

¿Cuál es el caso? y ¿qué se esconde detrás del mismo? Las dos sociologías y la teoría de la sociedad¹

Niklas Luhmann*

Desde su aceptación en la academia, la sociología ha enfocado su problemática de dos modos distintos; un modo positivista, el otro crítico. Teorías importantes tales como las de Carlos Marx o Emilio Durkheim, han enfatizado una de estas perspectivas, sin poder ignorar nunca por completo la otra.

El resultado fue que como ciencia empírica, la sociología ha estado interesada en estructuras latentes, mientras que como teoría crítica ha destacado que la realidad social no es lo que parece ser. Por lo tanto, todo intento de construir una teoría unificada de la sociedad con base en la distinción crítica/positiva ha llevado a una paradoja de tratar apariencia y realidad, o estructuras latentes y manifiestas, como una y la misma cosa.

¹ Título original: *What is the case? and What lies behind it? The two sociologies and the theory of society*, en: *Sociological Theory*, vol. 12, núm. 2, pp. 126-139, 1994.

Traducción de Angel Federico Nebbia Dresing, profesor investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Departamento de Sociología.

*Niklas Luhmann nació en 1927 en Lünebrg y murió en noviembre 12 de 1997, siendo profesor emérito de la Universidad de Bielefeld.

Su obra teórica destaca, entre las contribuciones contemporáneas, por la solidez de su razonamiento. Su idea del sistema social recuerda la posición central que en la sociología durkheimiana ocupa el concepto mismo de sociedad. Se eleva como dios mismo a punto tal que los agentes sociales son marginales a su "autopoiesis", a su desarrollo evolutivo independiente. Bebió en las fuentes más diversas y aprovechó toda innovación lograda en las mismas. Compartió con Habermas y Münch las clases y seminarios que Parsons ofrecía en Harvard en 1960 y quizá, como dijo Stephen Fuchs, desarrolló una obra teórica personal menos subordinada al gran teórico estadounidense que sus otros dos compañeros de curso.

Su credo fundamental y la razón de ser de su obra teórica están contenidos en la siguiente frase, que puede ser tomada como una verdadera declaración de principios: "mi objetivo principal como científico consiste en mejorar la descripción sociológica de la sociedad, no en mejorar la sociedad". Para Luhmann: "El camino que conduce hacia lo concreto exige desviarse hacia la abstracción" (nota del traductor).

La situación está cambiando ahora en sentidos radicales que la sociología debe aún apreciar. Me estoy refiriendo a ciertas discusiones interdisciplinarias sobre teoría de sistemas autoreferenciales, sistemas autopoieticos cerrados (limitantes), la cibernética de segundo orden de sistemas de observación, y epistemología constructivista y procesamiento de información. Podemos basarnos en estas discusiones recientes con el fin de entender la sociedad como un sistema que se autoobserva, que define su propia identidad y que al mismo tiempo, deja un “espacio libre” para describir la sociedad de un modo muy diferente.

I. La precaria unidad de la sociología

La sociología ha estado tratando siempre dos cuestiones muy distintas. La primera es: ¿Cuál es el asunto? La segunda es: ¿Qué hay detrás? El contraste entre estas dos cuestiones ha oscurecido siempre la unidad del campo. De tiempo en tiempo, especialmente a finales de los sesenta, dio lugar a controversias que amenazaron con destruir todo el campo. En Alemania esta controversia se desencadenó bajo la etiqueta de “Conflicto en torno al positivismo” (*Positivismustreit*), mientras que en los Estados Unidos, Merton (1972) se preguntaba si todas las teorías debían elegir ya sea la perspectiva del “interior”, del participante, o aquella de “fuera”, del observador.¹

Esta controversia es ya un viejo recuerdo, sólo de interés para los historiadores. Sin duda podemos olvidar el problema central y perdurable de la sociología por completo, que constituye precisamente la tensión entre las dos preguntas. ¿Cuál es el asunto? Y ¿qué hay detrás del mismo? Una vez que esta tensión se halle perdida, la sociología habrá perdido asimismo su problema más interesante. La maquinaria de la investigación empírica va a continuar creyendo que la misma realidad decide entre lo verdadero y lo falso. Este presupuesto justifica solicitar más dinero y más posiciones para llevar a cabo más investigaciones. Del mismo modo la sociología crítica se va a continuar percibiendo como todo un éxito, pero la sociedad como un fracaso.

Algunos sugieren que las comparaciones sistemáticas entre las teorías pueden llegar a mediar entre la sociología positivista y la sociología crítica, del mismo modo en que podemos comparar, digamos, elefantes y jirafas como animales grandes con cuellos largos y trompas. Pero este

¹ Para referencias muy prejuiciadas véase Adorno y otros (1969).

intento ha fracasado, posiblemente debido a la inexistencia de marcos referenciales más amplios para comparar esas distintas teorías.

Aun otros teóricos continúan creyendo en la interpretación y reinterpretación de los clásicos como un remedio a la crisis actual de la sociología. Cuando esto ocurre, es necesario inventar nuevas razones para continuar leyendo sus trabajos. Esta justificación se basa en que los colegas están asimismo leyéndolos. En lugar de tratar con la realidad social contemporánea, estos teóricos interpretan el pasado. En este sentido los teóricos vivos permiten que los clásicos ausentes y muertos dominen el presente y la vida de los teóricos. En esta situación, es posible señalar un punto de vista crítico simplemente no citando ciertas fuentes clásicas en respaldo de las observaciones propias. Interpretar a los clásicos es sólo una forma de deferencia ritual.

El triple conflicto entre los investigadores empíricos que hacen referencia al mundo externo, los teóricos críticos que reflexionan sobre ellos mismos, y los exégetas que interpretan el pasado oscurecen la unidad del campo. El consenso actual es detenerse en la búsqueda de un modo de describir el campo de interés. El consenso presente es dejar de buscar un modo de describir entre esas dos cuestiones que han definido siempre la unidad de la sociología: las preguntas acerca de ¿Cuál es el caso? y ¿Qué se halla detrás del mismo? Por mi parte, no estoy listo para no seguir planteando estas cuestiones y abandonar la búsqueda por describir la unidad de la sociedad, incluyendo esas mismas descripciones.

II. Una muy breve historia de la paradoja

Parece paradójico restaurar la unidad de la sociología y la sociedad por medio de una distinción. Nuestro punto inicial es por lo tanto una paradoja. Aquello que está siendo considerado o las dos cosas de esa consideración, son una y la misma cosa. Aún más, la unidad misma puede ser descrita sólo a través de *otra* distinción, que debe al mismo tiempo, por lo menos por el momento, seguir invisible.

No podemos detenernos aquí. Como dicen los lógicos, las paradojas deben ser desdobladas. Deben ser disueltas en distinciones que puedan identificar ambos lados de la distinción. Librada a sí misma una paradoja da vueltas alrededor de su propia imposibilidad de solución. Para ser productivas, las paradojas deben ser reemplazadas por distinciones. Las distinciones pueden volver a sus orígenes paradojales preguntando por

su unidad subyacente. Pero esto no necesita hacerse en la medida en que se utilicen distinciones generando resultados útiles. Sin embargo, retrocediendo y revelando la unidad paradójica de una distinción deberá ser siempre una opción, especialmente cuando ya no resulta productiva. Esto explica porqué las meras paradojas dan punto final a todas las descripciones y observaciones. Una “paradoja” es un artificio pragmático para iniciar y terminar, líneas de investigación impulsadas por la teoría.

Desarrollar conocimiento a través del desdoblamiento de paradojas no es una idea novedosa, aún cuando los textos de métodos y construcción de teoría aun las desprecian como falsas. Kant aun es motivo de alabanza por su conjetura de que las antinomias anuncian la muerte de la metafísica. Sin embargo, en la teología, en la retórica y en la estética existe una larga tradición de poner las paradojas al servicio del pensamiento racional. Por ejemplo, las técnicas medievales de interrogación desdoblaban paradojas que requerían una comunicación verbal y cierta autoridad magisterial superior decidiendo el momento en el cual suspender la investigación. La invención de la imprenta puso sin embargo un final a esa práctica. Como una forma lógica, la paradoja fue redescubierta y rehabilitada en un siglo de escepticismo, el siglo XVI, pero relegada a retórica y poesía durante el surgimiento de las ciencias experimentales y de las matemáticas.² En esa época, la retórica y la poesía incluían aún la sociabilidad y el amor, excluían sin embargo, todo comportamiento “serio” y “racional”. A partir de allí la Razón ha sido dejada sola con la difícil tarea de justificarse, y, eventualmente, se convirtió en su propia víctima. Es precisamente esta cuestión más y más insistente de que es lo que hace a la Razón racional lo que estimula el interés renovado por la paradoja.³

III. El papel de las paradojas en la teoría sociológica

Volvamos ahora a la sociología. La separación de nuestras dos preguntas ¿Cuál es el caso? y ¿Qué se encuentra detrás del mismo?, le ha facilitado

² Véase especialmente Malloch (1956), Donne (1980), Mc Canless (1966) y como fuente coetánea, Lando (1545, n.d.)

³ Algunos ejemplos en Spencer Brown (1979), Lofgren (1938, 1979), Krippendorff (1984), Rescher (1985), Lanson (1985), Genovese (1992), Geyer y Hagenbnchle (1992), y las contribuciones en Gumbrecht y Pfeiffer (1991). Esos estudios argumentan en general que las operaciones sistemáticas crean observaciones y descripciones que se basan en paradojas, pero que no son bloqueadas por las mismas.

a la sociología evitar la consideración de su propia identidad. Repitiendo, esta es la identidad de esta misma distinción. ¿Cómo, pues, se las ha arreglado la sociología para enfrentar ambas cuestiones, sin reducirlas recíprocamente a una de las mismas y sin considerar su unidad paradójica?

Ha habido varios modos más bien exitosos de llevar a cabo esto. El primero y el más consecuente intento fue el de Carlos Marx contra lo que Peel y Cobden indican como la verdadera razón para quitar el adicional político a los precios del trigo, no es para reducir los precios del pan, sino como dedujo Marx a partir de su teoría, reducir los salarios laborales. Antes de Marx la economía política era una ciencia natural del comportamiento económico nacional. Aún hoy, las teorías de la elección racional descansan en modelos matemáticos para ganar conocimiento empírico sólido sobre comportamiento económico. Marx pregunta: ¿De quién surge este conocimiento?, más aún: ¿cómo es que los productores de este conocimiento se las arreglan para creer en él?, y ¿cómo se las arreglan para no ver lo que no se puede ver si uno es un verdadero creyente? Marx convierte el conocimiento en una ideología, y argumenta que la razón de la ceguera ideológica del capitalista es que de otro modo entenderá su propio final. O, como nosotros preferimos decir, comprenderá la paradoja del crecimiento capitalista como un eventual giro hacia la autodestrucción. Marx lo sugirió a través de Kant y Hegel.⁴

Aún si ya no aceptamos las decisiones que subyacen al programa de Marx, seguimos sorprendidos por su conciencia de la paradoja.

Sin embargo los continuadores de Marx se han comprometido con muchas dificultades empíricas. Dado el desarrollo del capitalismo, queda todavía por verse si la distinción entre crecimiento y destrucción es en verdad la distinción que es capaz de revelar, y al mismo tiempo, ocultar la paradoja de la sociedad contemporánea. Aun si este fuera el caso, los problemas críticos serían más ecológicos que económicos. Dados estos problemas empíricos, es sorprendente ver a los epígonos de Marx experimentar con ideas aún más débiles. Esto es verdad no sólo para la transformación del marxismo, en una filosofía de los programas de economía política, sino asimismo, y especialmente, para los enfoques izquierdistas en las ciencias sociales. Por ejemplo, los "Estudios Legales

⁴ La vieja noción de dialéctica opera en términos de *distintos tipos* de paradojas, es decir la identidad y no identidad de la idea de "formas" (eidos, después genos) en Platón; para los que se inician vean *Sophister 253 D*. Platón nos dice que lo idéntico nunca debe ser al mismo tiempo no idéntico.

Críticos” pretenden discernir intereses sustantivos detrás de la formalidad de los conceptos legales tales como los procesos legales del gobierno que no violan los derechos del individuo, sin incluso hacer un esfuerzo ya para ubicar esta idea en el contexto de una teoría general de la sociedad (Kennedy 1976). La pose crítica lo salva a uno de evidenciar los intereses propios. La irracionalidad de la sociedad se expone en nombre de la Razón.

De un modo similar, la predominantemente británica sociología de la ciencia se atreve a formular el argumento trivial que los conflictos sobre la teoría correcta, son en realidad conflictos entre distintos grupos que comparten un interés en establecer la teoría propia como la correcta. (Bloor 1976, Barnes 1977). Este argumento se extiende a las controversias en la ciencia, la que se supone inmune al virus de la ideología debido a su naturaleza empírica (Bramel y Friend 1981).

El agotamiento de la dialéctica ya es obvio en *La dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno (1981). En las dialécticas modernas de Kant, Hegel y Marx se requiere un movimiento a través de negaciones que viene a descansar eventualmente en algo que se habrá de considerar como bueno. Como lo muestra la teoría de la música de Adorno en su insistencia en Schönberg, esta afirmación ha devenido ocasionalmente más y más difícil. Esto puede verse asimismo en la así llamada “ética discursiva” que ya no tiene apetencia alguna por la dialéctica. Por lo tanto la ética discursiva sólo puede ser presentada como una filosofía moral.

En su disertación de 1893, *De la División du Travail Social*, y en su *Suicidio* (1897), Emilio Durkheim sugiere un enfoque muy distinto. Los hechos muestran un incremento en “anomia”. La solidaridad moral tradicional con sus valores y normas de vinculación colectiva se va debilitando. Esta observación ya le llevó a Adam Smith a cuestionar la compatibilidad de la moral con el comercio moderno. El trasfondo histórico para este tipo de razonamiento lo constituye la transición de una diferenciación segmentaria a una funcional. Esta transición explica porque la internalización de los acuerdos morales tradicionales devienen problemáticos, y porque la sociedad moderna requiere un nivel distinto de integración moral y de solidaridad. Durkheim cree que este requisito puede ser suplido por una forma “orgánica” de solidaridad que generalice las pautas morales, y así recurrir a la *conciencia colectiva*, o a aquella parte del sentimiento moral compartida con otros. De este modo, toda sociedad moderna diferenciada puede desarrollar expectativas complementarias, sino iguales, socialmente y moralmente relacionantes.

La teoría de Durkheim, lo mismo que la de Marx ha sido adoptada por distintos sucesores, algunos de los cuales han incrementado el nivel de abstracción de la teoría. Por ejemplo, Talcott Parsons (1977) presupone que una ley general de evolución le permite a la sociedad adaptarse al incremento de la diferenciación interna generalizando sus valores morales más básicos. Parsons piensa que estos valores le permiten a la sociedad continuar manteniendo su unidad a pesar del incremento de la complejidad.

Hay una diferencia importante en el nivel de abstracción entre la teoría de Parsons y las teorías de Marx y Durkheim. Durkheim se sintió obligado a facilitar el nacimiento de la solidaridad orgánica a través de un llamado a la responsabilidad moral,⁵ y el péndulo del marxismo se mueve entre la necesidad histórica inmanente y la acción colectiva cuando discute la llegada de la revolución. La teoría de Parsons, no puede, sin embargo, reintroducir el conocimiento teórico en la acción política y en los asuntos prácticos de la sociedad. Aquello que está latente en el funcionamiento de la sociedad permanece latente, y sirve sólo para interpretar la realidad empírica. ¡No hay una tesis 11, en Parsons!

Nuestro tercer caso es la así denominada “investigación empírica”. Este tipo de trabajo técnicamente sofisticado constituye el grueso de toda la investigación sociológica, y justifica el reclamo de la disciplina de ser una verdadera ciencia. La evaluación estadística de los datos que son recogidos para ese mismo propósito, lleva a consideraciones que no pueden ser ganadas de ningún otro modo. En las palabras de Paul Lazarsfeld la evaluación estadística de los datos, que son recogidos para ese mismo propósito, lleva al descubrimiento de “estructuras latentes”.

Nos enfrentamos aquí con nuestra distinción ya ahora familiar: se da aquello que es el caso, el hecho de “datos brutos” y se dan las relaciones latentes que sólo pueden ser reveladas por un análisis estadístico complejo. Este enfoque se autodenomina “empírico” en el supuesto de que puede llevar a la realidad a ambos niveles, y refutar así opiniones falsas. La investigación empírica pretende descubrir hechos latentes subyacentes a los hechos observados. En esto difiere de nuestros casos anteriores,

⁵ *Mais ce à quoi la réflexion peut et doit servir, c'est à marquer le but qu'il faut atteindre. C'est ce que nous avons essayé de faire*, Durkheim (1973:406) insiste en los pasajes finales. Véase asimismo Wagner (1990). Nota del traductor: los reglamentos sindicales prohíben a los traductores traducir dos lenguas en el mismo artículo. Pero aquí va de todos modos: “La reflexión puede y debe apuntar donde el problema [¿del orden social?] descansa. Pero no puede eliminarlo. Esto requiere que actuemos”.

que indicaban que los hechos observados ocultaban un *tipo* más profundo y oculto de la realidad.

Esta diferencia es asimismo aparente en los distintos referentes externos. Las teorías de Marx y Durkheim fueron ambas teorías de la sociedad. Mientras que los proyectos de investigación empírica pueden comenzar y terminar sin ninguna teoría de la sociedad.⁶ La investigación empírica proclama una supuesta neutralidad ideológica. Sin embargo no puede evitar hacer más que recomendaciones políticas implícitas. Gran parte de la investigación empírica detecta una distribución estratificada de oportunidades tales como buenos trabajos, educación, ingreso, consejos legales, etc. Cuando estos se correlacionan con variables tales como clases sociales, sexo, raza, edad, o estado civil, las desigualdades profundas emergen en una sociedad que se supone que provee iguales oportunidades para todos. Este contraste entre promesas igualitarias y hechos sociales exime a la investigación empírica de reflexionar en la unidad de este contraste, que constituye la unidad de la sociedad misma.

De Marx a Durkheim y más allá, se supuso de modo natural que los científicos tenían una obligación moral de contribuir al bienestar de la humanidad en ambos niveles de la sociedad. La invocación actual a una ética de la ciencia muestra que esta obligación no es ya auto evidente. Esto es debido en parte al fracaso en la construcción de una teoría ética coherente. Sin embargo, resulta más importante, la alta complejidad, la ambigüedad causal, los riesgos incalculables, y los problemas de tratar con gente que no puede lidiar consigo misma, esto obstaculiza todo intento de regular científica o moralmente la conducta humana. En esta situación el vínculo entre las consideraciones teóricas y la vida práctica ya no puede ser establecido.

IV. La paradoja en las teorías actuales de los sistemas

Este análisis de las teorías y filosofías sociológicas más destacadas lleva a un problema importante ¿Cómo y por qué debemos tratar de superar el hiato entre las estructuras latentes y los hechos manifiestos? Algunos teóricos habrían tildado a este problema como “dialéctica”. El *Ethos* de la ciencia moderna desecha la semántica de “secretos” para llevar a cabo esto.⁷ Sin embargo, estas diferencias entre las preguntas ¿cuál es el caso?

⁶ Para leer un comentario crítico véase Tenbruck (1981: 333-50, 1989: 187-211).

y ¿qué encontramos detrás del mismo?, demandan cierta unidad. La sociología no está sola frente a este problema, aun cuando su objeto, la sociedad, agrega ciertas complejidades especiales. Sin embargo las matemáticas, la física, la biología, la lingüística, incluso la filosofía, nombrando sólo algunas, se preguntan también que pasa en, y al mundo cuando contiene un observador.

Por ejemplo el cálculo matemático que Spencer Brown (1979) utiliza para reconstruir la aritmética y el álgebra de Boole plantea precisamente esta cuestión. Este es un cálculo dónde un observador opera con distinciones con el fin de marcar un lado y no el otro de la distinción. El procesamiento del cálculo revela gradualmente que el observador mismo constituye una distinción, es decir la separación entre él y aquello que observa

Un observador, desde que distingue el espacio que ocupa es asimismo una marca. Vemos ahora, que la primera distinción, la marca, y el observador no sólo son intercambiables, sino a su vez, en la forma, idénticos. (Spencer Brown 1979: 76).

Éste es precisamente el argumento que Louis Kauffman (1987: 53) utiliza para introducir su intento de agrupar la nueva matemática y la cibernética bajo la noción de auto-referencia: La "autoreferencia y la idea de distinción son inseparables (por lo tanto conceptualmente idénticas)". Recuerden que Fichte (1962) pudo sólo ubicar su "Yo" como observador al distinguirlo de un "Otro".

Para Spencer Brown, el problema es de "forma". Una "forma" es una frontera conceptual impuesta a un mundo que ahora presenta dos lados con respecto al mismo. Además, el observador debe decidir desde que lado él desea observar la realidad subyacente. Continuando la crítica a la metafísica ontológica que comenzara Husserl y Heidegger, Jaques Derrida ha sugerido ideas muy similares. Derrida despoja a la noción de "forma" de su plasticidad como objeto y la transforma en un trazo que deja detrás algo ya no visible.⁸ Esta "forma" en sí misma sólo puede captar lo metafísico de la presencia, mas el movimiento histórico de la metafísica inscribe un trazo que sostiene la clave de lo que la metafísica ha dejado sin decir.

⁷ En las tradiciones de las culturas arcaicas y altas véase Luhmann y De Georgi (1992).

En la física, la ley de la entropía predice que todos los sistemas cerrados, incluido el mundo, tienden a consumirse, y a nivelar todas las diferencias en energía. Al final, hay estabilidad sin ninguna diferencia. Algunos han preguntado que habrá de pasar en ese mundo a un observador que observa lo que ocurre pero que no le gusta aquello que ve. Tómese el Demonio de Maxwell que es capaz de separar todo en cosas positivas y negativas. El observador establece una diferencia debido a que puede establecer distinciones. Por lo tanto, puede ser capaz de detener la entropía. Sin embargo, ¿cuán costoso habrá de ser ligar la entropía negativa a sus distinciones?

La microfísica ha sugerido ideas similares. Los físicos y sus instrumentos observan todo lo que puede ser observado en física. El problema es que sus observaciones son en sí mismas físicas, y así cambia lo que está siendo observado. El mundo produce físicos para observarse a sí mismo y a los físicos. Pero ¿qué tipo de mundo debe establecer tales distinciones para observarse a sí mismo? ¿En este mundo esta distinción, o no lo es, o es ambas? Más aun ¿quién podría observar la distinción entre estas dos distinciones?

En su esfuerzo por construir una dialéctica en marcha, Gotthard Gunther se complicó en problemas similares. Para Gunther, debe haber ciertas partes del mundo que poseen una mayor capacidad de reflexión que la totalidad del mundo.⁹ Pero si tales células expertas en reflexión en realidad existen, ¿cómo podrían reflexionar sobre la totalidad del mundo sin ser la totalidad, y cómo podrían distinguir la totalidad de aquello (¿qué?) que no lo es? ¿Bajo que condiciones, puede tal célula de reflexión ofrecer proposiciones verdaderas acerca del mundo, dado que inevitablemente, fracasan en capturar la unidad del mundo?

Paradojas similares inundan la sociología del conocimiento desde Mannheim. ¿Si la sociología del conocimiento no está ya preocupada con la verdad y el error, sino que sólo pregunta qué grupo social y estrato cree en ciertas ideas y doctrinas y por qué?, ¿qué acerca de su propio

⁸ Véase, en griego *ichonos*, y en francés *trace*, en la importante nota 14 de Derrida (1972, p. 206).

⁹ “Es razonable que estos sistemas de autoreflexión con centro en sí mismos podrían no comportarse como lo hacen, a menos que sean capaces de “trazar una línea” entre ellos mismos y su medio. Repetimos que esto es algo que el universo como una totalidad, no puede hacer. Esto lleva a la conclusión sorpresiva que las partes del universo poseen un poder de reflexividad mayor que la totalidad del mismo, como se ha reconocido desde hace mucho tiempo” (Gunther 1976: 319).

conocimiento? ¹⁰ ¿Es verdad, falso, ambos, o ninguno de los dos?, ¿qué ocurre cuando grupos sociales y estratos descubren que lo que ellos piensan son sólo sus ideas, nada más? Es simplemente imposible resolver la paradoja de un observador auto observante por medio de la epistemología clásica y una lógica ambivalente. Aún Foucault no hace explícitos estos problemas.

Finalmente, el constructivismo radical argumenta que todo conocimiento es una construcción *del mundo en el mundo*. Por supuesto, el constructivismo debe conservar la distinción entre autoreferencia y referencia externa, conceptos y objetos, verdades analíticas y sintéticas. Sin embargo éstas son vistas sólo como distinciones *internas* que estructuran las operaciones del conocer. Nunca pueden abandonar el sistema que las utiliza para construir el mundo (Von Foerster 1981, Schmid 1987, Luhmann 1988). Las distinciones internas presuponen la limitación operacional interna del sistema frente al ambiente. Es decir, las diferencias que pueden ser vistas por medio de estas distinciones internas presuponen la indiferencia del sistema hacia su medio. Mientras que el escepticismo tradicional se quejaba de que esto era malo aunque inevitable, hoy tendemos a pensar que esto es bueno. Fronteras abiertas superarían al sistema con los requisitos imposibles de una correspondencia punto por punto con todos los estados y eventos del medio. ¿Qué tipo de conocimiento es este que debe renunciar a toda correspondencia directa con la realidad externa con el fin de conocerse? ¿Es este conocimiento basado de nuevo en una distinción que divide al mundo y hace invisible su unidad?

V. Sujetos y observadores

Este desarrollo teórico se halla separado y aislado por fronteras disciplinarias. Aún la sociología teórica no ha tomado notas de ninguna de las mismas. En la sociología, la investigación empírica y la teórica permanecen separadas, previniendo un discurso sobre la unidad del campo. Sin embargo una vez que tomamos en cuenta que la distinción entre aquello que constituye el caso, y aquello que se halla en su base, es una distinción establecida por un observador, podemos establecer vínculos entre los desarrollos teóricos discutidos antes y la sociología.

¹⁰ Meja y Stehr documentan esta discusión.

¿Qué se halla detrás de los hechos? ¿Qué son las *meta ta physika*? Ya no pueden ser las verdaderas divisiones y categorías del ser. Deben ser las distinciones establecidas por un observador. De esta manera volvemos al problema central en sociología: ¿quién es el observador?¹¹

Observadores reales observan el mundo real en el mundo. Por lo tanto, los observadores deben poder ser observados por otros observadores, etc. El observador, pues, es una red de observaciones observadas, o comunicación. La comunicación tiene lugar asimismo en el mundo real.

Históricamente, el observador fue visto como la conciencia de un Sujeto. Las cogniciones del Sujeto no pueden cambiar el mundo, solo pueden ser verdaderas o falsas. Tanto la filosofía de la mente de Descartes, y la teoría lógica de Port Royal (1662), imaginan un Sujeto deviniendo consciente de sí mismo a través de la cognición y el lenguaje. Esta tradición fue continuada en el Ego trascendental de Kant y Fichte, y en la fenomenología del individuo corporal (Husserl, Merleau Ponty). La presente deconstrucción de la metafísica, muestra sin embargo que sólo objetos pueden ser sujetos. Estos son observadores observando observadores. Esta constatación llama a la sociología a la acción.

El sujeto podría plantearse a sí mismo sólo por medio de una lógica dual valorativa. Él se distingue a sí mismo del mundo de los objetos a través de su *propia* distinción entre lo cierto y lo falso. El sujeto se toma a sí mismo al bosquejar una distinción, definiéndose a sí por ese mismo acto. Pues es este sujeto, no alguien o algún otro, el que se distingue así mismo del mundo de los objetos distinguiendo *entre* varios objetos en el mundo. Este sujeto existió en una sociedad que aun no podía adscribirse a sí misma. Pues ésta no era ya la vieja sociedad jerárquica. No era incluso la sociedad en transición de las *bienseánces*. Desde que era imposible describir la sociedad como sociedad, se podía negar asimismo el problema de la "intersubjetividad". Pues este problema hubiera llevado al problema de la sociedad, lo que no podría haberse planteado entonces, salvo ideológicamente. El problema de qué es lo que se encuentra detrás de los hechos visibles fue casi, pero aún no del todo, la búsqueda de la sociedad.

¹¹ Véase también von Foerster (1981), Luhmann *et al.* (1990) sobre el proceso semántico reciente de este concepto.

VI. La autodescripción societal

La sociología puede describir a la sociedad sólo *en* la sociedad. Necesita comunicación para llevarlo a cabo y empleos, fondos para investigación, acceso a los datos, y prestigio. La sociología podrá no reconocer su propio conocimiento en la sociedad, pero tales observaciones pertenecen a las publicaciones científicas, no a planes presupuestales y propuestas de financiamiento (Wingens y Fuchs, 1989).

En todo caso, la sociología sólo puede existir dentro de la sociedad, no fuera de la sociedad. Para ser más preciso, la sociología sólo puede existir en la sociedad como una disciplina científica. No tiene otra forma de ser.¹² Este hecho explica la doble perspectiva de la sociología. Como una ciencia la sociología se orienta hacia los hechos. Si pretende aprender algo acerca de la realidad por debajo de los hechos, su referencia externa es la sociedad misma. Es decir, la diferencia entre estas dos cuestiones es una diferencia en las referencias externas de la sociología. La sociología no puede desprenderse ni de su carácter científico ni de su carácter social. Es una ciencia del sistema social y un sistema social de la ciencia. Para complicar aun más las cosas, como una ciencia, y como un sistema social, la sociología es asimismo un observador interno de cualquiera que sea el sistema en el que participe.

En todo caso, la sociología ya no puede utilizar la distinción entre el Sujeto y Objeto, como si la sociología fuera el Sujeto y la sociedad, o el sistema y un sistema social de la ciencia, el Objeto. Las implicaciones causales de la investigación sociológica, conocidas como profecías auto-realizadas o autofracasadas, dan cuenta de su posición compleja como un observador interno, dentro, de la sociedad, a pesar de que estas implicaciones se ven todavía como dificultades metodológicas (Simon, 1957: 79pp., Merton, 1957: 421 pp.). Lo mismo que la física la sociología cambia su objeto en el mismo acto de observación. Esto es así donde quiera que se recomienden políticas, se critique algo, o se alarme a la gente sobre ciertos problemas. Siempre que comunique sus observacio-

¹² Esto es evidente en el caso trágico de Helmut Schelsky, quien se sintió tan frustrado por la falta de sentido común y por el comportamiento del público de los sociólogos, que finalmente se presentó como un "antisociólogo" con el fin de prevenir al público de la sociología. Como él mismo lo supo, con esa declaración, Schelsky estuvo en la misma línea con la decreciente reputación de la disciplina, no encontró un modo apropiado de hacer públicas sus ideas. Por lo tanto, no le quedó nada más que las polémicas.

nes, la sociología esta siendo observada como un observador. Estas observaciones poseen consecuencias que no tienen nada que ver con la verdad o la falsedad de estas observaciones, aun cuando la verdad o falsedad pueden tener sus propias consecuencias. En suma, debe quedar claro que la sociología ya no puede verse a sí misma como un observador independiente que puede iluminar o criticar la sociedad desde afuera.¹³

Este es sólo un pequeño conjunto de problemas que la sociología está enfrentando. Algunos de estos pueden ser actualmente problemas metodológicos, que necesitan ser tratados por técnicas más sofisticadas. Pero debemos pensar que la sociología está observando una sociedad que ya se está observando a sí misma.¹⁴ Éstas auto observaciones pueden guiar las propias observaciones de la sociología en formas que son más adecuadas que, por ejemplo las discusiones corrientes acerca del "posmodernismo".

Al llegar a este punto, la siguiente observación (!) puede ser útil. Cualquier observador debe utilizar una distinción con el fin de hacer referencia a una parte de la distinción, no a la otra. En, y mientras se lleva a cabo esto, el observador deviene un espacio no demarcado que se distingue a sí mismo de aquello que está siendo observado. Esto significa que la sociedad puede describirse a sí misma solo distinguiéndose a sí misma de aquello que no es sociedad. Al mismo tiempo, esta autodescripción es la operación de una cierta parte en la sociedad, que asimismo distingue, ella misma, de todo lo que está siendo descrito. Esto es, toda auto descripción de la sociedad crea dos espacios no marcados: *aquello que no es la sociedad* (es decir, en términos teórico-sistémicos, el medio ambiente) y *aquello que produce la descripción dentro de la sociedad*.

Estas son consideraciones cruciales. Ignoremos por un momento la sociología. Parece que aquello que no es la sociedad es hoy día descrito en términos sociológicos. Como resultado la sociedad aparece como un sistema que ecológicamente se pone en peligro a sí mismo a través de la tecnología, guerras y explotación comercial e industrial de los recursos naturales y por último, las explosiones demográficas. La sociedad es el sistema que explota, crea, y debe reaccionar a estos nuevos peligros, posiblemente de acuerdo a una versión secularizada de una época de pecados seguida de un período de abstinencia.

¹³ Para una discusión reciente de esta cuestión, véase, por ejemplo Scherr (1990).

¹⁴ Véase Luhmann (1990) dirigiéndose a los sociólogos americanos.

Ahora, ¿quién está describiendo todo esto? La respuesta es: Los medios de comunicación. Los medios seleccionan la información de acuerdo al código información/falta de información, o noticias/no noticias. Los criterios para esta selección son, por supuesto, puramente sociales, y son bien conocidos: novedad, drama, conflicto, sufrimiento individual, desvío, importancia local, para sólo nombrar algunos pocos. Los movimientos sociales son asimismo observadores importantes, pero éstos se hayan vinculados con los medios, y no emergerían sin los mismos. Se hacen y se plantean con un ojo puesto en los medios. Aun si el nuevo movimiento social lleva a cabo la demostración con grandes cantidades de cuerpos en las calles –nos enteramos a través de la televisión que ciertos movimientos como los de Greenpeace, conforman sus acciones espectaculares especialmente y a veces exclusivamente para los medios.

El consumo diario de los nuevos congelados en lo que podría llamarse “conocimiento corriente”. La comunicación basada en conocimiento corriente son comunicaciones acerca de un supuesto conocimiento, aún si la comunicación es controvertida. Por ejemplo, casi a diario los medios informan sobre problemas ecológicos como si se tratara de hechos establecidos científicamente. Desde la perspectiva de la ciencia, sin embargo, el discurso ecológico es un discurso acerca de la ignorancia. Este discurso no puede ofrecer ni predicciones, ni explicaciones, pues su problema es demasiado complejo.

Del mismo modo, al decidir como la sociedad ha de ser observada, los mismos medios de comunicación permanecen invisibles. Aun cuando circuitos recursivos se construyen dentro del sistema, aun cuando los periódicos hacen referencia a periódicos o la televisión reproduce la televisión, no hay conciencia de la distinción que determina lo que se está transmitiendo como noticia y lo que no. Existen investigaciones sobre este asunto, incluso en el modo en que los medios de información influyen en el modo en que la sociedad se observa a sí misma (Heintz 1982). En la medida en que se plantea como el observador principal de la sociedad, la sociología posee un interés muy limitado en los medios de comunicación. Existe alguna investigación crítica sobre el modo en que los medios bloquean la ilustración y la emancipación societal. Por ejemplo, se ha encontrado que la información diaria de pequeños o de grandes desastres tiene un efecto más o menos aturdidor sobre la gente. Pues tales desastres han ocurrido, y nada se puede prevenir ya. Este tipo de

reporte nunca se centra en posibles procesos desastrosos que pudieran ser detenidos o revertidos (Lindner 1990).

Tales descubrimientos provocan de modo típico una "crítica" sociológica de la sociedad y una tendencia a comercializar los medios de comunicación, y utilizarlos como agentes de "hegemonía cultural".¹⁵ Sin embargo esta crítica no provee una respuesta a la pregunta más fundamental de cómo la sociedad se las arregla en primer lugar, para describirse a sí misma en, y quién lleva acabo ese describir. La sociología presumiblemente contestará que este es su trabajo principal. Sin embargo esta respuesta será posiblemente ciega en términos de las dos cuestiones planteadas: ¿cuál es el caso?, y ¿qué se encuentra detrás del mismo?

VII. La sociología de los sistemas de auto-observación

Esto no quiere decir que la sociología no tenga nada que ofrecer. Sin embargo, si la sociología quiere ser la observadora de la sociedad, debe tomar en cuenta el hecho de que la sociedad es un sistema que se auto-describe. El primer paso debería ser el de considerar a la investigación del modo en que el mundo se encarga de observarse a sí mismo. Esta investigación en general procede a distintos niveles, tales como los niveles físico y biológico, a nivel de la conciencia, o de la comunicación. La vieja filosofía del Sujeto argumentaba que el Sujeto existía realmente, y que poseía ciertas características concretas. El problema siguiente fue describir aquello que todos los sujetos empíricos tenían en común. Estas características comunes definieron las condiciones a priori del conocimiento, de la conducta y del juicio. En el último análisis, a pesar de su crítica a la metafísica, y a pesar de sus intentos por sustituir enfoques orientados por procesos esencialistas, la vieja filosofía del Sujeto terminó atrapada en la idea de una persona ontológica. Resultó imposible de aplicar esta teoría a la sociedad, pues esto hubiera llevado a plantear un sujeto colectivo inaceptable. Incluso, hay aquí ya demasiada ontología y humanismo en la noción del observador como sujeto.¹⁶

Por lo tanto necesitamos reemplazar la filosofía del Sujeto por una teoría de los sistemas que se autodescriben. Es fácil ver que la arquitec-

¹⁵ Véase Gitlin (1983), utilizando conceptos de Gramsci. Se podría denominar asimismo a esto "acomplamiento estructural" de los movimientos de protesta y de medios masivos de comunicación.

¹⁶ Martin Heidegger (1949 a y b) ha escrito lo que es probablemente la crítica más famosa. Más tarde Derrida (1972: 129-164) sobrepasó incluso la crítica de Heidegger.

tura formal de tal teoría se parece a la filosofía del Sujeto. La autodescripción es posible solo si el sistema observante puede distinguirse de otros, es decir, si puede diferenciar entre lo externo y la autoreferencia en su propia descripción. Esto es similar a la filosofía del Sujeto demostrando que la conciencia siempre se refiere simultáneamente a un objeto y a sí misma.¹⁷ Necesitamos extender esta observación de la conciencia a la comunicación. La comunicación distingue simultáneamente entre una referencia externa, o información, y una referencia interna o actuación, y combina ambas en la comprensión.

En esta visión, la sociedad es un sistema omnicomprensivo de todas las comunicaciones mutuamente accesibles. Internamente la sociedad utiliza entre referencia externa y autoreferencia. Al llevar a cabo sus operaciones actuales, la sociedad es un sistema cerrado que no presupone un observador *externo*, tal como Dios o una conciencia individual. Aún si hubiera tal observador externo, el cierre operacional significa que la sociología está basada en las comunicaciones, y puede ofrecer descripciones sólo desde dentro de la sociedad, no desde fuera. Pues tal posición externa tendría y debería permanecer en silencio. Para la sociología, describir la sociedad como un sistema autoobservable significa colocarse a sí misma, sin más, dentro de su propio objeto. Se incluye a sí mismo en aquello que observa. En este proceso se deconstruye la misma distinción entre Sujeto y Objeto. La sociología no puede sino aplicar sus propias observaciones a sí misma.¹⁸

Estos argumentos teóricos no imposibilitan que la sociología se establezca a sí misma *dentro* de la sociedad como observador *externo*. Sin embargo, no lo puede llevar a cabo para la sociedad como un todo, sino sólo para sus subsistemas, y para lo que se denomina generalmente la comunicación cotidiana. La sociología debe construir una teoría de diferenciación societal que haga posible describir la ciencia y la sociología como una de sus partes, como un sistema social especializado que describe otros sistemas sociales como parte de su ambiente societal interno. Siguiendo a Gotthard Gunther, esto significa construir sistemas dentro

¹⁷ Husserl teorizó sobre esto dentro del marco referencial de la Fenomenología Trascendental.

¹⁸ Este argumento debe malinterpretarse para justificar apresuradas conclusiones morales. Si existe una regla de la ciencia ética que habrá de minar la posición de muchos de los así llamados "críticos" de la sociedad. Esta es la regla que prohíbe la autoexcepción de los argumentos sociológicos.

¹⁹ Véase la cita arriba, n. 9.

de la sociedad que tienen una capacidad mayor para la reflexión que la sociedad como un todo.¹⁹ De esta manera, la sociedad crea posibilidades internas para las observaciones externas. Es decir, la sociedad no descansa simplemente en las autodescripciones de sus subsistemas, tales como teología, pedagogía, teoría legal, o economía, sino confronta tales descripciones con descripciones externas que no están sujetas por los dogmas institucionales dominantes en el subsistema de la sociedad.

Existen ahora amplias discusiones acerca de tales observaciones externas dentro de la sociedad.²⁰ En general la sociología no puede teorizar con competencia acerca de "teorías nativas" a los distintos sistemas funcionales de la sociedad, es decir sobre temas tales como Dios, la justicia, la educación o la maximización de las ganancias. Sin embargo está claro que las observaciones sociológicas nunca podrán pretender un conocimiento o una crítica privilegiada, pues son precisamente esas metaposiciones privilegiadas que la sociedad diferenciada funcionalmente no se puede permitir. Esto deja la posibilidad de describir los sistemas de funciones por medio de distinciones que no son las propias. De este modo, la sociología podría presentar como artificial y contingente lo que aparece en el sistema en función como necesario y natural. En otras palabras, la sociología podrá crear un excedente de variaciones estructurales que podrían inducir los sistemas de función observadas a considerar alternativas a sus propios modos de operación.

Sin embargo, esta posibilidad no resuelve realmente el problema de cómo la unidad de la sociedad puede ser descrita desde el interior de la sociedad. Tal descripción debe inevitablemente cambiar aquello que describe. En el caso de la conciencia, la distinción entre operación y observación, es decir, entre la actividad irreflexiva y la reflexiva, ofrece una posible solución. Hasta ahora no hay una solución comparable en la teoría sociológica. Existe, sin embargo, la teoría de los sistemas autorreferenciales que lleva a cabo pasos en la dirección correcta.

Autoreferencia significa que los sistemas son capaces de distinguir su operación propia de todo lo demás, y que un sistema puede diferenciar internamente entre el sistema y su medio.²¹ Es posible comunicar dentro del sistema acerca de estas diferencias. Luego la pregunta importante es

²⁰ Para el caso de la pedagogía véase el epílogo en Luhmann y Schors (1988: 367-81), y Luhmann (1986 b).

²¹ En el lenguaje formal de la teoría matemática de Spencer Brown (1979) la forma "re-entra" la forma, es decir la distinción retórica en aquello que ha distinguido.

¿cómo exactamente se lleva a cabo esto? Tómese el problema ecológico, tan discutido, de la sociedad moderna. Desde la perspectiva de la autorreferencia, el problema central que podemos plantear sobre cómo puede sobrevivir su maladaptación al medio ambiente.²² En el mismo nivel podemos preguntar cómo puede la sociedad sobrevivir su maladaptación con respecto a los seres humanos que se entienden asimismo como individuos modernos, es decir, como autoobservadores.

La autoreferencia lleva a rompimientos dramáticos con la tradición epistemológica y cognitiva.²³ La “cognición” no tiene nada que hacer con la adaptación al ambiente, o con las mejoras evolutivas selectivas en la adaptación. La adaptación debe tomarse ya supuesta en el proceder rutinario de la cognición dentro del sistema. En este sentido, la cognición presupone ya la ausencia de cualesquiera contactos directos con el ambiente. La cognición le podrá permitir a un sistema adaptarse temporalmente a los trastornos ambientales al hacer coincidir incrementos en la complejidad externa con incrementos en la complejidad interna. Sin embargo esto no garantiza nunca una mejor adaptación o posibilidades de sobrevivencia.

El constructivismo radical implica también que cada observación debe tener un punto ciego. Este punto ciego es la unidad de la distinción que subyace a toda observación. Es decir, si algo constituye el caso, entonces algo más debe hallarse detrás del mismo. Este “algo” es aquello que permanece como no dicho si algo se dijo: Tradicionalmente, esto se conoce como “latencia”. Sin embargo estamos tratando aquí no con la latencia estructural como cierta clase de área ontológica escondida, sino con la latencia operativa de una distinción que distingue *esto* —y no algo distinto—. La reciente cibernética de Von Foerster (1981) hace referencia a esta observación de segundo orden. Entiende latencia como contingencia, es decir, como un espacio no marcado que resulta de bosquejar una distinción que pudo haberse establecido de un modo diferente. Es posible así hacerse la pregunta: ¿porqué esta distinción y no otra?

²² Luhmann (1986 a) y Luhmann (1992) sobre la ecología de la ignorancia.

²³ Respecto de la biología véase Moreno Fernández y Etxeberria (1992).

Esta línea de razonamiento rompe con las tradiciones en dos lógicas valiosas, con la vieja ontología del Ser/No Ser, con la epistemología y la metafísica clásica, y con el “humanismo”.

VIII. Posibilidades de una sociología de autorreferencia

La teoría de los sistemas autorreferenciales rompe asimismo con la tradición sociológica. Esto nos lleva de vuelta a la distinción entre la sociología positivista y la sociología crítica, y a nuestra doble pregunta inicial: ¿Cuál es el caso? y ¿Qué se encuentra detrás del mismo? Alguien podrá sospechar que la teoría del sistema autoreferencial critica simplemente a la teoría crítica y de modo constructivista deconstruye el positivismo. Sin embargo esto subestimaría el carácter radical de la teoría.²⁴ Esta contestación teórica al interrogante, ¿cuál es el caso?, es: aquello que está siendo observado, incluyendo la observación de observadores.

La contestación teórica a la pregunta ¿que hay detrás de los hechos?, es: aquello que la observación deja de observar. Este “espacio no marcado” (Spencer Brown) resulta de *cualquier* distinción hecha por *cualquier* observador. El observador no puede ver aquello que no puede ver, y falla en ver también esto. Un observador de este observador podría ver aquello que el primer observador no puede ver, pero, al mismo tiempo también fracasa en ver lo que él, el segundo observador, no puede ver, y así en adelante.

Este nivel de abstracción puede ser incómodo para aquéllos que desean volver a la sociología. Pero de todos modos no estamos lejos de la sociología. La operación de observar produce sistemas sociales y comunicación. Los sistemas sociales son sistemas autoreferenciales obligados a observarse así mismos y a otras cosas en el acto de la comunicación. La comunicación simultáneamente hace referencia así misma y a su objeto.²⁵ Esta comunicación puede ser observada en un segundo nivel. Sin embargo es importante anotar aquí que niveles superiores de reflexividad no llevan nunca a niveles más altos de consideraciones sobre el sistema observado o su mundo. Pues un observador nunca puede observar su espacio no delimitado, o la unidad de la distinción que emplea. Esto es

²⁴ Este carácter radical está implícito en el doble sentido y connotaciones de la frase “sistemas observantes” con la cual Von Foerster (1981) describe el programa de la cibernética de segundo orden. Las observaciones pueden ser ellas mismas, ser observadas.

²⁵ Véase Luhmann (1984).

posible sólo en la forma de una paradoja, que lleva a una interrupción irritante de la observación. Cuando alcanza una paradoja, el observador puede o dejar de observar, o utilizar una distinción distinta con una paradoja distinta para observar otra cosa.

Es posible comunicar incluso acerca de lo inaccesible del mundo. En palabras de Derrida (1972: 76-77) *la trace de la trace, la trace de l'effacement de la trace*. Sin embargo los teólogos nos recuerdan que esta consideración sólo es posible en términos paradójicos. En la sociología esto significa que se debe comenzar resolviendo la paradoja de la observación, que depende siempre del punto contingente de la visión del observador.

Hasta ahora, la sociología, en la medida en que no creyó simplemente en su carácter científico, relacionó investigaciones en hechos e investigaciones en términos de su trasfondo a través de la noción de "latencia". Sin embargo, la latencia en sí misma debía permanecer latente. La latencia implica un observador de primer orden que no puede ver lo que no puede ver. Por lo tanto la latencia sólo se puede notar a través de un observador a un segundo nivel que destruye la latencia, en el acto mismo de percibirla. Una vez que la teoría sociológica deviene una observación de segundo orden, se las puede arreglar sin la vieja idea de latencia. La observación de segundo orden transforma las latencias en contingencias. Cada una y las distinciones en conjunto deben ser entendidas como contingentes es decir, como algo que pudo ser diferente. Las latencias objetivas son además vistas como implicaciones de todas las observaciones que no pueden observarse a sí mismas *mientras* que observan otra cosa. Comprender la contingencia de todas las operaciones haría volver a la sociología a establecer contacto con un aspecto de la sociedad moderna, es decir la transformación de los lazos sociales tradicionales y orgánicos en selecciones contingentes.²⁶

Si es verdad que la sociedad moderna opera con un contingente de segundo orden, observaciones y comunicaciones, entonces la teoría sociológica debe copiar este modo contingente de operación en sus propias operaciones, la verdad de sus supuestos no habrán de consistir en la correspondencia con objetos, sino en esa congruencia formal entre mo-

²⁶ Véase Roberts (1991: 150, 158) No es un accidente que Roberts utilice el ejemplo del arte moderno y posmoderno. Es posible que el arte haya alcanzado un nivel de comprensión de la sociedad que la sociología debería imitar.

²⁷ Véase Roberts (1991) sobre parodia, un pariente cercano de paradoja. Para la teoría del Estado véase Willke (1992).

dos de comunicación y sociedad. Tomando prestado del lenguaje del arte podríamos decir que la sociología debe convertirse en una “parodia” de la sociedad.²⁷ Esto resulta sólo posible, sin embargo, dentro de límites estrictos y controlados, y no sugiere de ninguna manera que “todo pasa”. Este es en verdad un programa muy serio y un desafío. La metodología sociológica actual no tiene idea de lo implicado aquí.²⁸ Cada concepto que entre en tal teoría sería capaz de describirse a sí misma por medio de la sociología. ¿Qué habría detrás de este hecho? ¡Nada en absoluto!

Bibliografía

- Adorno, T.W. *et al.*, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied, 1969.
- Barnes, B., *Interests and the Growth of Knowledge*. Londres, 1977.
- Bloor, D., *Knowledge and Social Imagery*, Londres, 1976.
- Bramel, D. y R. Friend, “Hawthorne, the Myth of the Docile Worker, and Class Bias in Psychology”, en: *American Psychologist*, 36: 867-878, 1981.
- Colie, R.L., *Paradoxia Epidernica: The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton N.J., 1966
- Derrida, J., *Marges de la Philosophie*, París, 1972.
- Donne, J., *Paradoxes and Problems*, (hrsg. Hellen Peters) Oxford, 1980.
- Durkheim, E., *De la division du travail social*, 2. Aufl. Neudruck, 1930 (9. Nachdruck 1973), París.
- Fichte, J.G., “Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre”, 2. Aufl. 1802, en: *Ausgewählte Werke* Bd. 1. Darmstadt 1962.
- Von Foerster, H., *Observing Systems*, Seaside Cal., 1981.
- Genovese, R. (hrsg.), *Figure del paradosso: Filosofia e teoria dei sistemi*, 2, Nápoles, 1992.
- Geyer, P. y R. Hagenhüchle (Hrsg.), *Das Paradox: Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübinga, 1992.
- Gitlin, T., *The Whole World Is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left*, Berkeley Cal., 1983.

²⁸ Esto es obvio en la crítica corriente de la teoría sistémica, véase Münch (1992) o Rottlenthner (1992).

- Günther, O., "Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations", en: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd. 1. Hamburgo, 1976.
- Gumbrecht, H.U., *Sign Conceptions in European Everyday Culture Between Renaissance and Early Nineteenth Century*. Stanford: Ms, 1992.
- Gumbrecht, H.U. y K.L. Pfeiffer, *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt, 1991.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 6. Aufl. Tubinga, 1949.
- Heidegger, M., *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1949.
- Heintz, P., *Die weltgesellschaft im Spiegel von Ereignissen*, Diessenhofen, Schweiz, 1982.
- Horkheimer, M. y T.W. Adorno, "Dialektick der Aufklärung", en: T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Frankfurt, 1981.
- Kauffman, L.H., "Self-Reference and Recursive Forms", en: *Journal of Social and Biological Structures*, 10:53-72, 1987.
- Kennedy, D., "Form and Substance in Private Law Adjudication", en: *Harvard Law Review*, 89:1685-1778, 1978.
- Krippendorff, K., "Paradox and Information", en: Brenda Dervin I M.J. Voigt (hrsg.), *Progress in Communication Sciences 5*: 45-71, 1984.
- Lando, O., *Paradossi, cioe sententie fuon del comun parere...*, Vinegia, 1545.
- Lando, O., "Confutatione del libro de paradossi nuovarnente composta, in tre orationi distinta," s.p.i.
- Lawson, H., *Reflexivity: The Post-Modern Predicament*, Londres, 1985.
- Lindner, R., "Medien und Katastrophen. Fünf Thesen", en: H.P. Dreitzel y H. Senger (Hrsg.), *Ungewollte Selbstzerstörung: Reflexionen Ober den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen*, Frankfurt, 1990.
- Löfgren, L., "Some Foundational Views on General Systems and the Hempel Paradox", en: *International Journal of General Systems*, 4: 243-253, 1978.
- Löfgren, L., "Unfoldement of Self-Refenence in Logic and in Computer Science. S.205-229", en: *Proceedings of tne Sth Scandinavian Logic Symposium*, Aalborg, 1979.
- Luhmann, N., *Soziale Systeme: Grundrib einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt, 1984.

- _____ *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen, 1986.
- _____ *Die soziologische Beobachtung des Rechts*, Frankfurt, 1986.
- _____ *Erkenntnis als Konstruktion*, Berna, 1988.
- _____ "General Theory and American Sociology", en: H.J. Gans (hrsg.), *Sociology in America*, Newbury Park, 1990.
- _____ "Ökologie des Nichtwissens", en: *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992.
- _____ *et al.*, *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorie?* Munich, 1990.
- _____ y R. De Giorgi, *Teoria della società*, Milán, 1992.
- _____ y K. E. Schoff, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, 2. Aufl. Frankfurt, 1988.
- Malloch, A.E., "The Technique and Function of the Renaissance Paradox", en: *Studies in Philology*, 53:191-203, 1956.
- McCanless, M., "Paradox in Donne", en: *Studies in the Renaissance*, 13: 266-287, 1966.
- Meja, V. y N. Stebr (hrsg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, 2 Bde. Frankfurt, 1982.
- Merton, R.K., *Social Theory and Social Structure*. 2. Aufl. Glencoe 111, 1957.
- _____ "Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge", en: *American Journal of Sociology*, 78: 9-47, 1972.
- Moreno, A., J. Fernandez y A. Etxeberria, "Computational Darwinism as a Basis for Cognition", en: *Revue internationale de systémique*, 6: 205-221, 1992.
- Münch, R., "Autopoiesis by Definition", en: *Cardozo Law Review* 13:1463-1471, 1992.
- Ong, W.J., *Ramus: Method, and the Decay of Dialog: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge Mass, Neudruck, Nueva York, 1979.
- Parsons, T., *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, Nueva York, 1977.
- Platon, *Sophistes*, Ausgabe der Loeb Classical Library, Londres 1952.
- Rescher, N., *The Strife of Systems: An Essay on Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburgh, 1985.
- Roberts, D., *Art and Enlightenment: Aesthetic Theory after Adorno*, Lincoln Nebr, 1991.

- Rottleuthner, H., "Grenzen rechtlicher Steuerung-und Grenzen von Theorien darüber", en: P. Koller *et al.* (hrsg.), *Theoretische Grundlagen der Rechtspolitik. Beiheft 54 des Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie*, Stuttgart, 1992.
- Scherr, A., "Postmoderne Soziologie der Postmoderne: Überlegungen zu notwendigen Differenzierungen der sozialwissenschaftlichen Diskussion", en: *Zeitschrift für Soziologie*, 19: 3-12, 1990.
- Schmidt, S.J. (hrsg.), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt, 1987.
- Schmidt, V.H., "Lokale Gerechtheit Perspektiven soziologischer Gerechtigkeitsforschung", en: *Zeitschrift für Soziologie*, 21: 3-15, 1992.
- Schwanitz, D., "Laurence Sternes Tristram Shandy und der Wettlauf zwischen Achilles und der Schildkröte", en: Geyer y Hagenbüchle *op. cit.* pp. 409-430.
- Simon, H.A., *Models of Man Social and Rational: Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*, Nueva York, 1957.
- Spencer Brown G., *Laws of Form*, Neudruck, Nueva York 1979.
- Tenbruck F. H., "Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie", en: *Zeitschrift für Soziologie*, 10: 333-350, 1981.
- _____ *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft: Der Fall der Moderne*, Opladen, 1989.
- Wagner, G., "Emile Durkheim und Ferdinand de Saussure-Einige Bemerkungen zum Problem sozialer Ordnung", en: *Zeitschrift für Soziologie*, 19:13-25, 1990.
- Walzer, M., *Spheres of Justice*, Nueva York, 1983.
- Welker, M. "Niklas Luhmanns 'Religion der Gesellschaft' ", en: *Sociologia Internationalis*, 29:149-157, 1991.
- Willke, H. *Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Frankfurt, 1992.
- Wingens, M. y St. Fuchs, "Ist die Soziologie gesellschaftlich irrelevant? Perspektiven einer konstruktivistisch ansetzenden Verwendungsforschung", en: *Zeitschrift für Soziologie*, 18:208-219, 1989.