

# GLOBALIZACION O SOCIEDAD MUNDIAL: ¿COMO CONCEBIR LA SOCIEDAD MODERNA?<sup>1</sup>

NIKLAS LUHMANN

Traducido por *José Javier Blanco Rivero*

Nadie, creo, discutirá el hecho de un sistema global. Si vemos las noticias de la BBC en Brisbane, Bangkok o Bombay, la antesala del programa refleja la hora en Hong Kong y en otras partes del mundo, de manera que podemos calcular qué ver y cuándo verlo dondequiera que estemos. Y las noticias vienen de todas partes del mundo, no sólo de Inglaterra. Donde sea que haya gente que tenga dinero para gastar, esta gente encontrará supermercados y boutiques adecuadamente nombradas para recordarnos un trasfondo cultural norteamericano o francés, tengan o no los artículos exhibidos alguna conexión con la cultura americana o francesa. Uno puede, por supuesto, mencionar la volatilidad del mercado financiero que con sus nuevos instrumentos derivados maximiza simultáneamente la seguridad y el riesgo con resultados impredecibles. Uno podría pensar en la preocupación internacional respecto a los eventos ocurridos en la antigua Yugoslavia, en Somalia, en Sudáfrica, en Azerbaiyán y no sólo con eventos cercanos a nuestras fronteras. “Internacional”, ciertamente, ya no se refiere a una relación entre dos (o más) países sino más bien a los problemas políticos y económicos del sistema global. Por último y no menos importante, la ciencia no está diferenciada en ciencias regionales, étnicas o culturales sino más bien está diferenciada en disciplinas y campos de investigación.

Además, la simultaneidad de los cambios alrededor del mundo merece atención. Por donde sea nuevos problemas emergen en la planificación y en el control de las innovaciones en las organizaciones y en la producción de tecnología. Fundamentalismos religiosos, étnicos y de otras clases emergen por todo el mundo y nos muestran que aquellos conflictos de intereses a los cuales se adaptó el aparato estatal en su desarrollo hacia un estado constitucional y un estado de bienestar, son trivialidades comparadas con lo que nos depara el futuro. El sistema económico ha cambiado sus bases de seguridad para pasar de la propiedad y de la fiabilidad de los deudores (como los Estados y las grandes corporaciones) a la misma especulación. Aquel que trata de mantener su propiedad perderá su fortuna, y aquel que trate de mantener e incrementar su riqueza tendrá que cambiar sus inversiones de un día para otro. Aquel podría bien usar nuevos instrumentos derivados o bien confiar en que los muchos fondos que hagan eso por él. Esto conduce a problemas insalvables en todos los tipos de políticas “sociales”. Y los intelectuales del mismo modo están desarrollando sus propios instrumentos derivados describiendo lo que otros están describiendo bajo el

---

<sup>1</sup> Fuente: *International Review of Sociology* Mar97, Vol. 7 Issue 1, p67, 13p

común denominador de la “postmodernidad”. No es posible una explicación regional para estos hechos. Estos no tienen un “origen”, y uno podría dudar si tienen o no una “función”. Aparentemente, la sociedad reacciona a sí misma, pero ¿qué queremos decir con sociedad? ¿Qué hacemos con el saber de día a día que damos por cierto y verdadero? ¿Cómo podemos conceptualizarlo? ¿Qué indican todos estos hechos? ¿Es el sistema global una sociedad, o es un sistema de sociedades, tal como Parsons lo concibe?[1]

Ellos facilitan la comunicación, pero ellos no sirven como conceptos. ¿Deben ser evitados en la construcción de teorías? El uso de nombres impide explicaciones y, sobre todo, comparaciones. No es nada más que “charla política”.

Esto no es una simple cuestión terminológica. Esto atañe al mismo concepto de sociedad, el más dificultoso concepto que la sociología ha heredado del pasado. ¿Cuál es significado central de este concepto ambiguo y cuales son sus rasgos esenciales? ¿Puede la sociología siguiendo a Max Weber evitarlo todo? ¿Podemos conservar su tradicional significado “civil” (= político) o estamos obligados por la emergencia de un sistema global a cambiar el concepto?

Mi punto central será que a través de la tradición así como en los tiempos modernos, el concepto de la sociedad proclama una combinación específica de diferencia e identidad, de la diferenciación y la unidad reconstruida, o, en el tradicional lenguaje, de las partes y el todo. En todas las sociedades tradicionales, sean antiguas, medievales o pre modernas, el principio de la diferenciación ha sido la estratificación, o jerarquía, aunque la secularización y des-cosmologización de este concepto cambió el contexto semántico. Para que una sociedad cuente como tal, ésta y solo ésta forma de diferenciación debe ser reconocida y aceptada. Sobre esta base uno puede tratar de encontrar una correspondiente reconstrucción de la unidad.

Mirando siglos atrás uno puede observar una creciente desnaturalización de la idea de la sociedad humana, y este cambio semántico parece correlacionarse, en un nivel estructural, con la creciente importancia de la diferenciación funcional. Con la secularización de la jerarquía, el principio de la unidad tuvo que convertirse en un principio secular. Desde el final del siglo XVII hasta el siglo XVIII, desde Moliere hasta Alexander Pope, este principio fue la felicidad humana. Si uno está satisfecho con el estatus o condición adquirida al nacer, uno podía ser feliz en todos los caminos de la vida. El mundo ofrece más oportunidades de ser feliz que cualquier grupo de estatus podría realizar. Y la felicidad no es un asunto suma-cero. Inclusive si el mundo no estuviese diseñado para hacer a los humanos felices, inclusive si sólo fuese un terreno de pruebas para la salvación, sería considerado el mejor de los mundos posibles (Leibniz). Cada individuo podría hacerse a sí mismo feliz adaptándose a las condiciones; o al menos podría disfrutar de la idea de que ese alto estatus no le proveerá de felicidad. Las altas clases, en suma, tendrán “gusto”. (Pittock, 1973).

Pope aun parece estar convencido que algunos son y deberían ser, más grandes que el resto, más ricos, más sabios; pero quien infiere de esto que aquellos son más felices va en contra de todo sentido común.

Pero si uno encuentra esto impreso y escrito uno podría llegar a una opinión diferente. La prensa escrita evoca crítica. El ensayo sobre la Población de Malthus (1926) 1798, marca el fin de la idea de una sociedad perfectible en términos de felicidad humana. El sucesor de esta frágil unidad de felicidad (para todos) y gusto (para pocos), fue, en Inglaterra y Escocia al menos, un nuevo concepto de cultura como cultivación—para la nueva sociedad comercial (Williams, 1961).

Pero el prospecto de la felicidad no tuvo en cuenta los nuevos conflictos de la nueva sociedad. El siglo XVII y el XVIII trajeron consigo una ingente comercialización y orientación de mercado -primero de la agricultura (en base al patrimonio real heredado) y luego de la producción (en base al capital alienable). Para el siglo XIX, desde Fourier a Durkheim, la palabra clave no ha sido la cultura sino la solidaridad [4]. La revolución industrial y el advenimiento al poder de la nueva burguesía han reemplazado el viejo “orden” natural del estamento social por una nueva estructura de clases sociales, dependiendo no del origen sino de la carrera y por lo tanto siendo visible como contingente. La Solidaridad fue concebida como un tipo de obligación moral, o, por lo menos, como una conciencia colectiva vinculante. Pero la asunción de trasfondo seguía siendo la estratificación, ahora en la forma de sociedad de clases produciendo riquezas a través de la división del trabajo y, de ese modo, multiplicando las diferencias verticales y horizontales. El concepto de sociedad incluía un componente admonitorio de que “el mismo nombre de sociedad implica que no debe ser una mera raza, sino que su objeto es proveer el bien común para todos” [5]. Al mismo tiempo, encontramos, como conocimiento público, una teoría de las tendencias termodinámicas hacia la entropía que predecía lo inevitable de “la muerte por calor” y parecía probar que las moralidades del día (solidaridad o lucha por supervivencia), la formación de capital y organización industrial, no son más que cristalizaciones temporales y contingentes.

El enorme incremento en la diversidad dentro de los límites del sistema global y el incremento de las posibilidades liberadas por la diferenciación funcional y por el desarrollo tecnológico conducen a una respuesta en el nivel semántico de las auto-descripciones sociales. El relativismo genera la búsqueda de la legitimación. [7] Dentro del marco de lo posible, la sociedad necesita un marco más estrecho de lo permisible. Esto produce una variedad de dispositivos para encerrar lo que puede ser considerado como expectativas significativas: un marco dentro del marco de lo posible. Este marco interno puede ser descrito en términos de instituciones, las cuales podrían ser éticas, culturales, los cánones, reconocidas acciones heroicas, piezas maestras, o los clásicos. El discurso maestro de la sociedad moderna, su “proyecto incompleto”, (Habermas, 1981) usa un marco humanista. Una inspección más cercana al proyecto de “sociedad moderna” nos muestra una cara paradójica: igualdad y libertad, autorrealización y solidaridad. Pero la paradoja es llamada la “razón”, y el proyecto está, usando el eslogan del siglo XVIII, preñado de futuro. El futuro, sin embargo, sigue siendo futuro y nunca puede convertirse en presente. Contiene el prospecto de la oscilación entre los dos lados de la paradoja. Pero en vista de los muchos problemas urgentes con los que nos confrontamos hoy, ¿hay alguna garantía de que esta paradoja autocontenida de la modernidad seguirá siendo nuestra paradoja y el futuro seguirá siendo el ilimitado horizonte para la resolución de esta paradoja?

El siglo XX no ha traído ni felicidad ni solidaridad. La solidaridad, de hecho, se ha convertido en un término eufemístico para los movimientos sociales (Polonia), incremento en los impuestos (Alemania) o para la demostración de gasto público en el campo (México). La sociedad ahora pretende ser una “sociedad activa” (Etzioni, 1968) apuntando hacia una creciente “similitud en las condiciones de vida” en cada país y alrededor del mundo. Nadie debería estar mejor que otros, o al menos, nadie debería verse forzado por las circunstancias de la vida a vivir muy por debajo de un estándar promedio decente. Esta aspiración es reproducida por los medios de masas y por el mercado de masas como una aspiración. Pero no hay signos de realización. Obviamente, la sociedad no puede vivir de sus propias promesas. La discrepancia es todavía más obvia en la consideración de las condiciones de vida respecto a la consideración de la solidaridad o felicidad humanas. Y de nuevo, la similitud de las condiciones de vida es opuesta a la estratificación como la unidad es opuesta a la diferenciación. Se propone nivelar la estratificación como si ésta fuera el problema de la condición humana.

Al final del siglo XX tenemos que aprender esta lección. En vano tratamos de usar el vocabulario residual de una tradición cuya ambición fue definir la unidad, o incluso, la esencia de lo social. Nuestro problema es definir una diferencia y delimitar un espacio en el cual podamos observar la emergencia del orden y del desorden.

Tenemos que saldar las cuentas, de una vez por todas, con una sociedad sin felicidad humana y, por supuesto, sin gusto, sin solidaridad, sin similitud de condiciones de vida. No tiene sentido insistir en estas aspiraciones, seguir revitalizando o alimentando esta lista renovando viejos nombres como sociedad civil o comunidad. Esto sólo significa soñar nuevas utopías y generar nuevas decepciones en el estrecho abanico de las posibilidades políticas. Estos deseos sirven como fantasma central que parece garantizar la unidad del sistema. Pero uno no puede introducir la unidad del sistema en el sistema. Bien podemos reconocer las durezas y la injusticia de la estratificación, pero este ya no es el principal problema de la sociedad. Ya que su esquema de diferencia e identidad ya no está enmarcado por la diferenciación en estratos (o jerárquica). La estratificación significaría que podemos conocer las direcciones de gente influyente y las mañas, y que seríamos capaces de cambiar la estructura de la sociedad apelando a la razón, mediante la crítica, mediante reformas institucionales o por revolución. Pero esto se ha convertido en algo más que dudoso.

Si vemos las grandes masas de gente muriendo de hambre, privados de todas las necesidades de una decente vida humana, sin acceso a ninguno de los sistemas funcionales, o si consideramos todos los cuerpos humanos, luchando por sobrevivir un día más, ni la explotación ni la opresión –términos que se refieren de nuevo a la estratificación- son una descripción adecuada. Es solo por hábito o por distorsión ideológica que usamos estos términos. Pero no hay nada que explotar en las favelas; ni hay allí, en los niveles más altos de la sociedad actores o grupos dominantes que usan su poder para oprimir a esta gente. (Hay por supuesto individuos, familias o grupos, que como cualquiera, usan sus conexiones para obtener alguna ventaja) “Explotación” y “opresión” son mitologías desactualizadas, utopías negativas sugiriendo una salida fácil de esta situación,

por ejemplo, a través de la “revolución”. La relación predominante no es ya la jerárquica, sino una de inclusión y exclusión; y esto se relaciona no con estratificación sino con diferenciación funcional.

Las sociedades tradicionales incluían y excluían personas aceptándolas o no en el círculo familiar, y las familias (no los individuos) eran ordenadas por estratificación.<sup>8</sup> La sociedad moderna incluye y excluye personas vía sistemas funcionales, pero de una manera mucho más paradójica. Los sistemas funcionales presuponen la inclusión de cada ser humano, pero, de hecho, excluyen a las personas que no cumplan con sus requerimientos. Muchos individuos tienen que vivir sin un certificado de nacimiento o credenciales de identificación, sin ninguna educación escolar y sin ningún trabajo regular, sin acceso a las cortes y sin la capacidad de llamar a la policía. Una sola exclusión sirve como excusa para otras exclusiones. A este nivel, y sólo a este nivel, la sociedad está integrada ajustadamente, pero en una forma negativa. Y los valores modernos, como la igualdad y la libertad, sirven como términos encubridores para preservar una ilusión de inocencia; igualdad como igual oportunidad y libertad como permitiendo la atribución individual (no social).

Una cosa es describir a la sociedad moderna como un sistema funcionalmente diferenciado que genera clases sociales como un subproducto inútil de las operaciones selectivas de sus sistemas funcionales. Otra cosa es definir a la sociedad como un sistema social que puede cambiar su forma de diferenciación interna primaria. La diferenciación funcional es una específica adaptación histórica que se ha desarrollado desde la baja edad media y fue reconocida como emergente solo en la segunda mitad del siglo XVIII. Uno no puede definir el concepto de sociedad por una de sus posibles realizaciones. Si uno restringe el concepto a particulares aspectos de la sociedad moderna, se hace irresistible la tentación de incluir dentro del concepto, asunciones ideológicas o normativas tales como felicidad humana, solidaridad, similitud de condiciones de vida o integración comunal. La decisión teórica se convierte entonces en la fuente de insatisfacciones mal dirigidas, crítica y protesta. Hasta la fecha, sin embargo, no tenemos un meta-concepto convincente que englobe todas las posibles formas dominantes de diferenciación desde la segmentación hasta la diferenciación centro/periferia, hasta la jerarquía y, finalmente, hasta la diferenciación funcional. Por lo tanto, necesitamos renombrar el problema y reemplazar el enfoque humanista y su afectiva preocupación social por la pregunta: ¿qué significa y cómo es posible que un sistema pueda cambiar su forma dominante de diferenciación interna?

Podemos concebir la diferenciación como el proceso de reproducir sistemas dentro de sistemas, límites dentro de los límites y, para los sistemas observantes, marcos dentro de marcos, y distinciones dentro de lo distinguido [9]. Esto presupone la estabilidad de los límites como un resultado y como una condición de la evolución. Solamente protegido por los límites, y solo dentro de sus límites, un sistema puede crecer en complejidad; ya que sólo dentro de sus límites puede un sistema operar, construir, cambiar, o olvidar: estructuras. Un “doble cierre”, o “doble enmarcamiento” por límites externos o internos que separan el ambiente externo del ambiente interno de los subsistemas es una condición necesaria para el mantenimiento de la estabilidad a pesar de una evolución que apunta a la

improbabilidad cada vez más creciente de estructuras y “universales evolutivos” (Parsons, 1964), tales como formas avanzadas de diferenciación. ¿Cómo, entonces, y esta es otra vez nuestra pregunta, puede la sociedad sobrevivir a los cambios en su forma de doble encerramiento, en sus formas de estabilidad, cómo puede sobrevivir a una “catástrofe” en el sentido de Rene Thom o, quizás mejor, a una “anástrofe” evolutiva que apunta a formas de diferenciación que envuelven una complejidad más alta, más oportunidades, más contingencias estructurales, periodos de tiempo más cortos (aceleración), y más riesgos de quiebres impredecibles?

Si todo esto se concentra en un punto, el concepto de sociedad ha de ser definido no por un estado idealizado con funciones compensatorias sino por límites, esto es, por una operación que traza límites. Tal operación produce la diferencia entre el sistema y su entorno y por ello produce la posibilidad de observar el sistema, a saber, a través de la distinción entre el sistema y su entorno. Esta distinción se puede reintroducir en el sistema, [11] puede ser copiada en el sistema y esto permitiría la “*Hiperestabilidad*” del sistema, para la oscilación referencial entre las observaciones, respectivamente indicando estados y eventos internos y externos.

Los sistemas que operan al nivel de reintroducción (*re-entry*) de sus propias formas en sus formas son máquinas no triviales en el sentido de Von Foerster 1984. Ellos no pueden calcular sus propios estados. Usan sus propios output como inputs. Son sistema autopoieticos, y esto significa que ellos son su propio resultado. En contradicción con todas las tradiciones que enseñan que uno sólo puede entender lo que uno ha hecho (Bacon, Hobbes, Vico etc.), una reintroducción conduce a una indeterminación irresoluble. El sistema no puede cotejar sus observaciones internas con su realidad, tampoco pueden los observadores externos calcular el sistema. Tales sistemas necesitan una función de memoria (por ejemplo, cultura) que presenta el presente como un producto del pasado. Pero la memoria significa un olvidar y un recordar altamente selectivo, esto significa la construcción de identidades para la re impregnación de eventos recurrentes. Sumado a esto, tales sistemas necesitan de una función de oscilación para ser capaces de cruzar las fronteras de todas las distinciones que ellos usan, tales como ser/no ser, dentro/fuera, bueno/malo, masculino/femenino, falso/verdadero, etc. Para ser capaces de separar la memoria y la oscilación, los sistemas construyen tiempo, esto es, una diferencia de estados pasados y futuros por medio del cual el pasado se convierte en el reino de la memoria y el futuro en el reino de oscilación. Esta distinción es un evolutivo universal. Es actualizada por cada operación del sistema y así le da al tiempo la apariencia de una dimensión del mundo. Y si hay suficientes garantías culturales para la conceptualización del tiempo, la distinción del tiempo se reintroduce a sí misma con el efecto que pasado y futuro también tienen sus propios horizontes temporales, sus propios pasados y futuros. La descripción europea del tiempo alcanza esta reflexión del tiempo en el siglo XVIII. Desde el siglo XVIII tenemos que vivir con la relatividad histórica de todas las formas culturales y con una falta de orígenes que son vinculantes para el presente. Los “Orígenes” son ahora considerados orígenes autoproducidos, por ejemplo, obras de arte, derecho positivo, teorías científicas o decisiones políticas. La descripción pública del tiempo concibe el presente como el diferencial del pasado y el futuro, esto es, como el tiempo para decidir, y esto

conduce a formas nuevas y altamente organizadas de recursividad. Memoria y oscilación, selectividad de las reconfirmaciones y la incertidumbre del futuro, son ahora hechos inevitables de la vida social.

Ahora estamos listos para fundamentar el asunto del sistema global. Bajo condiciones modernas, el sistema global es una sociedad, en donde todos los límites internos pueden ser disputados y las solidaridades cambiadas. Todos los límites interiores dependen de la autoorganización de los subsistemas y ya no más en un “origen” en la historia o en la naturaleza o en la lógica del suprasistema. Las solidaridades están en un proceso de deconstrucción y reconstrucción que requiere la capacidad de auto distinción de los movimientos sociales o de grupos étnicos o religiosos fundamentalistas. Y esto significa, que la solidaridad se consolida a sí misma dentro de la sociedad en contra de otros. La solidaridad, aceptando sus propias condiciones genéticas, no da y no puede dar tregua.

La sociedad genera sus propios límites externos mediante sus operaciones elementarias. Estos son límites entre la red de comunicaciones recursivas, autorreferenciales, hacia adentro, y todo lo demás (incluyendo los cuerpos humanos y las mentes de estos) afuera. La comunicación no puede ser suficientemente explicada en los términos de la distinción de Saussure de *langue* y *parole*, esto es, como una aplicación del lenguaje en casos concretos. Cada comunicación se identifica a sí misma refiriéndose a comunicaciones pasadas y abriendo un espacio limitado para futuras comunicaciones. Ella no puede ocurrir como un simple evento, no puede ser reconocida como comunicación fuera de su propia red recursiva. “La comunicación es recursividad” (Von Foerster 1993). Debe reproducir tanto la función de memoria como la de oscilación, el pasado y el futuro del sistema. Esto requiere operaciones selectivas, y por lo tanto, el trazado de límites. Estos límites son relativamente claros porque el uso del lenguaje requiere de la distinción entre las palabras y las cosas. Las ambigüedades remanentes (por ejemplo si algo es comunicación o sólo comportamiento) pueden ser clarificadas por la comunicación. Los límites regionales no tienen esta cualidad operativa, son convenciones políticas relevantes para la diferenciación segmentaria del subsistema político de la sociedad global, designan los lugares donde se muestran los pasaportes y, ocasionalmente, generan razones para la guerra. No tiene sentido decir que ellos separan sociedades.

La sociedad construye su ambiente alrededor de una distinción básica, aquella entre individuos humanos (mentes y cuerpos) y otros hechos del entorno, los cuales hoy día son llamados “condiciones ecológicas”. Esta distinción es trazada por la misma sociedad, por sus procesos comunicativos. No tiene *fundamentum in re* pero varía sus significados de acuerdo a las circunstancias históricas cambiantes. Distinguir entre individuos y otras condiciones ecológicas es una reflexión proyectiva de la comunicación; refleja los requerimientos de la reproducción autopoietica del sistema social. Ya que sólo la conciencia de los individuos esta estructuralmente acoplada con la autopoiesis del sistema social (Luhmann 1988). Sólo la conciencia puede irritar a la comunicación en una forma que sea compatible con la autopoiesis y la clausura operativa del sistema social. Cualquier otro cambio ambiental (físico, químico, biológico, por ejemplo, la muerte) sólo puede tener efectos destructivos.

Los estados conscientes en el entorno del sistema han de ser presupuestos en cualquier momento en el tiempo, en cada operación comunicativa. Tienen que estar presupuestos no sólo para el tiempo en que son, sino también en la forma de un posibilidad de comunicación futura por un lado, lo cual se vincula con lo que se ha escrito y dicho antes, y por otro lado, en la forma de un pasado que ha reducido exitosamente la incertidumbre y en el cual los individuos se han comprometido a sí mismos a continuar la comunicación. Este acoplamiento estructural de conciencia y sociedad no determina los estados del sistema a ambos lados de la frontera. Por el contrario, esto presupone la inaccesibilidad recíproca de la conciencia para la comunicación y de la comunicación para la conciencia. El otro lado no puede ser alcanzado, solo puede ser imaginado; ya que ningún sistema puede operar fuera de sus fronteras. El acoplamiento estructural depende de un lenguaje como dispositivo de unión, pero no hay supersistema organizando este acoplamiento. El lenguaje no es un sistema.

Más aun, este es el único acoplamiento estructural que conecta el sistema social con su exterior. Solo la conciencia puede producir el ruido necesario para la emergencia y la evolución del orden social. Sólo las operaciones de la conciencia pueden perturbar el sistema comunicativo y crear precondiciones de construcción de sentido (*sense-making*) dentro de este sistema. Todo lo demás -digamos la muerte, fuego, terremotos, elevaciones climáticas, catástrofes tecnológicas-, sólo pueden destruir la comunicación. Tales eventos pueden, por supuesto, ser observados, esto es, tematizados por el sistema social, pero para hacer esto se requiere de comunicación y, como su condición externa, conciencia.

La extraordinaria importancia de los individuos con respecto a la continua reproducción de las operaciones sociales es debido a su estatus externo (ambiental), no a su estatus interno (social); es debido a su propia auto reproducción, a su propia clausura autopoietica como mentes y cuerpos vivientes. Los individuos no son y no pueden ser partes de la sociedad, y no tiene sentido hablar de "participación" (si uno recuerda las connotaciones medievales del término). Dada esta importancia del individuo como reproductor de conciencia otros asuntos ecológicos pueden ser de menor consecuencia. Los individuos, sin embargo, son fácilmente reemplazables, ellos mueren de alguna forma u otra y viven en grandes cantidades. Tenemos grandes problemas con el aire fresco y el agua fresca, con el petróleo, la contaminación atmosférica y el agotamiento de la capa de ozono. Además, las interrelaciones ecológicas son mucho más complicadas que las relaciones entre individuos, las cuales son casi exclusivamente mediadas por la sociedad misma, por ejemplo, mediante la comunicación. No puedo ir a los detalles, en este punto, pero valdrá la pena comparar estos dos ambientes desde el punto de vista de la reproducción del sistema social. Tenemos que recordar, sin embargo, que la distinción entre las condiciones humanas y ecológicas es una construcción artificial, reflejando las necesidades operativas internas de la sociedad, mientras que los individuos en lo que concierne a su vida orgánica, son de hecho parte del ambiente ecológico, contribuyendo a y sufriendo de su deterioro.

En nuestro contexto, en el cual tenemos que decidir entre asumir un sistema global de sociedades regionales o una sociedad mundial, tenemos ahora argumentos claros y teóricamente consistentes para una sola sociedad mundial. El

sistema autopoietico de esta sociedad puede ser descrito sin ninguna referencia a las particularidades regionales. Esto no significa, ciertamente, que estas diferencias sean de menor importancia. Pero una teoría sociológica que quiera explicar estas diferencias no debería introducirlas como dadas, es decir, como variables independientes; debería comenzar más bien por asumir una sociedad mundial y después investigar cómo y por qué esta sociedad tiende a mantener o inclusive incrementar las desigualdades regionales. No es de mucha ayuda decir que los Servios son Servios y, por lo tanto, hacen la guerra. La cuestión relevante es más bien si la forma del Estado político impuesto sobre todas las regiones en la tierra se adecúa a todas las condiciones locales y étnicas o no, o si la condición general -no de explotación u opresión, sino de abandono global- estimula la búsqueda de identidades personales, sociales, étnicas o religiosas. Uno podría continuar preguntándose si la manera moderna de describir los conflictos como conflictos de intereses y valores sigue siendo adecuada en vista de una condición global que sugiere la emergencia de identificaciones fundamentalistas, esto es, contra-identidades y no *career-identities* (identidades exitosas). Si incluimos esquemas utópicos como la felicidad humana o una comunidad integrada en la definición de sociedad, sensibilizaríamos nuestra teoría a las diferencias regionales. Pero entonces, inclusive Manhattan tendría que ser considerada una pluralidad de sociedades. Si, por otro lado, usamos la distinción entre el sistema y el entorno como nuestro esquema, nos permitimos ver, en un nivel de amplitud mundial, el impacto de las operaciones sociales y las estructuras sobre los individuos así como también sobre las condiciones ecológicas. Que los impactos ecológicos de las operaciones sociales no pueden ser restringidos a los territorios regionales no necesita más argumentación. Pero su impacto sobre los individuos también parece ser un fenómeno universal y esto se hará más evidente en un futuro cercano. Cada vez más a los individuos se les permite, o inclusive se les exige, que declaren su propia identidad, sus propias preferencias, intereses, creencias, aspiraciones y a que se refieran a sí mismos en la comunicación, como si esto pudiera legitimar expectativas. Incluso en relaciones íntimas la experiencia muestra que el amor separa y no el odio, ya que provee de esperanzas especiales y oportunidades para el desarrollo de la identidad [12]. Aparentemente, los individuos no ven razón alguna para no usar sus posiciones externas para producir demandas, reclamos y decepciones. Y si esto es cierto en las relaciones amorosas, lo es incluso más para todo los contextos sociales en los cuales las carreras contribuyen a la formación de identidades.

Obviamente, ningún sistema autopoietico se puede “adaptar” a su entorno, sólo opera como si estuviese adaptado. Esta es la razón por la cual la sociedad moderna se desliza hacia más y más problemas con sus condiciones ecológicas e individuales. Los sistemas autopoieticos son sistemas operacionalmente clausurados, no obstante, son capaces de observar, es decir, de comunicar sobre lo que sea que aparezca en su campo de atención; oscilan entre referencias externas y autoreferencias al concentrarse en los aspectos denotativos y realizativos de la comunicación, en la información y en la emisión (*utterance*). La sociología bien puede ver una tarea en corregir su propia tradición y desplazar su atención de los temas ya caducos de la estratificación e ideas sociales compensatorias a los problemas externos más urgentes.

Pero volvamos a la interrogante de si bajo condiciones modernas la forma primaria de diferenciación es la jerarquía o la diferenciación funcional. Cada tipo tiene sus calamidades especiales. Si nos volvemos a la estratificación tenderemos a ver, como lo dije anteriormente, injusticia, explotación y supresión; y podemos desear encontrar dispositivos correctivos o al menos formular esquemas normativos y admoniciones morales que estimulen una retórica de crítica y protesta. Si, por el contrario, nos volvemos a la diferenciación funcional, nuestra descripción apuntará a la autonomía de los sistemas funcionales, a su alto grado de indiferencia, acoplado con alta sensibilidad e irritabilidad en aspectos muy específicos que varían de sistema a sistema. Entonces, veremos una sociedad sin cúspide ni centro; una sociedad que evoluciona pero que no se puede controlar a sí misma. Y en consecuencia, la calamidad no es más la explotación ni la supresión, sino el descuido (*neglect*). Esta sociedad hace distinciones muy específicas con respecto a su entorno, por ejemplo: en referencia a cuestiones ecológicas distingue entre recursos disponibles o no disponibles, mientras que con referencia a los individuos humanos, distingue entre cuerpos (excluidos) y personas (incluidos).

Hoy, el problema es mucho peor que antes. Podemos continuar con nuestros hábitos y recurrir a aserciones morales que son tan justificadas como siempre. Pero ¿quién oírás estas quejas y quien reaccionará frente a ellas si la sociedad no está bajo su propio control?

Y ¿qué podemos esperar cuando sabemos que el mismo éxito de los sistemas funcionales depende de la indiferencia? Cuando la evolución ha diferenciado sistemas cuya misma complejidad depende de la clausura operativa (y el caso paradigmático es, por supuesto, el cerebro humano), ¿cómo podemos esperar incluir todos los tipos de preocupaciones dentro del sistema?

Pero esta es una pregunta y no una respuesta, y la pregunta va dirigida a reorientar la investigación sociológica. Podemos observar una enorme cantidad de flexibilidad estructural y podemos presuponer una cierta capacidad para distinguir entre el sistema y entorno dentro de los sistemas. Podemos redefinir la racionalidad sistémica como una re-introducción (*re-entry*) de la distinción entre sistema y entorno en los sistemas (Luhmann, 1993). La diferenciación funcional, entonces, significa que podemos esperar muchas soluciones diferentes para el problema de la racionalidad en diferentes sistemas funcionales, pero cualquier solución dependerá de la complejidad, es decir, de los límites y de la indiferencia.

La diferenciación funcional también ha producido descripciones auto-justificativas, o al menos complementarias. La primera idea se refería a la división del trabajo transfiriéndola desde el nivel de rol al nivel de sistema (Durkheim, 1930). Esto podría justificar los costos y las desventajas de las condiciones de vida modernas con un abrumador excedente de bienestar. Después de la Segunda Guerra Mundial emergió una nueva concepción de “modernización” que distinguía entre distintos sistemas funcionales y que proclamó bajo el nombre de “desarrollo”, la modernización de la economía por vía de la orientación al mercado, la democratización de la política, el acceso igualitario a la educación escolar, el establecimiento de la legalidad constitucional (*rule of law*) alrededor del mundo, el control político de lo militar, la prensa libre, la investigación científica auto dirigida y así en adelante. No había duda de que todo esto

contribuiría a una mejora del estado de la sociedad, y una vez más, a la mejora de las condiciones de vida para los seres humanos. Pero ¿cómo podría uno esperar integrar los efectos de la modernización o garantizar el soporte recíproco de las modernizaciones en diferentes sistemas funcionales?

Tanto la crítica marxista como la teoría de la dependencia fallaron en dar en el blanco; se beneficiaron de las obvias miserias y decepciones, pero regresaron a ideas de estratificación que ya estaban caducas. Asumieron el centro de poder, sea la clase capitalista o el centro regional de riqueza, conocimiento y poder, y colocaron sus esperanzas, por supuesto, en la revolución. Inventaron argumentos teológicos en contra de “las corporaciones internacionales” o de las “políticas monetarias” -y esto no ya en el estilo *contemptus mundi* del pasado, sino con la esperanza y una fuerte aspiración de “liberación”. La tradición liberal y la marxista por igual, parecían prometer que menos coerción significaría mayor libertad.

Desarrollos recientes en teoría de sistemas sugieren un cuadro diferente. Si los sistemas funcionales son sistemas clausurados operativamente, su diferenciación producirá más independencias y más dependencias al mismo tiempo -más independencias por la clausura operativa y sus acoplamientos estructurales altamente selectivos, y más dependencias porque la sociedad sólo puede mantener sus logros actuales si todos los sistemas funcionales operan y se reproducen en un nivel adecuado. La sociedad mundial ha alcanzado un mayor nivel de complejidad con mayores contingencias estructurales, mayores cambios inesperados e impredecibles (algunos llaman a esto “caos”) y, sobre todo, mayor interconexión entre dependencias e interdependencias. Esto significa que las construcciones causales (cálculos, planes) ya no son posibles desde un punto de vista central, y por lo tanto, “objetivo”; difieren dependiendo del sistema que observa, el cual atribuye efectos a las causas y causas a los efectos, y esto destruye las asunciones lógicas y ontológicas de la planificación centralizada. Tenemos que vivir con una sociedad policontextual y policéntrica.

Dadas estas condiciones, ya no existe una garantía cuasi cosmológica de que los desarrollos estructurales dentro de los sistemas funcionales serán compatibles unos con otros. La ciencia no le añade conocimiento al poder sino incertidumbre y riesgos a las decisiones. Los físicos hicieron posible la realización de la bomba atómica, la economía encuentra rentable emplear tecnologías altamente riesgosas -ambos casos con enorme impacto dentro del sistema político. La prensa libre transforma a la política en una turbulencia de escándalos y obliga y revela a la hipocresía como el estilo típico del *political talk* (discurso político), y esto conduce a una amplia crítica de la “clase política” y al declive de la confianza política. La altamente eficiente medicina moderna tiene consecuencias demográficas. La nueva centralidad de los mercados financieros internacionales, la correspondiente marginalización de la producción, del trabajo y del comercio, y la transferencia de la seguridad económica de los bienes reales y deudores de primer rango a la misma especulación, conduce a la pérdida de empleos y seduce a los políticos a prometer “empleo” (pero ¿sin mercados?). El Estado de Bienestar produce completamente nuevos problemas para la supervisión legal de la política, y conlleva a la deformación de la doctrina legal que socava la predictibilidad de las decisiones jurídicas. Por otro lado, la correspondiente

“legislación” judicial de las cortes constitucionales afecta la política de una forma que difícilmente puede ser llamada “democrática” (el grado de centralización de la emergente Unión Europea no será decidido por los gobiernos en Londres, Paris o Berlín sino por la Corte Europea en Luxemburgo).

Sería fácil agregar más ítems a esta lista. El punto es que no estamos en una fase de “posthistoria” sino, por el contrario, en una fase de evolución turbulenta sin resultado predecible. En las perspectivas clásicas, uno podría comparar el “grado de modernización” -digamos de Japón y China- y explicar sus diferencias por diferentes precondiciones estructurales y tradiciones semánticas. Pero cuando queremos observar la evolución de la sociedad no hay otra opción sino enfocarse en el sistema social de la sociedad mundial.

Viendo adelante hacia nuestro futuro, no podemos ver otra forma de diferenciación. La regresión a formas tempranas, digamos diferenciación por estratos o por segmentos (tribal), puede ser posible, pero sólo es probable después de una catástrofe de gran escala. No podemos clausurar la lista de posibles tipos de diferenciación basándonos en razones ontológicas o lógicas, pero tampoco podemos concebir otros tipos. (Asimismo, las sociedades estratificadas del pasado podían pensar en la diferenciación funcional sólo al nivel de rol y no como diferenciación primaria del sistema social mismo). El peor escenario imaginable podría ser que la sociedad del siguiente siglo tuviera que aceptar el meta código de inclusión/exclusión. Y esto significaría que algunos seres humanos serían personas y otros sólo individuos; que algunos estarían incluidos en los sistemas funcionales mediante carreras (exitosas o no) y otros estarían excluidos de estos sistemas, cuerpos residuales que tratan de sobrevivir al día siguiente; que algunos se emancipen como personas y otros como cuerpos; que la preocupación y la indiferencia se diferencien a lo largo de esta frontera; que los acoplamientos rígidos de las exclusiones y acoplamientos flexibles de las inclusiones diferencien destino y fortuna; y que dos formas de integración competirán: la integración negativa de las exclusiones y la integración positiva de las inclusiones.

En algunos lugares, por ejemplo, las favelas y otras formas de ghettoización en las grandes ciudades, ya podemos observar esta condición, y no es irrealista esperar que los desarrollos demográficos y las migraciones alimentaran este tipo de diferenciación, incluso en Europa. Y de nuevo, esto no es un problema regional que podría ser evitado por regulaciones políticas y gasto público; es un problema de la relación entre el sistema social de la sociedad mundial y su entorno humano.

Todas estas consideraciones aplican de igual modo al sistema social de la sociología. No se supone que los sociólogos jueguen el papel de sacerdotes de la modernidad; ni deberían satisfacer su curiosidad teórica mediante una examen *post mortem* de sus clásicos. Pero la disciplina puede mejorar en la construcción de su objeto al concebir su propia re-introducción (*re-entry*) dentro de su objeto. La distinción entre el sistema que observa y el que es observado (o en términos clásicos, entre el sujeto y el objeto) podría reintroducirse en el sistema como una condición de racionalidad cognitiva. Esto requiere una doble re-introducción: las contribuciones de la investigación sociológica a la autodescripción de la sociedad se vuelven un tópico de teoría sociológica y en un problema por su lógica y su

metodología, o en otras palabras, la reintroducción del observador en lo observado se reintroduce en el observador.

En el presente los problemas sin resolver alrededor del concepto de sociedad parecen impedir el progreso teórico. La idea de una buena sociedad, o al menos de una mejor sociedad, sigue dominando el campo. Los sociólogos interesados en la teoría continúan explorando los viejos laberintos con rendimientos decrecientes en vez de moverse hacia otros nuevos. Puede ser provechoso, sin embargo, no buscar mejores soluciones a los problemas –problemas que están contruidos por los medios de masas- sino preguntarse en primer lugar: ¿cuál es el problema? Ya que la definición y la elaboración de problemas, y no las propuestas de soluciones a los problemas, es el punto alrededor del cual giran las etapas teóricas. En este sentido tenemos que encarar la decisión de si se retiene la noción de homeostasis con los prospectos de integración mejorada (felicidad, solidaridad, entre otros) o si vemos el problema como un problema de complejidad (contingencia, intransparencia, riesgo, entre otros) producido por la diferenciación. La primera opción nos llevara a aceptar el concepto regional de sociedad como un marco para mejoras, la segunda opción nos recomendará comenzar por un concepto de sociedad mundial para definir los problemas que las regiones pueden tener para resolver por medios políticos u otros.

Una teoría sociológica de la sociedad una tarea científica, y una muy especial. Como una ciencia se especializa en operaciones cognitivas; sigue el código binario de proposiciones verdaderas o falsas y es, de hecho, identificada por esta distinción (y no, por ejemplo, teológicamente, por un fin). [13] Debe encontrar y confirmar la verdad, y evitar la falsedad. Sin embargo, si nosotros como observadores y sociólogos cambiamos el sistema de referencia y nos enfocamos, no en la ciencia, sino en la sociedad misma, otra función aparece a la vista. Una teoría de la sociedad, sea falsa o verdadera, y esto no hace la diferencia acá, contribuye a la autodescripción de la sociedad. Es comunicada dentro de la sociedad para proveer una descripción de la sociedad, incluyendo la descripción de la descripción. Se refiere a su objeto pero también a sí mismo como parte de su objeto -como un subsistema de un subsistema de la sociedad. Cualquier comunicación acerca de la sociedad es una operación autológica. Produce un texto que combina, incluso que confunde, la autoreferencia y la heteroreferencia, un texto que implica el colapso de la distinción entre el sujeto y su objeto, entre el observador y lo observado, en el cual la ciencia tiene que confiar por razones lógicas y metodológicas. Puede ser científico o no científico dependiendo de cual referencia sistémica hay sido escogida. Y ¿por quién? Por la sociología, por supuesto.

Esta ya no es una cuestión sobre responsabilidades sociales o políticas, por no mencionar las preocupaciones éticas. No es una cuestión de si la sociología como ciencia debe comprometerse a sí misma en una posición de evaluación libre de valores (lo cual podría sólo significar evitar la selección). Tampoco lo es, de ningún modo, sobre tomar una decisión. Más bien, dada la estructura de su objeto, la sociedad, la sociología no puede seguir una regla de auto exención. En este sentido (y sólo en este sentido), encontramos un paralelismo entre el razonamiento moral y el sociológico. Ambas formas de comunicación social no pueden evitar la auto implicación. Si tratan de evitarla simplemente fallan en lo que intentan o

fingen hacer. Ahora, debemos reformular por última vez el problema de si debemos o no aceptar el hecho de una sociedad mundial. El problema de la referencia autológica es un problema universal. No puede ser evitado al transferir el centro de investigación de Bielefeld a Berkeley, e incluso a Paris, no hay excepción. No es un problema de límites disputados o de lealtades cambiantes dentro del sistema social. La cuestión es más bien, si una teoría sociológica es capaz o no de satisfacer todos los requerimientos técnicos del subsistema ciencia y al mismo tiempo, y con el mismo conjunto de textos, puede contribuir a la autodescripción de la sociedad. ¿Puede la sociología, en otras palabras, operar como ciencia y simultáneamente observar la sociedad en la cual opera como observador? ¿Puede observarse a sí misma como la observadora?

No podemos dar una respuesta “objetiva” y definitiva a esta pregunta. Ya que la pregunta misma, implica una reintroducción de la distinción observador/observado dentro de sí misma. Y esto significa que tendremos afrontar indeterminaciones irresolubles, temporalización, oscilación, función de memoria y sobre todo que debemos reemplazar el cálculo de todos los enunciados posibles por una referencia retroalimentativa a la situación histórica desde la cual tenemos que partir.

#### Notas

1. Ver el título del libro de Parsons, *El Sistema de las Sociedades Modernas* (1971). La mayoría de los autores más recientes siguen esta guía. Ver entre otros, Peters (1993) ¡por razones pragmáticas!
2. Uno puede discutir esto también en términos de los nombres de los autores de las teorías y los daños producidos por usar nombres tales como “Luhmann” en las discusiones teóricas.
3. Alexander Pope (1950) “Essay on Man”, epístola 3, pp 50-52; cf. Mauzi, 1960
4. El fuerte componente de “sentimiento” (*feeling*) en el concepto británico de cultura/cultivación puede haber sido, por algún tiempo al menos, el sustituto para solidaridad
5. Según Thomas Arnold (el padre de Matthew Arnold) como es citado por Williams (1961. p.123).
6. Ver Hayles (1990, p 39), basado en Crosby (1976)
7. La verdad ha sido reemplazada por dos gemelos: “relatividad” y “legitimación”, escribe Burgin (1986 p. 49).
8. Habían, por supuesto, excepciones importantes, por ejemplo, la forma legal de las corporaciones (*universitates*) tales como la iglesia o los monasterios que reunían no a familias sino a individuos.
9. En términos formales esto requeriría una “reintroducción” de una forma en sí misma en el sentido de Spencer Brown (1979 p 56 y ss.) con todas sus consecuencias matemáticas tales como la biestabilidad, la oscilación, las funciones de memoria, la temporalización y sobre todo la indeterminación irresoluble para los observadores internos y externos.
10. Para un uso más general de este concepto, ver (Von Foerster 1981 p 304 y ss)

11. Para aclarar la complicada arquitectura de esta teoría: no sólo la distinción sino también la diferencia entre el sistema y entorno puede reintroducirse en el sistema. Pero entonces tenemos diferenciación.
12. Ver Schlegel (1980) [1799] vol. 2 p. 74]). “Nicht der Hass, wie die Weisen sagen, sondern die Liebe trennt die Wesen und bildet die Welt”. (No es el odio como dicen los sabios, sino el amor el que separa a los seres y conforma al mundo)
13. Como, por ejemplo, Edmund Husserl lo tendría durante los difíciles años del régimen Nazi. Ver sus lecciones vienesas “Die Philosophie und die Krise des europäischen Menschentums (7. y 10.5.1935) impreso en: Husserl (1954, pp. 314 a 348).

### **Bibliografía**

Alexander, J. C. and Colomy, P. (eds) (1990) *Differentiation Theory and Social Change*, New York, Columbia UP.

Burgin, V. (1986) *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity*, London, Macmillan.

Crosby, S. (1976) 'Natural philosophy and thermodynamics: William Thompson and the "dynamical theory of heat" ', *British Journal of the Philosophy of Science*, Vol. 1, pp. 293-319.

Durkheim, E. (1930) [1893] *De la Division du Travail Social*, Paris, Presses universitaires de France.

Etzioni, A. (1968) *The Active Society*, New York, Free Press.

Habermas, J. (1981) 'Die Moderne--ein unvollendetes Projekt', *Kleine Politische Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 446-464.

Hayles, K. N. (1990) *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*, Ithaca, Cornell UP.

Husserl, E. (1954) 'Die Philosophie und die Krise des europäischen Menschentums', in *ibidera, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie.--Husserliana*, Vol. VI, pp. 314 348. Haag, Nijhoff.

Luhmann, N. (1988) 'Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt?', in Gumbrecht H. U. and Pfeiffer K. L. (eds), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt, Suhrkamp. pp. 884-905.

Luhmann, N. (1993) 'Observing re-entries', *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 6, pp. 485-498.

Malthus, T. R. (1926) [1798] *An Essay on the Principle of Population, as It Affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr Godwin, M. Condorcet, and Other Writers*, London, MacMillan.

Mauzi, R. (1960) *L'idée du Bonheur dans la Litterature et la Pensée Francaise au XVIIIe Siecle*, Paris  
Parsons, T. (1964) 'Evolutionary universals in society', *American Sociological Review*, Vol. 29, pp. 339-357.

Parsons, T. (1971) *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.

Peters, B. (1993) *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt, Suhrkamp.

Pittock, J. (1973) *The Ascendency of Taste: The Achievement of Joseph and Thomas Warton*, London, Routledge.

Pope, A. (1950) *The Poems of Alexander Pope*, London.

Schlegel, F. (1980) [1799] *Lucinde. Werke in zwei Banden*, Vol. 2. Berlin, Aufbau Verlag.

Spencer Brown, G. (1979) *Laws of Form*, 2nd edn. reprint, New York, Dutton.

Ulrich, H. and Probst, G.J.B. (eds) (1984) *Self-Organization and Management of Social Systems: Insights, Promises, Doubts and Questions*, Berlin, Springer.

Von Foerster, H. (1981) *Observing Systems*, Seaside, CA, Intersystems.

Von Foerster, H. (1984) 'Principles of self-organization in a socio-managerial context', in Ulrich, H. and Probst, G.J.B. (eds), *Self-Organization and Management of Social Systems: Insights, Promises, Doubts, and Questions*, Berlin, pp. 2-24.

Von Foerster, H. (1993) 'Für Niklas Luhmann: Wie Rekursiv ist Kommunikation?' *Teoria Sociologica*, Vol. 2, pp. 61-85.

Williams, R. (1961) *Culture and Society 1780-1950*, Harmondsworth, Penguin edition.