen marcadas con mayor nitidez. Incluso en el sistema del arte (con excepción tal vez de la arquitectura) no existen límites de época claramente señalados entre arte moderno y arte posmoderno.⁴²⁶ Entonces, a lo sumo puede hablarse de “posmodernidad” con respecto a la autodescripción del sistema de la sociedad.⁴²⁷ Con ello, nos encontramos frente a la pregunta

⁴²⁶ Véase para eso Niklas Luhmann, el ya citado *Die Kunst der Gesellschaft*, pp. 482ss. Véase también Ingeborg Hoesterey (ed.), *Zeitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy*, Bloomington, 1991.

⁴²⁷ Para eso también Niklas Luhmann, “Why Does Society Describe Itself as Postmodern?”, en *Cultural Critique* 30 (1995), pp. 171-186. La opinión opuesta se encuentra en Zygmunt Bauman, “Sociological Responses to Postmodernity”, en *Thesis Eleven* 23 (1989), pp. 35-63, aunque sin un análisis que satisfaga las pretensiones de la pretendida ruptura entre sociedad moderna y posmoderna.

de sí (y en qué) puede reconocerse una descripción específicamente “posmoderna” —a diferencia de una moderna.

El que se hable de “posmodernidad” tal vez haya surgido del hecho de que se subestimó la dinámica de la sociedad moderna y que sus descripciones resultaron demasiado estáticas. Esto es válido para la prominencia del sujeto cartesiano, para la idea de los derechos humanos y aun para el supuesto de Habermas de que la modernidad es un proyecto inacabado. Cuando las señales de la modernidad se fijan de esta manera es obvio que se reaccione con una teoría de la posmodernidad. Fácticamente, sin embargo, las cesuras que con ello se postulan no pueden reconocerse; por eso el camino más correcto sería dinamizar la comprensión de la sociedad moderna junto con su auto-descripción.

En el concepto de posmodernidad muchas cosas son controvertidas. Un punto de partida casi indiscutido (aunque necesitado de interpretación) podría ser la tesis del fin de los grandes relatos.⁴²⁸ Se tendrá que conceder de inmediato que eso a su vez es un relato —un *métarécit*. Si la tesis se utiliza de manera autológica, *i.e.*, si se incluye a sí misma, se contradice a sí misma: si cierta, entonces falsa. Por eso habría que reformular y decir que la unidad de la sociedad o —vista desde ella— la del mundo, ya no puede postularse como principio sino tan sólo como paradoja. Esta fundación última en una paradoja se toma por una de las características centrales del pensamiento posmoderno. La paradoja es la ortodoxia de nuestros tiempos.⁴²⁹ Ello quiere decir, sobre todo, que las distinciones y las señalizaciones ya sólo pueden fundamentarse como disolución de una paradoja. Esto es relativamente fácil de captar en el problema de la autodescripción —sea del mundo en el mundo, sea de la sociedad en la sociedad. Sólo hay que admitir —en el “discurso” de la autodescripción— una pluralidad de autodescripciones; cabría decir, una pluralidad de posibilidades que entre ellas ni se toleran ni no se toleran —sino que simplemente ya no son capaces de tomarse en cuenta mutuamente. Esto lo hemos anticipado con la tesis de que las autodescripciones universalistas (que se incluyen a sí mismas) no *tienen* que ser ni exclusivas ni las únicas correctas. Si se atiende a la función de las autodescripciones habría que añadir: no *pueden* ser exclusivas porque la función de la función es permitir equivalentes funcionales.

⁴²⁸ Así, como se sabe, Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le Savoir*, París, 1979.

⁴²⁹ De todos modos se encuentra, para poner en duda otra vez una clasificación por épocas, tal expresión ya a principios de este siglo: como expresión de un anarquista “cristiano-conservador”. En *The Education of Henry Adams...* pp. 423-4, se lee: “but paradox had become the only orthodoxy in politics as in science”.

Un poco más difícil es la segunda propuesta de comprender el pensamiento posmoderno como desdiferenciación.⁴³⁰ Aunque desdiferenciación no puede significar que se pudieran olvidar las diferenciaciones ya que entonces el “des” no tendría sentido. Si la desdiferenciación presupone memoria, la sugerencia consistiría en conservar las diferencias: por ejemplo, conservar las diferencias de estilo en la obras de arte posmodernas. También aquí haría bien interpretar la sugerencia. No se puede tratar de un simple ir de un lado al otro: por ejemplo, de orientarse por la producción a orientarse por el consumo,⁴³¹ o de orientarse por el pasado a orientarse por el futuro —es decir, de estar vinculado a no estar vinculado. La cuestión sólo puede ser si la actitud ante las distinciones —o si se piensa en referencia a los objetos, ante las diferencias— se ha modificado.

Recordemos que ya el vuelco de la polaridad del pensamiento moderno —de diferencias esenciales previamente encontradas a la diferenciación— ha sido una innovación semántica que encontró resonancia más o menos a mitad del siglo XIX.⁴³² Bien podría ser que en este nivel de formas de observar y de describir se registre un nuevo cambio; y un cambio (para formularlo de manera igualmente posmoderna) en dirección de un impedimento de “desconstrucción” en todas las distinciones. Dicho de otro modo: siempre se puede preguntar quién hace la distinción (quién es el observador) y por qué marca uno de los lados y no el otro. Aunque la respuesta a esta pregunta depende nuevamente de quién hace la pregunta, es decir, de quién es el observador.

Si se comprende el describir posmoderno como operar en ámbitos de indeterminación autoproducida, entonces afloran de inmediato los paralelismos con otras tendencias de la ciencia, que se ocupan —en la matemática, la cibernética y la teoría de sistemas— de las propiedades de máquinas autorreferenciales que operan de modo recursivo.⁴³³ Otros nombres conocidos son

⁴³⁰ Véase Scott Lash, “Discourse or Figure: Postmodernism as a ‘Regime of Signification’”, en *Theory, Culture and Society* 5 (1988), pp. 311-336. Véase también del mismo autor: “Tradition and the Limits of Difference”, en Paul Heelas, Scott Lash y Paul Morris (eds.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford, 1996, pp. 250-274. Para eso también Stewart R. Clegg, *Modern Organizations: Organization Studies in the Postmodern World*, London, 1990, pp. 1s, 11s. NB: diferenciación habría que reproducirse en nuestro vocabulario como distinción (por ejemplo entre hechos y valores). Y como consecuencia de la introducción de distinciones, Lash enfatiza la transición que va de tratar temas discursivamente a la percepción sensorial.

⁴³¹ Así aparentemente Bauman, *op. cit.*

⁴³² Véase supra cap. 4, I.

⁴³³ Véase para eso Günter Küppers y Rainer Paslack, “Chaos – Von der Einheit zur Vielheit: Zum Verhältnis von Chaosforschung und Postmoderne”, en

también la teoría del caos o la geometría fractal. Aquí la complejidad no surge por los intentos de copiar el mundo más o menos de acuerdo con los hechos, sino por operaciones repetitivas que se enlazan a un estado original autoproducido y que lo continúan con cada operación como punto de partida para otras operaciones. Ahí el tiempo se convierte en la variable decisiva, que posibilita los desplazamientos *dentro del sistema mismo*; así la imprevisibilidad es, en cierto modo, la consecuencia conforme a la época de una secuencia de tales recursiones.

Por eso, probablemente lo más productivo sería analizar la distinción temporal de pasado y futuro, no por último porque el propio concepto de posmodernidad se basa en esta distinción. La crítica de Derrida a la metafísica ontológica puede así leerse como censura a la sobreestimación del presente como lugar de la presencia del ser y, en lugar de ello, sugiere un análisis referido más fuertemente al tiempo. Lo que operativamente sucede es que una diferencia se va cincelando en un mundo que lo tolera y que hace posible un “recutting”. Eso acontece mediante la escritura. Pero, dado que es una diferencia, no puede ser duradera, sino que debe diferirse de momento a momento. *Différence* es *différance*. Lo cual, a su vez, implica que la relación de pasado y futuro se desplaza continuamente, sin que este desplazamiento pueda comprenderse como movimiento espacio-temporal en un mundo del ser previamente existente. Comprendida como comunicación, la operación desarticula sus propios presupuestos —ella desconstruye las distinciones que utiliza en el sentido de una —también en otras investigaciones conocida— contradicción performativa entre *report* (información) y *command* (darla-a-conocer con pretensiones de aprobación).

La computarización de la vida cotidiana —en rápido crecimiento— lleva por caminos muy distintos a la misma pregunta; ella también es actual independientemente de los esfuerzos literarios por criticar la metafísica del ser. En las computadoras se esconden máquinas invisibles que sólo con darles órdenes hacen visible el estado de sus conexiones. No tiene mucho sentido designar estas máquinas invisibles como “presentes”. En todo caso, mediante preguntas localizadas temporal y localmente, se ven impulsadas a hacer visibles informaciones que, en el contexto de la pregunta, producen su propia diferencia de pasado y futuro. La línea de ruptura entre los procesos de cálculo (invisibles e inimaginables) de la máquina y el dejar aparecer

Selbstorganisation 2 (1991), pp. 151-167. El título es un poco desorientador: no es cuestión de cambio de lado dentro de una distinción, aunque se trate de unidad/multiplicidad. El problema es que dicho cambio de lado es posible en toda distinción y que eso requiere tiempo y motivos, es decir, que es imprevisible.

—eventualmente condicionado por intereses— sus estados, podrían estar en camino de desplazar, del primer rango de la construcción del mundo, a las viejas distinciones de *aeternitas* y *tempus* y de presencia y ausencia. Con referencia a esto, ya se habla de “realidad virtual”⁴³⁴ y eso sugiere establecer, a partir de ahí, un nexo con la discusión sobre la modernidad posmoderna.

Una (igualmente radical) tematización posontológica del tiempo parece estar en la base del cálculo de las formas de George Spencer Brown. Aquí forma se conceptúa como la marcación de una distinción, es decir, como una unidad con dos lados, de los cuales sólo uno se señala (se indica) y el otro debe permanecer sin marcar. El paso hacia el otro lado (“crossing”) requiere de otra operación y entonces presupone tiempo. Eso, a más tardar, se aclara cuando el cálculo trata de reunir sus propios presupuestos y empieza a oscilar entre el “marked” y el “unmarked space”.⁴³⁵ Mientras la teoría clásica de la forma había entendido la forma como figura estática que debiera juzgarse de acuerdo con el logro/malogramiento, ahora forma se comprende como dispositivo de un observador y como regulador de la decisión de quedarse donde se está (repetirse) o pasar al otro lado. Un primado de la forma respecto a instancias que en la tradición se llaman razón y voluntad (libertad), parece exigir hacer temporales las formas. Hasta Habermas está hoy dispuesto a esperar a la razón.

Lo que lleva de vuelta a la discusión usual sobre la posmodernidad es la pregunta de qué ha de suceder con las formas históricamente probadas —aunque hoy día superadas. Se aprovechan como material. También se podría decir: como médium para construir nuevas formas que se obtienen por recombinación. Esto se discute para el mundo de las formas del arte, pero también podría ser válido para el mundo conceptual de la ciencia u otros discursos intelectuales. Con las formas posmodernas se hace posible, a la vez que se prohíbe, el reconocimiento. No hay que conformarse con el deleite del reconocimiento cuando se habla, por ejemplo, de “sujeto” o de “democracia”. El arsenal de formas reutilizadas tiene *otra intención*. Las formas legadas, pese a toda aparente firmeza de su ser, son ya tan sólo un médium de autocomprensión bajo

⁴³⁴ Aunque eso más bien como jerga y sin esclarecer la pregunta de qué *virtus* transforma lo meramente posible en algo virtual. Se piensa aquí, sobre todo, en la posibilidad de dejar que la computadora co-actúe (de manera análoga al sistema nervioso) *imperceptiblemente*, de modo que surja una realidad ilusiva por medio de guantes, trajes, etc. y que en el percibir mismo ya no sea posible una distinción entre ilusión y realidad. Esto, sin embargo, constituye tan sólo una posibilidad adicional para probar que el cerebro trabaja como sistema operativamente clausurado.

⁴³⁵ Esto ya se había señalado en una de las reseñas más tempranas de *Laws of Form*: Heinz von Foerster, *Gesetze der Form* (1969), citado según la traducción al alemán en Dirk Baecker (ed.), *op. cit.* (1993), pp. 9-11.

otras condiciones societales. Esto se pudiera expresar en el modo de la ironía, pero con ello sólo se lograría un escape expresivo y ningún precepto de construcción. Todo lo cual parece decir que los intentos constructivistas de teoría —a pesar de que se hacen cargo como médium de la distancia de la historia y de su redescrición del mundo— no continúan la posmodernidad, sino la terminan.

Puede quedar en suspenso si la expresión “posmoderno” ha sido bien escogida. En todo caso, las descripciones no son posmodernas tan sólo por el hecho de que traten de hacer tolerables las consecuencias del pecado original por el goce y no ya por el trabajo. Las referencias aquí bosquejadas con respecto a la unidad y la diferencia apuntan a una demanda de reflexión teórica de rigor formal. Hay, para eso, más sugerencias que las que por el momento se congregan bajo la etiqueta de posmodernidad. Es notable, sin embargo, que falta —entre los trabajos preparatorios— una teoría de la sociedad moderna. La causa de esto puede estar en que la distinción moderno/posmoderno desalienta intentos de este tipo. Pero si lo característico de las descripciones posmodernas consiste en problematizar las distinciones y temporalizar las formas que las marcan, se podría suponer que la tarea de una teoría “posmoderna” de la sociedad consiste en una nueva descripción de la sociedad moderna sobre la base de experiencias con las que en la actualidad contamos. En todo caso, una teoría de la sociedad adecuada a nuestro tiempo (al igual que la teoría del arte posmoderno) exigen renunciar al mero goce del reconocimiento y juzgar la construcción de la teoría desde ella misma.

En este sentido han de ser entendidas las consideraciones antes esbozadas para una teoría de la sociedad.