

1. LA SOCIEDAD COMO SISTEMA SOCIAL

I. LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE LA SOCIOLOGÍA

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

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

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

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

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

²Véase por ejemplo —en relación con Gotthard Günther: “Fred Pusch”, en *Entfaltung der sozialwissenschaftlichen Rationalität durch eine transklassische Logik*, Dortmund, 1992.

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

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

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

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

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

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

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

⁵ Al respecto véase Friedrich H. Tenbruck, *Geschichte und Gesellschaft*, Berlín, 1986.

⁶ Cf. Peter Bürger, *Prosa der Moderne*, Frankfurt, 1988.

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

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

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

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

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

⁹ Para un análisis detallado véase Niklas Luhmman, “Warum AGIL?”, en *Kölner Zeitschrift für Soziologie and Sozialpsychologie* 40 (1988), pp. 127-139.

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

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

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

¹⁰ Cf. “Moralische Diskurse: Das unvollendete Projekt der Moderne”, en Richard Münch, *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt, 1995, pp.13-36.

¹¹ Cf. Warren Weaver, “Science and Complexity”, en *American Scientist* 36 (1948), pp. 536-544.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Cf. Emile Durkheim, *Le suicide: Etude de sociologie*, París, 1897.

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

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

El hecho de que —a pesar de todas estas discrepancias, y a pesar de la conocida crítica filosófica a todo tipo de fundamentación antropológica—²² persista el apego a un concepto humanístico de sociedad²³ (es decir, a un concepto que tiene su referencia esencial en el hombre), quizás esté condicionado por el temor a quedarse sin una medida para evaluar a la sociedad y, por tanto, sin el derecho a pretender que la sociedad haya de organizarse de modo humano. Aunque así fuera, sería necesario establecer, antes que nada, qué es lo que ocasiona la sociedad en los seres humanos y por qué sucede esto.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ Véase Kenneth Burke, *Permanence and Change*, Nueva York, 1935.

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

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

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

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

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

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

II. ADVERTENCIA METODOLÓGICA

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

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

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

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