

EL CONCEPTO DE SOCIEDAD

I

Si uno observa disciplinas científicas como la biología, la psicología o la sociología desde la distancia de un observador imparcial, podría sacar la idea de que la biología tiene que ver con la vida, la psicología con el alma o la conciencia y la sociología con la sociedad. Pero si uno las observa más de cerca, se dará cuenta enseguida de que todas ellas tienen dificultades características con los conceptos que deben expresar la unidad de su objeto. El concepto de autopoiesis apunta a este problema precisamente. Este concepto, que ha sido introducido originalmente por Humberto Maturana para el caso de la vida¹, posiblemente pueda ser aplicado también a la conciencia y a la sociedad. Mas se trata de un concepto que apenas tiene relevancia en la actividad cotidiana de estas disciplinas, por lo que nos deja estancados en la pregunta de por qué existe este particular problema a la hora de expresar la unidad del objeto de las mismas con un concepto científico.

No tiene en principio por qué sorprendernos, por consiguiente, si también la sociología tiene dificultades para indicar la unidad de su objeto. ¿Deberíamos hablar de «lo social»? Este concepto tiene la desventaja de ser demasiado amable, demasiado amistoso, demasiado cálido. ¿Qué pasaría entonces con lo antisocial, con el delito, con la anomia de Durkheim? Podríamos probar con el concepto de sociedad, y de hecho tanto por parte de otras disciplinas como en el discurso público existe la costumbre de situar a la sociología entre las ciencias que se ocupan de la sociedad. Pero si uno busca un con-

1. Véase H. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig, 1982; y H. Maturana y F. J. Varela, *El árbol del conocimiento*, Madrid, 1990.

cepto de sociedad, entonces sí que se encontrará con verdaderas dificultades. La palabra es en efecto usada, pero sería trabajar en vano intentar encontrar un concepto que, con la precisión requerida a efectos teóricos, designara el objeto mentado.

Este vacío conceptual puede deberse, originalmente, a razones históricas. Cuando la sociología empezó a organizarse como una disciplina académica a finales del siglo pasado, el concepto de sociedad ya estaba disponible, pero también estaba marcado por su propia historia, por lo que era problemático para los fines de la nueva disciplina, para algunos incluso inutilizable. Por una parte, el concepto hacía las veces de componente de una distinción: entre Estado y sociedad, o entre sociedad y comunidad, de manera que lo que había que indicar se desvanecía en la diferencia —¿o debería decir en el desdoble?—. Por otra parte, se había hecho un uso impropio de él como idea política, por lo que se había convertido en objeto de disputa ideológica. Si no se quería renunciar a él por completo, tal como hacía la «sociología formal», era necesario precisarlo contra toda su propia historia. Y esto no se ha logrado todavía realmente.

Pues bien, éstos eran los problemas que ocuparon a nuestros venerados clásicos. Pero tales problemas no son los nuestros. Si la sociología teme aún hoy a este obstáculo, se deberá a otras razones. En mi opinión, a este respecto se puede hablar de *obstacles épistémologiques*, entendiendo este concepto en el estricto sentido en que ha sido utilizado por Gaston Bachelard². Hay ciertas ventajas proporcionadas por las expectativas tradicionalmente asociadas al concepto que no pueden hacerse a un lado y reemplazarse, o al menos no sin dificultad y sólo en el contexto de un paradigma completamente nuevo.

Tres son los principales obstáculos epistemológicos que yo identifico:

1) El primero se refiere a la hipótesis de que la sociedad consiste de seres humanos o de relaciones entre ellos. Yo llamo a esto el prejuicio humanista. ¿Cómo puede entenderse esto? ¿Es que la sociedad consiste acaso de brazos y piernas, ideas y enzimas? ¿Le corta el peluquero el pelo a la sociedad? ¿Necesita a veces la sociedad insulina? ¿Qué tipo de operación caracteriza a la sociedad, si a ella pertenece tanto la química celular como la alquimia de la represión de lo inconsciente? Aparentemente, el prejuicio humanista se apoya de forma deliberada sobre la imprecisión conceptual, por lo que uno ha de preguntarse: ¿por qué? Entonces, el teórico se convierte a sí mismo en paciente.

2) El segundo prejuicio que bloquea el desarrollo conceptual radica en el presupuesto de una pluralidad territorial de sociedades.

2. *La formación del espíritu científico*, Madrid, 1972, pp. 15 ss.

China es una, Brasil otra, Paraguay es una, y entonces Uruguay también es otra. Todos los esfuerzos para realizar una delimitación cuidadosa han resultado baldíos, independientemente de que hayan reparado en la organización estatal, la lengua, la cultura o la tradición. Es cierto que hay diferencias insalvables entre las condiciones de vida en estos territorios, pero ellas tienen que ser explicadas como tales diferencias dentro la sociedad, no pudiendo presuponerse como diferencias entre sociedades. ¿O es que queremos resolver los problemas centrales de la sociología por medio de la geografía?

3) El tercer prejuicio se refiere a la teoría del conocimiento, y resulta de la distinción entre sujeto y objeto. Hasta entrado este siglo, la teoría del conocimiento dominante concibe a sujeto y objeto como realidades separadas (como pensamiento y ser o como conocimiento y objeto), teniendo por posible la observación y descripción del mundo como operaciones *ab extra*. En efecto, el conocimiento es reconocido como tal sólo si es evitada cualquier relación circular con su objeto. Sólo los sujetos gozan del privilegio de la autorreferencia, pues los objetos son como son.

Pero la sociedad, como es evidente, es un objeto que se autodescribe. Las teorías de la sociedad son teorías sobre la sociedad hechas en la sociedad. Si esto está prohibido por la teoría del conocimiento, entonces no puede haber concepto de la sociedad alguno que sea adecuado a su objeto. En otras palabras: el concepto de sociedad tiene que ser construido autológicamente, tendría que autocontenerse. Fuera de la sociología esto es un acontecimiento muy común. El concepto de autología —por lo demás un concepto autológico él mismo— procede de la lingüística. Nombres como Wittgenstein, Heinz von Foerster, George Spencer Brown o Gotthard Günther testimonian lo habitual de esta reflexión. El giro lingüístico de la filosofía la hace inevitable. Y lo mismo ocurre con la aspiración de Quine a elaborar una epistemología naturalizada. Podemos preguntarnos, entonces, por qué la sociología debiera resistirse a algo cuya relevancia pone particularmente de manifiesto su propio objeto. ¡Quizá por eso, precisamente! Quizá conoce la sociedad demasiado bien —o también puede ser que demasiado críticamente— como para sentirse a gusto en ella. Si éste es el caso, entonces es preciso animar a la sociología, y decirle que la empresa no tiene por qué acabar en una afirmación, en el consenso o en el conformismo. Todo lo contrario: ¡el prototipo teológico del observador del sistema dentro del sistema es el diablo! O Perseo, que decapitó a Medusa de la forma fácil e indirecta que tan bellamente nos describe Italo Calvino en sus *Lezioni americane*³.

3. I. Calvino, *Lezioni americane*, Milano, 1988, pp. 6 s.

En cualquier caso, intentar mantenerse a flote por medio de la investigación microempírica no es suficiente, al igual que tampoco lo es, como en Francfort, perseverar en una resuelta resignación, por miedo al contacto, o atacar a todo aquel que no comparta la creencia en la utopía de una racionalidad normativamente exigida. El problema tiene que ver más bien con la dificultad del diseño de la teoría. Pero los desarrollos en las materias interdisciplinarias o transdisciplinarias (como las *cognitive sciences*, la cibernética, la teoría de sistemas, la teoría de la evolución o la teoría de la información) nos dan estímulos más que suficientes para poder intentarlo.

II

Para esta empresa propongo partir del concepto de sistema. Ciertamente, éste no es suficientemente indicativo todavía, ya que se utiliza en muy variados sentidos. Una primera precisión, que nos conducirá de inmediato hacia territorios no frecuentados, consiste en que por sistema no entendemos un particular tipo de *objetos*, sino una particular *distinción*: a saber, la distinción entre sistema y entorno. Esto tiene que ser comprendido con toda exactitud. Para ello adopto el esquema conceptual con el que George Spencer Brown introduce sus *Laws of Form*. Un sistema es la forma de una distinción, por lo que tiene dos caras: el sistema (como el interior de la forma) y el entorno (como el exterior de la forma). Sólo las *dos* caras juntas constituyen la distinción, la forma, el concepto. Por tanto, el entorno es para esta forma tan importante, tan indispensable, como el sistema mismo. Como distinción, la forma es cerrada. «La distinción es continencia perfecta», dice Spencer Brown⁴. Esto significa que todo lo que puede ser observado y descrito con esta forma pertenece al sistema o al entorno. Ciertas peculiaridades saltan inmediatamente a la vista. ¿Pertenece la unidad del sistema al sistema o al ambiente? ¿Dónde se encuentra el límite de la forma? Lo que separa las dos caras de la forma, el límite entre sistema y ambiente, marca la unidad de la forma, y por ello no puede ser localizado en ninguna de sus caras. El límite existe sólo como orden de cruzar —tanto de adentro hacia afuera como de afuera hacia adentro.

Debemos dejar a un lado, por el momento, estas difíciles cuestiones, pues no pueden ser abordadas con una teoría que, por su grado de desarrollo, alcanza tan baja complejidad.

En lugar de ellas tenemos que abordar la cuestión de cómo la forma —o sea, la diferencia entre sistema y entorno— es producida.

4. *Laws of Form*, New York, 1979, p. 1.

La conceptualización del cálculo de la forma de Spencer Brown presupone el tiempo, trabaja con el tiempo, se explicita a sí misma con él, al igual que la lógica de Hegel.

A tal efecto he elegido deliberadamente el concepto de producción (o *poiesis*, a diferenciar de *praxis*). Y lo he hecho porque él presupone la distinción como forma y afirma que ha de ser realizada una obra, aunque el productor no pueda producir por sí mismo todas las causas necesarias para ello. Como es fácil de ver, esto se adecúa muy bien a la distinción entre sistema y entorno. El sistema dispone sobre causas internas y externas para la elaboración de su producto, y puede utilizar las internas de manera que resulten suficientes posibilidades para la combinación de causas externas e internas.

Sin embargo, la obra que es producida es el sistema mismo, o más exactamente: la forma del sistema, la diferencia entre sistema y entorno. Esto es, precisamente, lo que quiere indicar el concepto de *autopoiesis*. Este concepto está explícitamente formulado frente a un posible concepto de autopraxis. No indica actividades autosatisfactorias, como fumar, nadar, charlar, *raisonner*. El concepto de autopoiesis trae consigo, necesariamente, el dificultoso y frecuentemente malinterpretado concepto de *sistema operativamente cerrado*. Referido como está a la producción, es evidente que no puede significar aislamiento causal, ni autarquía, ni solipsismo cognitivo, como sus contradictores frecuentemente han supuesto. Este concepto es más bien una consecuencia forzosa del hecho trivial (conceptualmente tautológico) de que ningún sistema puede operar fuera de sus límites. Esto nos lleva a la conclusión —y con ello recorremos la primera etapa en la clarificación del concepto de sociedad— de que, con lo que estamos tratando aquí (o sea, si queremos usar el concepto-forma de sistema), es con un *sistema autopoietico operativamente cerrado*.

En este nivel de abstracción no se percibe uno inmediatamente con claridad de lo que esto significa. Ahora nos encontramos más allá de aquellos *obstacles épistémologiques* que tan problemáticos nos habían parecido, dado que el cierre operativo excluye tanto a los seres humanos como a los países del sistema de la sociedad. En su lugar incluye operaciones de autoobservación y autodescripción. Pero los humanistas y geógrafos pueden estar tranquilos, ya que el entorno es un componente indispensable de la forma, pertenece a la forma del sistema. Si excluimos a los seres humanos, como sistemas vivos y conscientes, así como a los países, con sus peculiaridades geográficas y demográficas, no por ello se pierden para la teoría. Lo único que ocurre es que ahora no se encuentran allí donde hasta el momento, y con consecuencias fatales para el desarrollo de la teoría, se los había supuesto. Ellos no se encuentran en la sociedad, sino en su entorno.

III

La pieza más importante para montar el concepto de sociedad todavía está por fabricar. Dicha pieza es llamada a escena al preguntarse cuál es la operación que produce el sistema de la sociedad y, hemos de añadir, que lo produce a él a partir de sus productos, es decir, que lo reproduce.

Tiene que tratarse de un modo de operar precisamente identificable. Si, como es habitual, y para estar a resguardo, se mencionan varias operaciones —por ejemplo: pensamiento y acción, estructuración y procesualidad—, entonces la unidad buscada se desvanece en la palidez e insipidez del «y» (uno de los requisitos técnicos de la construcción de teorías debería ser la prohibición de las «íes griegas»). Debemos arriesgar algo en la determinación del modo operativo con el que la sociedad se produce y reproduce. De lo contrario, el concepto quedará desdibujado.

Mi propuesta consiste en tomar por base el concepto de comunicación, y de esta manera transponer la teoría sociológica del concepto de acción al de sistema. Esto permite presentar al sistema social como un sistema operativamente cerrado, consistente sólo de sus propias operaciones, reproductor de las comunicaciones a partir de las comunicaciones. Con el concepto de acción las referencias externas son prácticamente inevitables. Dado que tiene que ser atribuida, una acción exige la referencia a estados de cosas que no están socialmente constituidos: a un sujeto, a un individuo, para todos los propósitos prácticos incluso a un cuerpo viviente, o sea, a un lugar en el espacio. Sólo con ayuda del concepto de comunicación puede concebirse un sistema social como sistema autopoietico; es decir, como un sistema consistente sólo de elementos (a saber, comunicaciones) que él mismo produce y reproduce a través del entrelazamiento de estos elementos precisamente (esto es, por medio de comunicaciones).

Las decisiones teóricas para elaborar una concepción de la sociedad como sistema autopoietico y para la caracterización de la operación reproductora del sistema como comunicación tienen que ser tomadas a la vez, pues se condicionan recíprocamente. Esto significa también que el concepto de comunicación se convierte en factor decisivo de la determinación del concepto de sociedad. Así, pues, la sociedad se definirá dependiendo de cómo defina uno la comunicación —y definición es entendida aquí en un sentido estricto: como determinación de límites—. En otras palabras, la construcción de esta teoría tiene que ser realizada atendiendo a dos perspectivas: una dirigida hacia el concepto de sistema y otra hacia el de comunicación. Sólo así logrará la indispensable profundidad de campo.

El mismo concepto de comunicación se ve ya alterado al insertarse en esta constelación. No puede ser reducido a una acción comuni-

cativa y registrar la concurrencia de otros, bien como mero efecto de esta acción, bien como implicación normativa (en el sentido de Habermas). Ni tampoco puede entenderse como transmisión de información desde un lugar a otro. Tales concepciones presuponen de un modo u otro portadores del acontecer, que no pueden ser ellos mismos constituidos por la comunicación. La combinación de la teoría de sistemas con la de la comunicación, en cambio, exige un concepto de comunicación que nos permita afirmar que toda comunicación sólo puede ser producida por medio de comunicación —si bien, por supuesto, esto acontece en un entorno que lo permite y tolera.

Aquí puede utilizarse una distinción que se remonta a la antigüedad y que se ha hecho habitual desde Karl Bühler. Yo la reformulo como distinción entre información, participación (*Mitteilung*) y comprensión. Una comunicación tiene lugar sólo cuando estos tres aspectos pueden ser sintetizados. A diferencia de las simples percepciones de conducta, la comprensión ha de basarse sobre una distinción entre participación (*Mitteilung*) e información. Éste es el punto de partida, pues sin esta *primary distinction* no se verifica comunicación alguna. Si esta condición previa es satisfecha, y esto es algo inevitable si se utiliza el lenguaje, la comunicación ulterior puede ocuparse de sí misma. Entonces, y sólo entonces, es ella lo suficientemente rica y compleja como para poder hacerlo. Entonces puede ocuparse de la información o de los fundamentos por los que algo es dicho aquí y ahora; o de las dificultades para comprender el sentido de la comunicación; o, finalmente, del siguiente paso: de si el sentido ofertado será aceptado o rechazado. La distinción entre información, participación (*Mitteilung*) y comprensión es, por consiguiente, una distinción que produce distinciones, y que una vez hecha mantiene al sistema en funcionamiento. Como es fácil de ver, esto se corresponde con el concepto de Bateson de información como diferencia que crea una diferencia. Y la comunicación no es nada más que aquella operación que realiza una tal transformación de diferencias en diferencias.

Es muy importante tener en cuenta, en relación con lo dicho, que el evento comunicativo concreto se cierra como unidad discreta con la comprensión. Con ella no se responde todavía a la pregunta de si lo comprendido será puesto como premisa de la comunicación subsiguiente o no. Puede que sí, puede que no; las comunicaciones pueden ser tanto aceptadas como rechazadas. Cualquier otra concepción al respecto comportaría la absurda consecuencia de que la comunicación rechazada no sería comunicación. Por eso es también incorrecto atribuirle a la comunicación una tendencia inherente, cuasi teleológica, al consenso. Si éste fuera el caso, todo estaría terminado de antemano, y el mundo descansaría tan en silencio como antes. Pero la comunicación no se agota, pues con cada paso más

bien produce, en cierto modo a través de una autoprovocación, la bifurcación entre aceptación y rechazo. Todo evento comunicativo cierra y abre el sistema. Y sólo como consecuencia de esta bifurcación puede haber además historia, cuyo curso depende del camino que en cada paso fue tomado: el del sí o el del no.

IV

Si se acepta este concepto de comunicación, entonces se levantan de un golpe todos los *obstacles épistémologiques* que la tradicional teoría de la sociedad acostumbra a plantear; y en su lugar aparecen problemas que se adecúan mejor al desarrollo de una investigación científica teóricamente informada.

Sobre este fundamento se hace evidente que los concretos seres humanos forman parte no de la sociedad, sino de su entorno. Tampoco sería muy adecuado decir que la sociedad consiste de las «relaciones» entre seres humanos. El concepto de comunicación encierra una oferta mucho más precisa (pero que posiblemente reconstruye lo que el común de los sociólogos quiere decir cuando habla de «relaciones»). No basta, por ejemplo, con que un ser humano vea u oiga a otros seres humanos —a no ser que observe esta conducta con ayuda de la distinción entre participación (*Mitteilung*) e información—. Tampoco basta con hablar o escribir acerca de alguien para catalogar la relación con él como una relación social. Sólo la comunicación misma es una operación social.

También podemos prescindir de los límites territoriales, y con ellos de la hipótesis de una pluralidad de sociedades regionales. El significado del espacio y de los límites espaciales es algo que resulta de su utilización comunicativa, pero la comunicación misma no tiene localización espacial alguna. Debido a su substrato material puede depender de relaciones espaciales. Pero, mientras que para las sociedades animales las relaciones espaciales son uno de los más importantes, si no el único medio de expresión del orden social, la evolución de la sociedad socio-cultural quita en tal medida significado a dichas relaciones —como consecuencia del lenguaje, la escritura y la telecomunicación—, que se hace necesario partir de que es la comunicación la que determina el significado restante del espacio, y no al revés —es decir, que sea el espacio el que libere y restrinja la posibilidad de la comunicación.

Finalmente, acerca del concepto de comunicación es preciso dejar bien claro que la sociedad es un sistema que se observa y describe a sí mismo. Ya la comunicación más elemental es posible sólo como un entrelazamiento recursivo de comunicación previa y posterior. Un entrelazamiento tal puede ser autotemático, puede informar sobre la

propia comunicación, poner en duda las informaciones, rehusar la aceptación, dar normas sobre la conducta admisible o inadmisible, etc., —todo ello a condición de que ocurra, a su vez, en la forma operativa de comunicación—. De este modo se ponen en claro dos cosas: por un lado, que la sociedad es un sistema autoobservador y autodescriptivo; por otro, que ella puede utilizar su propia manera de operar, pero también que ha de utilizarla para llevar a cabo tales operaciones autorreferenciales. Y esto vale igualmente para la ciencia y, como es natural, para la sociología. Toda comunicación sobre la sociedad está ligada a condicionamientos sociales. No hay un observador externo poseedor de una competencia siquiera parcial. Todo ello no es obstáculo, por supuesto, para que cada conciencia individual pueda formarse ideas acerca de lo que es la sociedad; tampoco lo es para que cada sistema inmunizador pueda autoobservarse en relación con las enfermedades que se producen como consecuencia de la vida social de los seres humanos, etc.

Ahora, como resultado intermedio, ya podemos determinar el concepto de sociedad. La sociedad es el sistema que engloba todas las comunicaciones, aquel que se reproduce autopoiéticamente mediante el entrelazamiento recursivo de las comunicaciones y produce comunicaciones siempre nuevas y distintas. La emergencia de un sistema tal incluye comunicaciones —ya que éstas sólo son susceptibles de continuarse internamente— y excluye todo lo demás. La reproducción de un sistema así exige, pues, la capacidad de discriminar entre sistema y entorno. Las comunicaciones pueden reconocer comunicaciones y distinguirlas de otros estados de cosas que pertenecen al entorno, en el sentido de que es posible comunicarse acerca de ellos pero no con ellos.

Esto nos sitúa ante la siguiente cuestión: ¿qué es lo que cambia cuando usamos este concepto? ¿Qué se hace visible o invisible si observamos con ayuda de la forma así dada? O, incluso, si se me permite emplear una formulación utilizada por Italo Calvino en sus *Lezioni americane*, ¿nos ofrece este concepto acceso «a la totalidad de lo decible y de lo no decible»⁵?

Para empezar, perdemos la posibilidad de hacer afirmaciones acerca del «hombre» (en singular). Esto parece que disgusta a muchos. Pero siendo el caso que «el hombre» está con nosotros sólo desde el siglo XVIII, es posible decir, con buen fundamento: *forget it!* Él representa una fórmula producida en una época de transición, en la que no era posible todavía describir adecuadamente la sociedad moderna, y en lugar de ello había que refugiarse en ilusiones acerca del futuro, con el fin de preservar la esperanza en una unidad sus-

5. I Calvino, *op. cit.*, p. 72. Cf. también N. Luhmann y P. Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt a. M., 1989.

ceptible de mejora por medio de la asociación semántica de «la sociedad», «el futuro» y «el hombre». Esta proyección de un imaginario ser humano (o aún peor: de una imagen del ser humano) tenía que renunciar por ello a determinar a éste a partir de su diferencia con respecto a minerales, plantas y animales⁶. Por eso se presenta como un concepto sin contraconcepto, y esto quiere decir que lo hace con la elevada probabilidad de soportar una carga moral a través de la distinción entre hombres buenos y hombres malos.

Si esto puede ser sacrificado —con mucho o con poco dolor de corazón, según la fuerza de la necesidad que se tenga de ser bueno—, entonces cabe plantearse qué es lo que ganamos proponiendo a cambio un concepto diferencialista —esto es, una forma del concepto de sociedad—, que nos obliga a distribuir todo entre sistema y entorno y a evitar afirmaciones relativas a la unidad de la diferencia.

Esta cuestión será discutida con referencia a tres ejemplos: el lenguaje, la relación entre individuo y sociedad y la racionalidad.

V

Por lo que al lenguaje se refiere, un concepto sistémico de sociedad sugiere abandonar la concepción según la cual el lenguaje es un sistema. Por mucho que, siguiendo a Saussure, los lingüistas sostengan esta concepción, ya que les parece que ella asegura la independencia académica de su disciplina, es difícil sostener que tanto la sociedad como el lenguaje son sistemas. El grado de coincidencia sería demasiado elevado como para evitar que ambos conceptos se solapen, a pesar de que es obvio que existe también la comunicación no lingüística. La relación entre estos dos sistemas quedaría poco clara. Es natural que los lingüistas encuentren satisfactoria la idea de no ser sociólogos, pero la diferenciación de las disciplinas no es una respuesta suficiente a las cuestiones sustanciales.

Que el concepto de sistema ya no deba seguir aplicándose al lenguaje no quiere decir, por supuesto, que el fenómeno lingüístico carezca de significado. Más bien todo lo contrario. El lugar así liberado en la teoría puede llenarse de otro modo, concretamente: con ayuda del concepto de acoplamiento estructural. Este concepto ha sido introducido por Humberto Maturana⁷, y tiene la misión de

6. El *human kind* del siglo xvii tenía todavía enteramente este significado, mientras *humankind*, de acuerdo con las directivas de los/las editores/as americanos/as, sirve hoy todavía para evitar la expresión «sexista» *mankind*.

7. H. Maturana, *op. cit.*, pp. 143 ss. y 243 s.; H. Maturana y F. J. Varela, *op. cit.*, pp. 64 ss. y 81 ss.

indicar cómo es posible que sistemas autopoieticos, operativamente cerrados, puedan mantenerse dentro de un entorno que por una parte es precondition de la autopoiesis del sistema, pero que por otra no interviene en esta autopoiesis. El problema resuelto por este concepto consiste en que el sistema sólo puede determinarse por medio de sus estructuras, es decir, sólo mediante estructuras que pueda construir y modificar con sus propias operaciones; pero, al mismo tiempo, no puede negarse que esta especie de autonomía operativa presupone una cooperación, una acomodación al entorno. La vida no puede existir en cualquier contexto físico o químico, aunque el mundo no puede determinar en qué lugar y momento salta la liebre. Así, pues, de acuerdo con Maturana, los acoplamientos estructurales mantienen una relación ortogonal con la autopoiesis del sistema. No son el soporte de operaciones que tengan la capacidad de reproducir al sistema mismo —en nuestro caso, por tanto, no son comunicaciones—. Pero suscitan irritaciones en el sistema, perturbándolo de una manera que puede ser llevada por él a una forma interna con la que es capaz de trabajar. En este punto podemos sacar a colación el par de conceptos piagetianos asimilación/acomodación, o también el modo en que la psicología funcionalista había hablado de expectativas generalizadas y de decepción de las expectativas.

Aplicando este concepto al caso de la comunicación, podemos decir que, sobre la base de sus chocantes propiedades, el lenguaje sirve al acoplamiento estructural entre comunicación y conciencia. El lenguaje mantiene separados a comunicación y conciencia, y por lo tanto también a sociedad e individuo. Una idea nunca puede ser comunicación, pero tampoco puede ser nunca la comunicación una idea. En el entramado recursivo de sus propias operaciones, la comunicación tiene siempre unos eventos precedentes y subsiguientes que son distintos a los que tienen lugar en el ámbito atencional de una conciencia individual. En el plano operativo no hay solapamiento alguno, pues se trata de dos sistemas operativamente cerrados, y en cuanto tales diversos. Lo decisivo es que, a pesar de ello, el lenguaje consigue acoplarlos, y lo hace, precisamente, en sus diversos modos operativos. El lenguaje realiza esto gracias a su artificial llamatividad dentro del medio acústico de los ruidos y después en el medio óptico de los signos escritos. Él puede fascinar y centrar a la conciencia, y a la vez reproducir la comunicación. Su función, por consiguiente, reside no en proporcionar referencias al mundo exterior, sino en el acoplamiento estructural exclusivamente.

Pero esto es sólo una de las caras de las prestaciones del lenguaje. Como cualquier otro acoplamiento estructural, junto a este efecto incluyente el lenguaje tiene también otro excluyente. El lenguaje aumenta la irritabilidad de la conciencia por medio de la comunica-

ción y la de la sociedad por medio de la conciencia, la cual transforma los estados internos en lenguaje y en comprensión (o en falta de comprensión). Esto significa, al mismo tiempo, que *otras* fuentes de irritación son *excluidas* del sistema de la sociedad. Así, pues, el lenguaje aísla a la sociedad de casi todos los acontecimientos ambientales de tipo físico, químico o que adoptan la forma de vida, con la única excepción de la irritación a través de los impulsos de conciencia. Al igual que el cerebro está casi completamente aislado de todo lo que ocurre en su ambiente gracias a la extremadamente reducida capacidad de resonancia de la vista y el oído, así también está el sistema de la sociedad aislado de todo lo que ocurre en el mundo —manteniendo sólo la estrecha abertura de los estímulos canalizados a través de la conciencia—. Y, como en el caso del cerebro, también en el de la sociedad este casi completo aislamiento constituye la condición de la clausura operativa y de la posibilidad consiguiente a ella de construir una elevada complejidad interna.

VI

Estas reflexiones nos han llevado ya a las inmediaciones de lo que generalmente se conoce como las relaciones entre individuo y sociedad. Antes de nada, debemos recordar el correspondiente *obstacle épistémologique*: la sociología ya no puede seguir entendiendo realmente al individuo como parte de la sociedad, pero tampoco puede desprenderse de esta representación. Mientras exista como disciplina académica, la sociología luchará con este problema. Frente a ello, el concepto de sociedad presentado aquí parte de una separación completa entre sociedad e individuo. Y mi tesis es que sólo sobre esta base es posible un programa teórico que se tome al individuo en serio.

Dicho con toda dureza: queda excluido que el individuo pueda «formar parte» de la sociedad. No hay comunicación entre individuo y sociedad, ya que la comunicación es siempre sólo una operación interna del sistema de la sociedad. La sociedad no puede salir de sí misma con sus operaciones y tomar al individuo; con sus propias operaciones sólo puede reproducir sus propias operaciones. Que la sociedad no puede operar fuera de sus propios límites es algo que debería ser fácil de comprender, pero ¿por qué no se acepta? Lo mismo vale también a la inversa, es decir, para la vida y la conciencia del individuo. También aquí permanecen las operaciones reproductoras del sistema dentro de los límites de éste. Ninguna idea puede salirse de la conciencia que reproduce. ¿Y no habría que decir que para nuestra fortuna? Pues ¿qué es lo que me ocurriría y cómo podría desarrollar mi individualidad si *otros* pudieran mover *mis* ideas

con las *suyas*? ¿Y puede uno imaginarse la sociedad como una hipnosis de todos por todos?

Naturalmente, continúa siendo posible que un individuo se represente la sociedad. Y más aún lo sigue siendo el que la comunicación utilice a personas como destinatarios y como temas. Pero entonces debería hablarse de personas en su antiguo y estricto sentido, y no de individuos (seres humanos, conciencia, sujetos, etc.). Nombres y pronombres utilizados en la comunicación no tienen la más mínima analogía con aquello que indican. Nadie es «yo». Y lo es tan poco como la palabra manzana es una manzana.

Tomada en sentido estricto, la individualidad significa entender a los individuos como producto de su propia actividad, como máquinas autorreferenciales históricas, que con cada operación propia determinan la situación de partida de operaciones ulteriores, y que esto sólo lo pueden hacer por medio de sus *propias* operaciones.

De lo dicho se sigue que no hay integración normativa del individuo en la sociedad. Dicho de otra manera: no hay normas de las que uno no pueda desviarse si le place. Y tampoco hay consenso, si es que con este término queremos referirnos a que las situaciones empíricas en las que los individuos se encuentran concuerdan de alguna manera. Lo único que hay son los correspondientes esquemas observacionales, en los cuales un observador se autodetermina con la estipulación de que una conducta se conforma o desvía con respecto a una norma. Y este observador puede ser también un sistema comunicativo —un tribunal, los medios de difusión de masas, etc.—. Si uno pregunta por las bases reales de las normas o consensos supuestos, entonces tiene que observar a un observador; y en este punto, si se renuncia a aceptar a Dios como observador del mundo, el resultado es la existencia de crecientes posibilidades observacionales.

Sólo si se acepta la teoría con este grado de radicalidad es posible captar lo que el concepto complementario de acoplamiento estructural logra. Este concepto nos explica que, a pesar de la clausura operativa, nada en el mundo ocurre aleatoriamente. Los acoplamientos estructurales aseguran la acumulación de determinadas irritaciones y la exclusión de otras. De este modo se perfilan tendencias en la autodeterminación de las estructuras, que dependen de las irritaciones con las que tienen que ver. Es así como los organismos se han adaptado a la fuerza gravitatoria de la Tierra, frecuentemente de una forma muy específica. Una ballena, por su peso, aplastaría sus órganos internos si estuviera varada en vez de nadando en el agua. Un niño que esté continuamente expuesto a los singulares ruidos que funcionan como lenguaje aprende a hablar. Toda sociedad socializa a los individuos que están puestos al otro lado de sus acoplamientos estructurales, y como sociedad está dispuesta de manera

exacta para ello. El lenguaje está codificado binariamente, y por eso ofrece la posibilidad de responder positiva o negativamente a todo lo que se ha dado a conocer a través de él. Toda norma se proyecta frente a la posibilidad de la conducta desviante. Es así como la sociedad coloca a los (completamente incontrolables) individuos ante un esquema opcional. Ella concede como libertad lo que de ninguna manera puede cambiar: el que la comunicación puede ser continuada a través del sí o del no, por medio de la conformidad o de la desviación —con independencia de lo que el individuo decida, por tanto—. Aquí podemos reconocer una disposición altamente selectiva, en términos evolutivos extremadamente improbable: la separación y conexión entre sistemas, entre libertad y orden.

VII

Libertad y orden eran los términos del problema (o las «variables») planteado por el último concepto de racionalidad convincente que ha producido Europa. El credo liberal podría ser formulado, apoyándonos en Leibniz, con el siguiente aforismo: tanta libertad como sea posible con tanto orden como sea necesario. Desde entonces tan sólo hay en este terreno productos de desintegración, bien en la forma de una distinción entre varios conceptos de racionalidad —sin que haya una determinación de la racionalidad *per se* (Weber, Habermas)—, o bien en la de una distinción entre racionalidad e irracionalidad, que reconoce la justificación de ambas caras de la distinción —y, de nuevo, sin indicar cuál es la naturaleza de la afirmación de esta distinción precisamente; o dicho de otra manera: qué es lo indicado por su forma—. Esto guarda correspondencia con la evaporación del concepto de razón, que de una cualidad de los seres humanos ha devenido un ideal sólo aproximativamente alcanzable, o sea, utópico —en el sentido literal del término.

No es fácil entrever si un concepto sistémico de sociedad podría sacarnos de algún modo de este dilema. En cualquier caso, lo que no hay con él es un retorno al veteroeuropeo continuo de racionalidad entre ser y pensamiento o entre naturaleza y acción, en el cual la racionalidad residía, justamente, en la convergencia de lo así distinguido, esto es, en que el pensamiento se corresponda, en el modo que le es propio, con el ser, o en que la acción, en el suyo, lo haga con la naturaleza. De todas formas, en distinciones como ser/pensamiento o naturaleza/acción llama la atención la existencia de una peculiar asimetría, en la que, vistas las cosas desde el presente, parece ocultarse la estructura de la racionalidad. Si hemos de suponer que el pensamiento ha de coincidir *en su propio ser* con el ser, así como que la acción ha de hacerlo *en su propia naturaleza* con la

naturaleza, entonces resulta claro que ambas distinciones reaparecen de nuevo en una de sus caras: en el pensamiento o en la acción. A la operación que realiza una estructura tal la denomina George Spencer Brown una *re-entry* de la forma en la forma —o de la distinción en lo por ella distinguido⁸—. El contexto del cálculo de la forma en el que ocurre esto sugiere pensar que con ello de lo que se trata es de disolver una paradoja: a saber, la paradoja del uso de una distinción que no puede distinguirse a sí misma. Cualquiera que sea el caso, con ayuda de esta activa (si no forzada) interpretación de la conceptualización veteroeuropea de la racionalidad, podemos preguntarnos si es necesario permanecer atados a conceptos antropológicos (o humanistas) como pensamiento o acción, o si, por el contrario, podemos desvincular de ellos la figura de la *re-entry* al menos. Dar este paso es lo que precisamente facilita la teoría de sistemas, ya que ella determina la forma del sistema mediante la distinción (asimétrica) entre sistema y entorno.

Al igual que para los sistemas de conciencia, también para el sistema de la sociedad es inevitable una tal *re-entry*. La diferenciación operativamente realizada entre sistema y entorno retorna al sistema como distinción entre autorreferencia y heterorreferencia. La comunicación puede verificarse sólo si el sistema evita confundir su propia operación con aquello sobre lo que versa la comunicación. Participación (*Mitteilung*) e información tienen que distinguirse y permanecer distintas, pues de lo contrario no tendrá lugar comunicación alguna. El funcionamiento del sistema reproduce constantemente la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia. Esto y no otra cosa es su autopoiesis. Y sólo esto permite su cierre operativo. Del mismo modo, y en cada una de sus operaciones, la conciencia externaliza continuamente aquello que le sugiere su cerebro, que es el órgano de la autoobservación del estado de su organismo. Así, pues, también la conciencia *tiene* que distinguir permanentemente autorreferencia y heterorreferencia, y ha de observarse a sí misma a diferencia de su entorno por medio de esta distinción. Precisamente porque las intervenciones operativas en el entorno son imposibles, la autoobservación mediante esta distinción es una condición obligatoria de la autopoiesis del sistema; y esto vale tanto para el caso de la sociedad como para el de la conciencia.

Si quisiéramos encontrar una conceptualización sustitutiva de la racionalidad cosmológica de la antigüedad, tendríamos que partir de aquí. Pero el resultado de ello sería una operativamente inducida, y desde luego poco modélica, racionalidad —«en cualquier caso», que no daría opción a las operaciones no racionales—. Se trataría

8. G. Spencer Brown, *op. cit.*, pp. 56 s. y 69 ss.

sólo de la orientación dual, interna y continuamente reproducida, por aquello que el sistema identifica como sí mismo y como entorno. Esta racionalidad sería la propia de un observador de primer orden. Una conceptualización más exigente que ésta sólo se puede alcanzar desde un plano observacional de segundo orden. Ella presupone que el sistema se autoobserva mediante la realización de la *re-entry*. Entonces, el sistema tiene que tomar como base la distinción autorreferencia/heterorreferencia e introducirla en su autorreferencia. El sistema ha de tener claro que su diferenciación con respecto al resto del mundo —que entonces deviene entorno— es llevada a cabo por sus propias operaciones, y que sin esta intervención propia al estilo Münchhausen tal diferenciación no tendría lugar. Además, ha de apercibirse de que la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, así hecha posible, es una distinción suya y requiere de sus operaciones. También la distinción autorreferencia/heterorreferencia vuelve a entrar en lo que ella misma ha distinguido. Ella es aquella diferencia con la que el sistema se asegura de su propia unidad. Con esta comprensión el mundo deviene una construcción, cualquiera que sea la distinción que lo forme. El mundo es entonces indiscutiblemente real, ya que, a fin de cuentas, las operaciones distintivas y constructoras son fácticamente efectuadas; y también es igual de indiscutiblemente una construcción, pues sin una escisión distintiva, que puede ser realizada de muy diversas maneras (tantas como sistemas haya), nada puede verse. De este modo nos encontramos con el hecho que han utilizado filósofos como Fichte o Derrida para llevar a la filosofía a la desesperación. La única manera de seguir siendo de algún modo sucesores de la conceptualización veteroeuropea es comprendiendo la racionalidad a partir de aquí. Pero la cuestión es cómo.

La solución más conocida consiste en apelar a una referencia externa. O, lo que es lo mismo, dar paso a metaniveles. Para ello se puede invocar a Russell, Tarski o Gödel. En el fondo, esto es seguir pensando en términos de una teología de la gracia. Según mi modo no-filosófico de ver las cosas, aun los más exactos análisis del denominado problema de la referencia no han ido más allá de la descomposición del mismo. Basta con pensar en la crítica realizada por Quine del empirismo lógico y de su suposición de que referencia, verdad y sentido (*ens et verum et bonum?*) convergen. Nosotros hemos sacado ya la conclusión: el *problema de la referencia* tiene que ser reemplazado por la *distinción* entre autorreferencia y heterorreferencia —por una distinción que, como los enzimas en las células, es a la vez producto y código de las correspondientes operaciones del sistema—. Pero, al mismo tiempo, si se concibe la sociedad como aquel sistema al que se plantean sobre todo las exigencias de racionalidad, la mencionada solución de la externalización o de la

definición de metaniveles (gödelización) se hace totalmente inviable. Pues ¿dónde estaría aquí un nivel más elevado —o un mundo exterior— que pudiera tener un efecto redentor o, cuando menos, condicionante⁹?

¿Debe esto llevarnos a concluir que, en última instancia, la sociedad es aquel sistema en el que toda racionalidad ha de probarse como racional?

Tendremos que conformarnos con plantear esta pregunta y, como en una subasta, esperar por otras ofertas.

9. Jean-François Lyotard ha conjeturado una vez (verbalmente) que para la teoría de sistemas no puede haber, en último término, entorno alguno. Debo admitir que esta conjetura es de aplicación al punto que se ha alcanzado en este texto. Pero, a la vez, debe quedar claro que esto no conduce a una posición solipsista, sino que más bien es el resultado de que la diferencia real entre sistema y entorno sigue siendo el punto de partida indiscutible.