

# Humanismo, sociedad y sociología. Una perspectiva sistémica

## *Humanism, Society and Sociology. A Systemic Approach*

JOSÉ M<sup>a</sup> GARCÍA BLANCO

Universidad de Oviedo

jblanco@uniovi.es

Recibido: 18.6.08,

Aceptado: 23.9.08

### RESUMEN

Abordar desde la teoría de sistemas la conexión entre sociología y humanismo y sus consecuencias para la observación sociológica, es una tarea que exige trascender el marco de la pura historia de la sociología para instalarse en el más amplio de la evolución estructural y semántica de la sociedad. La razón de ello es que, para la moderna teoría de sistemas sociales, la sociología no es sino una instancia de autoobservación y autodescripción de la sociedad, surgida en la fase moderna de su evolución. Por eso se tratará en primer lugar la relación existente entre el desarrollo de la semántica humanista y la evolución estructural de la sociedad, en orden a determinar el vínculo que une a la observación sociológica convencional con el humanismo moderno. A continuación, a partir de los resultados obtenidos con este procedimiento analítico, se intenta clarificar en qué sentido puede decirse que dicho vínculo representa un obstáculo para la plena participación de la sociología en aquellos desarrollos transdisciplinarios (cibernética de segundo orden y teoría de sistemas autorreferenciales) de los que forma parte la propia teoría de sistemas sociales.

**Palabras claves:** Humanismo antiguo y moderno. Individuo. Sujeto. Diferenciación funcional. Cibernética de segundo orden. Teoría de sistemas. Niveles de orden emergente. Autoorganización. Autorreferencia.

### ABSTRACT

A systemic approach to the issue of the connection between sociology and humanism and its consequences for sociological observation requires an analysis that goes well beyond the framework of the pure history of the sociology to go into the broader of the structural and semantic developments of society. This is because, for the modern theory of social systems, sociology is an instance of specialized self-observation and self-description of society, emerged in the modern phase of its evolution. Therefore first will be analyzed the relationship between the development of humanistic semantics and the structural change of society, in order to determine the tie that binds the conventional sociological observation with the modern humanism. Then, based on the results obtained with this analytical perspective, we want to clarify in what sense can be said that this link represents an obstacle to the full participation of sociology at those transdisciplinary developments (second order cybernetics and the theory of self-referential systems) of which the same theory of social systems is part.

**KEY WORDS:** Ancient and modern humanism. (The) Individual. Subject. Functional differentiation. Second-order cybernetics. Systems theory. Emergent levels of order. Self-organization. Self-reference.

## **SUMARIO**

El humanismo antiguo: el hombre como animal “político”. El humanismo moderno (I): la sociedad como producto del individuo (y de sus interdependencias). El humanismo moderno (II): la sociedad del sujeto y el problema de la intersubjetividad. El humanismo como obstáculo epistemológico de la sociología. Bibliografía.

## EL HUMANISMO ANTIGUO: EL HOMBRE COMO ANIMAL “POLÍTICO”

Hasta bien entrada la Edad Moderna, la sociedad ha sido descrita en la cultura occidental como un todo cuyas partes eran los seres humanos. Para los griegos, ese todo era la *koinonía*; para los romanos, la *societas* o *communitas*.

La formación de ciudades dio pronto origen en la Europa antigua a la distinción entre *oikos* y *polis*. El concepto de *oikos* se refería al hogar independiente (como unidad económica y familiar), que, en el marco de una sociedad urbana, era entendido como el ámbito social para la procura de la subsistencia. Mientras, la *polis* representaba el espacio cívico, aquel en el que podía realizarse el auténtico sentido de la vida humana. La distinción entre *oikos* y *polis* era, pues, la expresión de la diferencia entre la vida sin más y la vida buena (virtuosa)<sup>1</sup>.

Pero a la semántica de la Antigüedad europea le faltaba un concepto que diera cuenta de la unidad de *oikos* y *polis*, por lo que la *polis* misma, como parte de la distinción, tenía que asumir a la vez la unidad de ésta, representarla, para poderse referir al sistema formado por su diferencia: la sociedad.

El concepto de comunidad/sociedad política, debido a esta ambivalencia, adopta la doble designación de *polis* y de *koinonía politike*<sup>2</sup>, de *civitas* y de *societas civilis*, y en ningún caso hace referencia a un ámbito político diferenciado —al sistema político o Estado, en el sentido moderno—, pero tampoco a aquello a lo que se refiere el actual concepto de sociedad. Formalizada con la expresión *civitas sive societas civilis*, esta estructura semántica subsistió casi intacta hasta llegar a la *civil society/société civile* del siglo XVIII<sup>3</sup>.

Durante todo este tiempo, el lugar del concepto de sociedad fue ocupado por el concepto de hombre, de ser humano, a causa de lo cual a

éste siempre lo acompañaba la calificación de “político” (Grecia) o “social” (Edad Media). Lo social en cuanto totalidad era atribuido así al hombre como ser de un género específico; o lo que es igual, lo social era una especificidad de la forma humana de vida.

Al poder diferenciarse el ser humano del resto de los seres por las características del reino animal, primero, y, luego, por una propia y específica de su género, el orden social en el que transcurre y organiza su vida el hombre era concebido como la expresión de este ser natural suyo. Esa característica específicamente humana era la razón, es decir, un componente anímico dotado de la capacidad de la autorreferencia y además de servirse del habla<sup>4</sup>. Razón y habla, pues, eran aquello que daba forma a la sociedad, el vínculo mediante el que, por naturaleza, tomaba cuerpo la sociedad, lo que a su vez fundamentaba, en términos normativos, la expectativa de una forma de vida racional.

Puede decirse, por lo tanto, que en la Antigüedad clásica las características propias de la sociedad se determinaban por la peculiaridad de la naturaleza humana, es decir, por lo que se entendía que diferenciaba al hombre del resto del reino animal. Y esta diferencia entre hombre y animal era lo que, a fin de cuentas, venía a tomar el lugar del concepto de sociedad, determinando el sentido preciso en el que podemos decir que el mundo antiguo (occidental) concebía la sociedad de modo “humanista”.

## EL HUMANISMO MODERNO (I): LA SOCIEDAD COMO PRODUCTO DEL INDIVIDUO (Y DE SUS INTERDEPENDENCIAS)

La transformación de la estructura primaria de la sociedad hacia la forma moderna de diferenciación en sistemas funcionales autónomos y extra-

<sup>1</sup> Cf. Aristóteles, 1989: I, 1252 a, 1-5.

<sup>2</sup> “La principal entre todas [las comunidades] y que comprende a las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil” (Aristóteles, 1989: I, 1252a, 5-7).

<sup>3</sup> Así, p. ej., Hobbes (1782: V, IX): “*unio* autem sic facta appellatur *civitas*, sive *societas civilis*, atque etiam *persona civilis*” (una unión así lograda recibe el nombre de ciudad o sociedad civil, y también de persona civil).

<sup>4</sup> “Optime autem societas hominem coniunctionesque servabitur, si, ut quisque erit coniunctissimus, ita in eum benignitatis plurimum conferetur. Sed quae naturae principia sint communitatis et societatis humanae, repetendum videtur altius. Est enim primum, quod cernitur in universi generis humani societate. Eius autem vinculum est ratio et oratio” (el vínculo de la sociedad humana será óptimamente mantenido si cada uno fuera especialmente benévolo con aquellos a quienes está más estrechamente unido. Mas para ver cuáles son los principios naturales de la comunidad y la sociedad humana es necesario remontarse más arriba. El primero de todos es aquel que forma con tan estrecho vínculo la sociedad universal del género humano, y no es otro que el constituido por la razón y el lenguaje). Cicerón (1968, I, 50).

ordinariamente dinámicos hizo saltar por los aires el universo simbólico medieval, con su cosmos esencialista y su codificación religioso-moral de la vida social. La emergente sociedad moderna tuvo así que componérselas para regenerar un repertorio semántico (cultural) adaptado a sus nuevas realidades estructurales. Los primeros intentos en esta dirección se produjeron no como una reflexión acerca de la unidad de la sociedad como un todo, sino a modo de proyectos de distanciamiento de las distinciones estamentales sobre las que asentó la sociedad medieval europea, tal y como podemos observar en las teorías sociales y morales, construidas *more geometrico*, que son tan características del siglo XVII (pensemos, por ejemplo, en Hobbes, muy en especial en su *De Cive*, o en la *Ética* de Spinoza).

A partir de estas últimas, en el siglo XVIII asistimos al despliegue de un discurso que gira alrededor del hombre entendido como “individuo”. Si hasta entonces *individuum* hacía referencia, ante todo, a lo considerado en general indivisible, en adelante se restringirá al concepto de hombre, lo que significará que éste, en tanto que individuo, ha de llevar consigo unas mismas características personales a todas las diversas situaciones en las que está presente, a efectos de asegurar así una cierta calculabilidad social, que el nuevo estado social de cosas parecía no garantizar de por sí. Ciertamente, para cualquier sociedad es una evidencia –un dato– que cuerpo y mente humanos son realidades individuales. Pero únicamente en la modernidad el hecho de ser individuo se institucionaliza de un modo tal que no sólo faculta sino que incluso exige del individuo humano comparecer como tal en la escena social. Como ha señalado Luhmann (1997: 1017), el concepto de individuo pasa así de tener su referencia esencial en la indivisibilidad a tenerla en la unicidad.

De esta forma, una sociedad que en muy diversos ámbitos está empezando a experimentar con la irreversibilidad de su articulación en sistemas funcionales autónomos, y en cuanto tales independientes de cualquier tipo de fundamentación trascendente, el dinamismo y autodeterminación de las actividades funcionales es transferido a los individuos ocupados en las mismas. Es por ello que la individualidad de los individuos se predica única, y como tal igual, que es lo mismo que decir libre, por cuanto la igualdad lo es de –y en el hecho de– la individualización. En consecuencia, como individuos,

los seres humanos son ahora iguales y libres, al menos por naturaleza. Y de ahí deriva que las únicas diferencias en adelante admisibles sean aquellas que, de modo específico y bajo criterios universalistas (para decirlo con la conocida y al efecto muy adecuada terminología parsoniana de las *pattern variables*), resulten de la libre prosecución por parte de los individuos de sus propios y autónomos intereses personales.

Esta moderna individualización del ser humano, además, permite simbolizar la creciente incertidumbre acerca del futuro que depara la reestructuración funcional de la sociedad. Para ello nos presenta al individuo como persona. Mas conocer a una persona de ningún modo significa poseer una certeza plena acerca de su conducta futura, ya que además de entender que la persona es libre por definición hay que tener en cuenta que ella –su conducta– dependerá, entre otras cosas, de cómo se conducirán aquellas otras personas con las que entrará en relación (el famoso problema parsoniano de la *double contingency*), lo que acentúa la discontinuidad entre pasado y futuro, dificultando, aún más, la posibilidad de extraer del primero consecuencia para el segundo.

De esta manera, la incertidumbre generada por la nueva y más compleja forma de estructuración primaria de la sociedad moderna puede ser presentada de un modo más fácil de asimilar: como un producto de la persona y sus interdependencias. La persona, y su loa ética, que se confirman en su libertad de comportamiento, vienen a asumir de este modo la función (latente) de hacer plausibles las crecientes desconexiones temporales que había producido la evolución social. Esto, por lo demás, ayuda también a entender la novedosa –y desde un punto de vista psíquico claramente excesiva– exigencia de originalidad y autodeterminación a la que se ve enfrentado el individuo moderno.

## **EL HUMANISMO MODERNO (II): LA SOCIEDAD DEL SUJETO Y EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD**

El culmen de la carrera moderna del hombre se alcanza, finalmente, con la designación del individuo como sujeto, que no es algo que ocurra de forma repentina ni como una simple elaboración filosófica. Lo que allá a finales del XVIII lleva a dirigir la mirada hacia la figura

del sujeto es el problema de inseguridad en el uso social de los signos, puesto ya en primer plano por la cultura barroca, en la que el individuo se sabía dependiente de la apariencia, del aspecto, y con ello de la moda, si bien se trataba de algo difícil de aceptar sin más<sup>5</sup>.

Para dar a esta situación un sentido, la teoría del sujeto elige la figura de la reflexión, lo que significa que el sujeto de lo que sabe, ante todo, es de sí mismo. Por eso, este saber de sí se convierte en el fundamento de todo lo que el sujeto sabe, y lo pone en la base de la distinción entre lo universal y lo singular como lo singular universalizado. De este modo, una vez autoconstituido, y como tal capaz de acceder a sí mismo mediante la reflexión, todo lo que puede decir (y, en consecuencia, decirse) lo dice en sus propios términos (subjektivos), por lo que no es una casualidad que sea justo entonces cuando aparece la semántica del *milieu*, del *environment*.

Toda esta arquitectura conceptual fundamenta su plausibilidad en la estructura autorreferencial de la conciencia, que, al ser necesariamente individual, hace que el sujeto sólo pueda presentarse como individuo. Ahora bien, como por esta peculiaridad de ser sujetos, los seres humanos no pueden diferenciarse (sino sólo en lo que con ella o a partir de ella hacen), el sujeto puede postularse como portavoz del hombre. Como ha señalado Luhmann, “él [el sujeto] es en cierto modo el prototipo de todos los singulares colectivos, el *corpus mysticum* de la individualidad” (Luhmann, 1997: 1025).

La figura del sujeto, así trazada, vino a servir de fundamento a la fórmula de inclusión universalista (“todos los individuos en todos los sistemas”) que es característica de la sociedad moderna, funcionalmente diferenciada, pero no desde luego en el marco de una teoría de la sociedad, ni menos aún empíricamente, sino apelando de forma directa y exclusiva a la reflexión de cada individuo. Y es que, a la vista de la creciente autonomía y el poderoso dinamismo de los emergentes sistemas funcionales en los que progresivamente se diferencia la actividad

social, la sociedad tiene que renunciar a fórmulas inclusivas emanadas de ella como un todo y de las correspondientes posiciones fijas establecidas en él. Como la regulación efectiva de estas inclusiones pasa a depender de los diversos sistemas funcionales, la correspondiente fórmula general ha de hacerse ahora más abstracta, lo que acaba por imponer como definitiva la drástica restricción del concepto de individuo a los seres humanos<sup>6</sup>.

Como los ahora naturales atributos de la libertad y la igualdad no se materializan en las concretas “sociedades civiles”, esta abstracción de la fórmula de inclusión termina por convertirlos en derechos universales, o sea, en algo desligado de cualquier presupuesto (de género, de capacidad económica, etc.), para acabar siendo postulados como derechos humanos sin más. El concepto de libertad, que históricamente había estado dirigido contra las necesidades naturales y las evidencias culturales, pasa a designar ahora una nueva forma de contingencia: la que encierra la posibilidad de dejar que la elección de la propia conducta sea determinable por las casualidades. El de igualdad, por su parte, neutraliza las desigualdades de origen, para hacer posibles otras condicionadas funcionalmente (antes, las relacionadas, sobre todo, con la propiedad; hoy, cada vez más, las derivadas del capital “humano” y “social” acumulado, así como de la “carrera” hecha en organizaciones). El punto de referencia, tanto en el caso de la libertad como en el de la igualdad, es el sujeto individual. En pocas palabras: el sujeto se ofrece como mitigador de los problemas que trae consigo el reajuste del modo de inclusión a las condiciones, funcionalmente especificadas, de la sociedad moderna.

Resulta perfectamente comprensible, pues, que la sociedad moderna haya realizado el valor de los individuos hasta convertirlos en observadores de segundo orden –o sea, en observadores de los otros y de sí mismos como observadores<sup>7</sup>–. Y es el concepto de sujeto, justamente, el que ha tratado de dar cuenta de este desiderátum.

<sup>5</sup> Cf. González García (2005).

<sup>6</sup> Cf. Luhmann (1995)

<sup>7</sup> El máximo exponente de esta conversión del individuo en observador de segundo orden quizá sea la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith, elaborada justo en el momento inmediatamente anterior a la conversión del individuo en sujeto. Allí podemos leer, por ejemplo, “even our sympathy with the grief or joy of another, before we are informed of the cause of either, is always extremely imperfect. [...] Sympathy, therefore, does not arise so much from the view of the passion, as from that of the situation which excites it. [...] The compassion of the spectator must arise altogether from the consideration of what he himself would feel if he was reduced to the same unhappy

Pero, entendiéndose como una sociedad de sujetos, la sociedad produce una descripción paradójica de sí misma. Al servir de fundamento de sí mismo y del mundo, el sujeto no puede conocer ni reconocer predeterminaciones externas, por lo que ha de poner también los fundamentos de cualquier otro sujeto. Si estos otros sujetos fueran empíricos, debería poderse acceder a ellos y comprobar entonces si son efectivamente capaces de, con su conciencia (empírica), fundamentar su mundo (y dentro de él a todos los demás sujetos). Dado que esto es claramente inviable, el resultado es que sólo en términos trascendentales es posible pensar que cada sujeto puede encontrar en sí mismo las necesidades susceptibles de presuponer como idénticamente dadas en todos los demás sujetos.

El problema mayor de esta construcción teórica reside, justamente, en la equiparación que establece entre subjetividad y universalidad, y por ende en la atribución de esta igualdad a la conciencia que se da a sí misma. La individualidad no es pensada por la teoría del sujeto de forma realmente individualizada, sino, al contrario, como lo más genuinamente universal, en la medida en que, también en este sentido, sujeto y objeto –esto es, lo individual, que como universal se refiere a la totalidad de los individuos, y los individuos mismos– se convierten en una y la misma cosa.

Parece natural que la dificultad de sostener esta paradójica construcción no hiciera más que aumentar conforme avanzaba el despliegue de las estructuras e instituciones de la sociedad moderna. No obstante, aunque la dinámica social ha ido minando el estatus trascendental del sujeto, a la sociedad moderna le ha resultado muy dificultoso poner como punto de partida de la narrativa con la que se describe a sí misma a un sujeto devenido simple objeto natural. La razón es fácil de entender a la luz de lo expuesto: en el concepto de sujeto la sociedad moderna ha depositado ciertas expectativas de índole normativa que le son consustanciales. De ahí que las narrativas acerca de una sociedad sin

sujetos se hayan tipificado, antes, como antimodernista o, ahora, como posmodernismo.

A este problema se han intentado dar diversas soluciones, entre las que dos son especialmente relevantes para la sociología.

Una parte de la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*, para vincularse con la teoría social por medio de conexiones éticas y políticas. La acción ético-política vale entonces como una especie de *praxis* autosuficiente. El primer obstáculo de esta solución está en cómo puede sostenerse esto en una sociedad que organiza estatalmente la acción política. El intento de superarlo mediante el traspaso al individuo (al sujeto) de la idea de ser un fin en sí mismo e interpretarla como libertad no resulta muy convincente, pues, al ser incompatible con la distinción entre *praxis* y *poiesis*, no le queda más remedio que acabar dando esa interpretación normativa de la *praxis* que, por ejemplo, es constitutiva de la racionalidad práctica habermasiana. Por su parte, la otra cara de la distinción, la *poiesis*, se configura como “sistema” o “técnica”, y de este modo es presentada como el ámbito de la racionalidad estratégica y de la interacción “monológica”. El resultado final es la aparición de un nuevo y aún más grande obstáculo: el que representa la incógnita de dónde podemos localizar entonces a la sociedad. ¿Es ella acaso, como inquiriere Luhmann (1997: 1029), la unidad de la diferencia entre estos dos ámbitos y sus respectivas racionalidades?

La otra solución tiene mucha más tradición sociológica, y parte del concepto de “tipo”, para intentar asegurar la comprensibilidad del comportamiento –en cuanto “acción social”– a pesar del carácter impenetrable de la conciencia ajena. Ésta es la alternativa puesta en pie por Max Weber, y que luego, vinculándola con la fenomenología husserliana, desarrolló Alfred Schütz. Pero, al plantear en estos términos la solución del problema, lo único que en realidad se consigue es abrir otro de no menor dimensión, precisamente: dado que la explicación del orden social (cómo es éste posible) no puede ser reducida a la cuestión de la comprensión, aun dando ésta por

---

situation” (A. Smith, 1976: I.i.I9-11). Obsérvese, no obstante, como Smith parte de la insuficiencia de cualquier conocimiento relativo a la conciencia y sentimientos ajenos como fundamento de la interacción. La teoría moral ha de tener en cuenta, entonces, esta radical extrañeza del otro y renunciar a cualquier analogía natural como presupuesto del origen del orden moral. Este último debe buscarse en la observación de segundo orden, es decir, en la observación de las situaciones en las que se encuentra los otros y tienen lugar sus conductas y observaciones.

<sup>8</sup> Para una crítica de los conceptos de realidad y comunidad “virtual” al uso, cf. García Blanco (2002)

<sup>9</sup> Utilizo estos términos en el sentido de Kenneth Burke (1962).

<sup>10</sup> Cf. García Blanco (2008).

supuesta (lo cual, desde luego, ya es mucho suponer), queda ahora por explicar cómo se producen la aceptación o el rechazo de lo comprendido. Y a esta cuestión, ni tipos ni tipicidades de la acción social dan respuesta alguna.

El elevado poder de convicción demostrado por la semántica del sujeto, como vemos, descansa sobre la eliminación (o, cuando menos, elusión) de la pregunta por el orden de la sociedad, lo cual representa un problema de primera magnitud, ya que si en la teoría del conocimiento ha sido posible referirse al sujeto sin entrar en las peliagudas cuestiones relativas al carácter socialmente construido del conocimiento, en la teoría de la sociedad es evidente que no es posible hacer algo similar.

Con todo, y a pesar del creciente y lógico escepticismo que suscita la figura del sujeto, bien puede decirse que sigue siendo la imagen central de nuestra cultura. Es muy verosímil que en buena parte esto se deba a que su discurso, al partir de premisas humanistas, permite seguir alimentando la esperanza de que es posible dar por descontado un mínimo consenso social –y a este efecto es indiferente que dichas premisas se pongan en clave naturalista o trascendental–. Sólo muy recientemente, a finales del siglo XX, en lo que algunos llaman la “tardomodernidad” y otros la “posmodernidad”, ha empezado a vislumbrarse con bastante nitidez que este discurso es una construcción llevada a cabo en un periodo de muy importantes cambios morfogenéticos en la sociedad, frente a los cuales vino a proponer o representar una especie de fórmula de transición, por medio de la cual la sociedad hizo frente a la gran dificultad que planteaba el autodescribirse como tal sociedad en un tiempo de mudanza hacia un orden social extremadamente novedoso.

No obstante, bien atrincherados en el refugio que ofrece el reduccionismo motivacional asociado al concepto económico del individuo maximizador de utilidad, el sujeto y el hombre (entendido como singular colectivo) siguen resistiendo tenazmente. Este *homo aeconomicus* es casi tan antiguo como la modernidad, pues no en vano hunde sus raíces semánticas en el siglo XVII, cuando la diferenciación funcional de una economía monetariamente integrada impulsó la idea de que en toda transacción económica sólo una de las partes puede satisfacer directamente sus deseos, dado que la otra solamente obtiene dinero, así como que ambos participantes pueden elegir en qué gastan su dinero o a

cambio de qué lo reciben, es decir, tienen una libertad de elección cuyo uso no puede explicarse en función de su estatus, origen social u otros factores sociales esencialmente fijos. Entonces, para poder construir la unidad del sistema que integra (funcionalmente) estas transacciones, tiene que presuponerse una uniformidad motivacional capaz de prescindir de diferencias y distinciones sociales, lo que lleva a la semántica motivacional utilitarista a adoptar un nivel extremo de generalización, al punto de tener que establecerse nada menos que en el plano antropológico.

Como consecuencia de esta generalización extrema, todas aquellas motivaciones que no caían dentro del campo descriptivo del modelo fueron enviadas al ámbito de la ficción –primero, al teatro; después, a la novela; luego, al cine; y hoy, por último, puede que a los juegos con soporte electrónico y a los espacios sociables de Internet–. Es así como la cultura moderna ha ido definiendo una especie de división del campo motivacional entre una variante funcional (económica) y otra ficcional, en la que esta segunda parece contar con una importante ventaja: la de poder representar la singularidad de los motivos individuales, abriendo así al individuo –como espectador, lector o partícipe en la (mal) llamada “realidad virtual”<sup>8</sup>– la posibilidad de sacar por él mismo las conclusiones que le parezcan convenientes.

Parece no ya legítimo sino necesario, a estas alturas, preguntarse si estas gramáticas y retóricas motivacionales<sup>9</sup> sirven para dar cuenta de síntomas de crisis en las relaciones entre mundo social y mundo psíquico tan evidentes como la creciente tematización de la incomunicabilidad (más que incomunicación), la ansiosa (cuando no angustiada) búsqueda de sentido e identidad o la cada vez más notoria indiferencia frente a los esquemas establecidos de normalidad/desviación, por no hablar del creciente atractivo de las identificaciones fundamentalistas, definidas y hechas justamente atractivas no por su orientación hacia el consenso sino hacia el disenso<sup>10</sup>.

## EL HUMANISMO COMO OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO DE LA SOCIOLOGÍA

La organización funcional de la sociedad implica la diferenciación de un sistema de la

ciencia, es decir, de un sistema social funcionalmente especializado en la actividad (comunicación) científica<sup>11</sup>. Esta especialización funcional significa que la ciencia dispone de un alto grado de autonomía –capacidad de autoprogramar sus actividades–, de manera que puede observar y manejar sus objetos de forma diferente a como éstos son observados y experimentados en la vida cotidiana, aumentando así su potencial para disolverlos y recombinarlos de acuerdo con criterios específicamente científicos. La ciencia está en condiciones, entonces, de construir una concepción del mundo que no sólo puede discordar de la imperante en la vida cotidiana, sino hasta chocar en aspectos importantes con las formas “naturales” de ver y experimentar el mundo.

Las ciencias sociales, aunque en mucha menor medida que las naturales, participan también de esta capacidad de disolución y recombinación de sus objetos, como puede observarse en el ámbito de sus investigaciones empíricas. Siguiendo las pautas prescritas por los métodos de investigación, la realidad social es descompuesta en variables que pueden medirse a través de complejos indicadores, de forma que sólo las relaciones entre estas variables tienen verdadero interés y merecen ser investigadas, para poder saber en qué o bajo qué condiciones se establecen dichas relaciones. Y esto significa que todo aquello a lo que podemos denominar saber primario o inmediato es reconstruido según criterios de interés y relevancia distintos a los que dominan la vida cotidiana<sup>12</sup>.

Algo similar ocurre en el ámbito de la teoría social. La concepción que en la vida cotidiana se tiene de la sociedad presenta ésta, conforme a la antigua tradición, como un todo cuyas partes o elementos son los seres humanos. Esta idea

“natural” de la sociedad fue pronto sustituida en la teoría social por otra en la que ya no se hablaba de seres humanos sino de roles e instituciones. A partir de ella, la individualidad del individuo humano fue reconstruida como una de las principales consecuencias del proceso evolutivo de la sociedad y de la creciente diferenciación de roles que éste traería consigo. Se decía, entonces, que cuanto mayor fuera la diferenciación de roles en la sociedad tanto más habrían de cambiar de roles los individuos, y como consecuencia de ello más oportunidad tendrían para que reflexionaran sobre su identidad individual y la consistencia de sus diferentes conductas, lo que al final redundaría en una más clara conciencia de su individualidad.

Este tipo de desarrollo analítico, alcanzado ya en el periodo que hoy todos convenimos en denominar clásico de la teoría social, fue ampliado, intensificando su potencial para disolver objetos, cuando los conceptos de rol e institución fueron descompuestos mediante el concepto de expectativas de conducta<sup>13</sup>. Avanzando por esta vía, las estructuras sociales elementales son vistas hoy como expectativas de conducta generalizadas de forma relativamente congruente en las dimensiones objetiva, temporal y social del sentido<sup>14</sup>. Es más, las mismas personas son consideradas meros *collages* de expectativas, que un individuo reúne como consecuencia de tener que comparecer de forma reiterada ante otros (y ser evaluado por otros) como tal individuo<sup>15</sup>. Y esto sería así porque apenas si es posible penetrar en la vida interior de los seres humanos; es más, tan siquiera intentarlo terminaría habitualmente de inmediato con la correspondiente relación.

Aunque estos desarrollos metodológicos y teóricos socavan en buena medida la posibilidad de seguir hablando del hombre en la sociología

<sup>11</sup> Cf. Luhmann (1990).

<sup>12</sup> Por lo demás, esta “duplicación” de la realidad que conllevan los métodos de investigación empírica se enraíza ya en la misma teoría de la probabilidad que los fundamenta. Como ha señalado la socióloga italiana Elena Esposito (2007), en este sentido, probabilidad y estadística no sólo nacen sino que también se desenvuelven en paralelo a la ya mencionada ficción moderna, pues si la primera construye sus ficciones relativas a un futuro presente para ayudarnos a tomar decisiones de las que resultarán los presentes futuros –y que, además, justo por ello serán diferentes a cómo antes se han pensado–, también la realidad alternativa de la ficción contribuye a la comprensión y a la configuración de la experiencia de quienes la consumen o usan, sólo que en este caso mediante la construcción y el consumo/uso de una realidad duplicada de forma explícita.

<sup>13</sup> Si bien el concepto de expectativas (de conducta) está ya presente en la sociología clásica (cf. Weber, 1973: 188 ss.), no se desarrolló hasta los años cincuenta del pasado siglo; así, por ejemplo, Parsons, en el marco del *general statement* de su teoría general de la acción (Parsons y Shils, 1951), y más tarde Galtung (1959).

<sup>14</sup> Cf. Luhmann (1984: 396 ss.) y Troyer y Younts (1997), que además evidencian (en clara coincidencia con Luhmann, aunque sin saberlo) el mayor valor estructurador de las expectativas más específicamente sociales: las reflexivas (*second order expectations*).

<sup>15</sup> Cf. Luhmann (1998: 231 ss.).



al modo en que se hace en el mundo de la vida cotidiana, en otras disciplinas científicas las cosas han ido bastante más lejos, impulsadas por teorías que han dado lugar a una mucho más drástica descomposición de la realidad en diversas capas o niveles, en virtud de la cual lo que de una forma condensada puede decirse del hombre deja de ser tomado en consideración, directamente, o en el mejor de los casos fuerza a construcciones de una complejidad tan extrema, que resulta de muy difícil manejo operativo. Por eso, para todas estas disciplinas (física, química, biología e, incluso, psicología) el concepto de hombre ha quedado reducido a una especie de fórmula marco, con la que se hace referencia a una complejidad inabarcable, pero que, justo por eso, en ningún caso es ya un objeto acerca del cual se hagan proposiciones directas.

Es así como, desde los años sesenta del pasado siglo, el mundo de la ciencia se ha visto significativamente modificado con la irrupción de una serie de perspectivas y desarrollos transdisciplinarios, estrechamente relacionados entre sí, a los que se hace habitualmente referencia con denominaciones como “cibernética de segundo orden” y “nueva teoría de sistemas”<sup>16</sup>.

La “cibernética de segundo orden” es una perspectiva articulada sobre un interés primordial en formas de orden que trascienden componentes materiales del mismo, y cuya característica más interesante es el carácter autogenerador de la realidad. Dichas formas representarían una especie de estructura universal de la realidad, de la que formarían parte diversos mecanismos, algunos conocidos desde hace tiempo por la misma sociología, como los procesos de retroalimentación, de los que sabemos que son independientes de que los fenómenos a los que se aplican sean eléctricos, químicos o sociales<sup>17</sup>.

Por su parte, la “nueva teoría de sistemas sociales” tiene sus elementos constitutivos fundamentales –y que la diferencian de la teoría clásica de sistemas, en la que se inspiró, entre otros, Parsons– en su interés por los sistemas no lineales y alejados del equilibrio y en todas

aquellas cuestiones que, relacionadas con la formación y funcionamiento de los mismos, hacen referencia a los fenómenos de la autoorganización y la autorreferencia. De este modo, la teoría de sistemas da un radical giro epistemológico, del que resultan dos importantísimas innovaciones. Por un lado, en contraposición con los fundamentos de la tradición científica y filosófica, la autorreferencia (o “reflexión”) deja de ser un atributo exclusivo de la conciencia, del pensamiento, y se convierte en un principio general de la formación de sistemas. Por otro lado, si antes la ciencia había procurado excluir en lo posible los fenómenos y procesos circulares a los que se refiere el concepto de autorreferencia, debido a que tales circularidades impedían obtener resultados unívocos, la teoría de sistemas nos propone ahora que la realidad está circularmente organizada –es decir, que los sistemas se constituyen de forma “ondulante” sobre un fondo indefinible, ilimitado y extremadamente complejo, mediante la selección de las pautas de combinación de sus propios elementos–. Cómo puede ser observada científicamente la autorreferencialidad es algo que, por ejemplo, nos muestran los estudios relativos a la constitución morfogénica de sistemas, cuyo tema probablemente más importante es la explicación de la emergencia de estructuras altamente improbables a partir situaciones relativamente difusas, equipolentes. La investigación de temas de esta índole, que están en el ámbito de las cuestiones nucleares de la teoría de la evolución, significa enfrentarse al problema de cómo son capaces los sistemas de romper su propia circularidad, de asimetrizarse, haciendo así posible que sus observadores apliquen la lógica y operen con conceptos como los de variable dependiente y variable independiente<sup>18</sup>.

En el marco de esta investigación, las paradojas resultantes de la circularidad no representan ya sólo problemas de orden lógico, sino que nos ponen ante lo que son consideradas las condiciones de posibilidad de una realidad compleja, porque se encuentran localizadas en los siste-

<sup>16</sup> Sobre la “cibernética de segundo orden”, véase la serie de ensayos de Heinz von Foerster (1982); sobre la “nueva teoría de sistemas”, el pionero libro editado por Yovits y Cameron (1960), así como el ya clásico de Prigogine y Nicolis (1977).

<sup>17</sup> A diferencia de la cibernética antigua (de “primer orden”), que centraba su interés en los procesos de retroalimentación “negativos”, y en cuanto tales especialmente significativos para el control y reequilibrio de los sistemas, en la “segunda cibernética” el acento se pone, en tanta o mayor medida, sobre los de carácter “positivo”, que, como amplificadores de las desviaciones, son un elemento clave del dinamismo morfogénico. Véase al respecto el ya clásico artículo de Maruyama (1963).

<sup>18</sup> Cf. Kauffman (1993).

mas mismos. Fenómenos como los “bucles extraños” y las “jerarquías enredadas” se encuentran por doquier<sup>19</sup>, de manera que todos los sistemas autorreferenciales dependen de operaciones que, al ser observadas, nos conducen de manera sorpresiva al mismo lugar de donde había partido nuestra observación.

Entre las consecuencias de estos desarrollos transdisciplinares, para el tema que aquí nos ocupa, hay una de gran relevancia, como es que no sólo se puede sino que se debe partir de la existencia de diversos niveles emergentes de orden de la realidad, en virtud de los cuales eso que habitualmente llamamos el hombre queda distribuido entre un nivel bioquímico de orden, otro psíquico y otro social –prescindiendo ya de las condiciones físicas de las que depende la vida–.

Para la sociología, el resultado más importante de esta perspectiva no es otro que la necesidad de considerar los fenómenos sociales como el resultado de operaciones y procesos específicos, de orden autoorganizativo y carácter autorreferencial –para los que, indudablemente, siempre se requiere la contribución de más de un cuerpo y una conciencia humanos–. La sociedad, tal y como ya propuso Parsons, siguiendo la vía abierta por Durkheim, representaría un nivel de orden emergente, una “realidad *sui generis*”. Por lo tanto, la sociedad no puede ser concebida como un conjunto de individuos, como una colectividad. Mas, si se quiere ser coherente con el concepto de “emergencia”, tampoco puede concebirse la sociedad al modo del propio Parsons; es decir, como un subsistema (en concreto, el “integrativo”) del sistema general de la acción, que se forma a partir de las interacciones de diversos actores (individuales o colectivos) y tiene por núcleo algún tipo de “comunidad societal” (en la moder-

nidad, ante todo, la nación)<sup>20</sup>. Si la sociedad puede entenderse como un nivel de orden efectivamente emergente es porque puede sostenerse la idea de que hay un tipo propia y específicamente social de operación y de sistemas autoorganizados que la producen (y que con ella y sólo por ella se reproducen). Y esto es lo que justo ha venido a hacer Luhmann al proponer la comunicación (en vez de la acción o la interacción social) como la operación (autorreferencial) que constituye la sociedad<sup>21</sup>.

Si se asume este planteamiento con todas sus consecuencias, entonces el hombre no puede ser concebido como vida buena, en el sentido aristotélico, ni tampoco ser puesto como meta de la sociedad, y menos aún sólo como conciencia, como sujeto, ni siquiera como “ser social”<sup>22</sup>.

Pero la sociología no se ha visto significativamente afectada por estos desarrollos transdisciplinares, y en consecuencia su contribución a los mismos es muy escasa<sup>23</sup>. Por lo general, sociólogos y sociólogas seguimos refiriéndonos a nuestra disciplina como la ciencia de la acción social –a lo sumo de la interacción social–. De este modo, la sociología bien puede decirse que forma parte de una especie de segunda línea de defensa del sujeto –pues la primera, sin duda, la forma el mencionado reduccionismo motivacional del *homo economicus*–, dado que el concepto de acción se desvanecería al instante sin el de sujeto.

En el quehacer sociológico, la hegemónica teoría de la acción (social) vive en buena medida de puras reminiscencias históricas, pero sobre todo de las exigencias de cientificidad derivadas de los métodos de investigación empírica al uso, que imponen su prohibición expresa de cualquier reflexión acerca del significado lógico (y epistemológico) de entender la sociedad como una plu-

<sup>19</sup> Sobre estos dos conceptos, cf. Douglas R. Hofstadter (1987).

<sup>20</sup> Sobre la nación en la modernidad globalizada, cf. García Blanco (2007).

<sup>21</sup> Cf. Luhmann (1998: 31 ss.)

<sup>22</sup> Hay investigadores que, trabajando con la “nueva teoría de sistemas”, no comparten esta aplicación de la misma al mundo social, porque entienden éste como una realidad humana, y no consideran admisible tomar al hombre como un constructo histórico (y por eso, además, históricamente variable) de la sociedad. Los casos más notorios son el biólogo chileno Humberto Maturana y su discípulo Francisco José Varela.

Otros, por su parte, intentan aplicar estos nuevos desarrollos teóricos al campo de las llamadas “ciencias del hombre”, como es el caso de los conocidos autores franceses René Girard, Jean-Pierre Dupuy y, en especial, Edgard Morin. Su empleo de la teoría de los sistemas autorreferenciales está dirigido a elaborar una nueva teoría del hombre, que gira alrededor de la autonomía de éste y la explicación, a partir de ella, del orden y el desorden de la vida. Consecuencias esperables de este intento son, en mi opinión, su inmediata confrontación con las paradojas autorreferenciales y la aplicación más bien superficial –muchas veces puramente metafórica– del aparato conceptual de la teoría de sistemas y la cibernética.

<sup>23</sup> Una buena muestra de ello es el escaso eco que encontró en su momento, allá en los años sesenta, y el olvido en que cayó después el intento de Walter Buckley (1970) de “ajustar cuentas” con la antigua (mecánica y organicista) teoría de sistemas sociales y abrir la sociología a los, por entonces, incipientes desarrollos de la “cibernética de segundo orden” y la “nueva teoría de sistemas”.

ralidad de individuos susceptibles de ser agregados mediante los dispositivos proporcionados por las técnicas estadísticas de investigación. Aunque también emanadas del individualismo dependiente de las estructuras sociales modernas, estas técnicas responden a intereses que no son exactamente los de la tradición subjetivista de la filosofía moderna, sino los derivados de la moderna pretensión de fundar un saber positivo acerca del hombre, y que desemboca en la investigación socioestadística, para la cual el individuo es ante todo la unidad de muestreo de una población (entendida como conjunto de individuos, ya desligado de las viejas categorías de género y especie). En origen, este saber vino a desplazar cualquier pretensión de un conocimiento fundamental y fundamentante –lo que apuntaba, ante todo, hacia la religión–, por lo que acentuó su pretensión de positividad poniendo como su punto de partida al individuo, si bien para satisfacerla también tiene que prescindir por principio de sus concretas peculiaridades, en beneficio de las posibilidades de descomposición y agregación estadística. De este modo, “si bien el individuo tiene que ser dado por supuesto, a la vez ha de ser neutralizado, aunque no por medio de una reducción teórico-trascendental, sino exactamente estadística” (Luhmann, 1997: 1036).

Acomodada en esta tradición individualista, que gira alrededor de la figura de un actor socio-empírico que es postulado y a la vez neutralizado como individuo, la sociología no ha sido capaz de alcanzar el nivel de abstracción teórica requerido para poder apreciar lo que de este movimiento transdisciplinar (cibernético y sistémico) puede ser de interés para ella o afectarla de forma particular.

Pero quizá no se trate sólo de un problema cognitivo (epistemológico), sino también volitivo. Dado que el análisis científico de la sociedad mediante instrumentos específicamente diseñados al efecto y la tarea de producir informaciones y descripciones para otros agentes sociales o para la opinión pública –sea con el fin de proporcionar orientaciones “positivas”, sea para dar ocasión a la “crítica” social– cada vez divergen más, da la impresión de que sociólogos y sociólogas preferimos asumir los costes de no poder participar de estos novedosos movimientos transdisciplinares, desprendiéndonos de una vez del hombre, a tener que cargar con los que resultarían de aumentar las dificultades para realizar nuestras habituales prestaciones a la sociedad<sup>24</sup>, por prescindir de una de las imágenes fundamentales que ésta produce acerca de sí misma y de su mundo en la vida cotidiana.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1989): *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- BUCKLEY, W. (1970): *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, B. Aires, Amorrortu.
- BURKE, K. (1962): *A Grammar of Motives, and A Rhetoric of Motives*, Chicago, World Publishing.
- CICERÓN, M. T. (1968): *De Officiis (Scriptorum romanorum quae extant omnia, vol. 100-101)*, Padua, Liviana Ed.
- ESPOSITO, E. (2007): *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*, Frankfurt, Suhrkamp.
- GALTUNG, J. (1959): “Expectations and Interaction Processes”, *Inquiry*, 2, pp. 213-234.
- GARCÍA BLANCO (2002): “Virtualidad, realidad, comunidad: un comentario sociológico sobre la semántica de las nuevas tecnologías digitales”, *Papers*, 68: 81-106.
- GARCÍA BLANCO (2007): “Nación, diferenciación funcional y globalización”, en A. Gurrutxaga (ed.), *Retratos del presente. La sociedad del siglo XXI*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco: 141-159.
- GARCÍA BLANCO (2008): *Caballeros bajo el estandarte del profeta*, en imprenta.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M. (2005): “Metáforas e ironías de la identidad barroca”, en A. Ariño (ed.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Madrid, CIS: 139-157.
- HOBBS, T. (1782): *De Cive*, Basilea, J. J. Flick.
- HOFSTADTER, D. R. (1987): *Gödel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*, Barcelona, Tusquets.
- KAUFFMAN, S. A. (1993): *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*, Nueva York, Oxford University Press.
- LUHMANN, N. (1984): *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1990): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1995): “Individuo, individualidad, individualismo”, *Zona Abierta*, 70/71: 53-157.

<sup>24</sup> Utilizo el término “prestación” en el preciso sentido que le da Luhmann (1997: 757 ss.), y que es necesario diferenciar del de “función”.

- LUHMANN, N. (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1998): *Complejidad y modernidad*, Madrid, Trotta.
- MARUYAMA, M. (1963): "The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes", *American Scientist*, 5 (2): 164-179.
- PARSONS, T., y SHILS, E. A. (1951): *Toward a General Theory of Action*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- PRIGOGINE, I., y NICOLIS, G. (1977): *Self-Organization in Nonequilibrium Systems: From Dissipative Structures to Order through Fluctuations*, Nueva York, John Wiley & Sons.
- SMITH, A. (1976): *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press.
- TROYER, L., y YOUNTS, C. W. (1997): "Whose Expectations Matter? The Relative Power of First- and Second-Order Expectations in Determining Social Influence", *American Journal of Sociology*, 103 (3): 692-732.
- VON FOERSTER, H. (1982): *Observing Systems*, Seaside (Cal.), Intersystems Publications.
- WEBER, M. (1978): *Ensayos sobre metodología sociológica*, B. Aires, Amorrortu.
- YOVITS, M. C., y CAMERON, S., eds. (1960): *Self-Organizing Systems*, Londres, Pergamon Press.