

***EL CONCEPTO DEL HOMBRE COMO
CONCEPTO INDISPENSABLE PARA LA
TEORÍA DE LA SOCIEDAD.
APUNTES SOCIOLOGICOS DESDE EL
PUNTO DE VISTA DE LA TEORÍA
DE LAS DISTINCIONES***

Rodrigo Jokisch

Resumen

Rodrigo Jokisch critica a Luhmann porque deja la categoría del *hombre* afuera de su concepto de sociedad. En oposición a Luhmann, entiende al hombre como el inicio de la sociedad. El hombre es la condición de posibilidad de la sociedad.

Si la sociedad está constituida por hombres observando a los hombres, deberíamos tener acceso a la sociedad. Sin embargo, el hombre no está determinado y necesita una interpretación.

Abstract

Luhmann deals with the category of man as a human being. Man is the condition of possibility for society.

If society is created by men observing men we should have access to society. How ever man is not determined and needs interpretation.

Introducción

En este artículo queremos demostrar que —sociológicamente y en contra de la opinión decidida de Niklas Luhmann— se puede trabajar con la categoría moderna del hombre como ser humano. Partimos de la ex-

perencia empírica con que se puede interpretar el concepto cotidiano de hombre (precisamente debido a su indeterminación) como “el inicio” de la constitución de la dimensión social del sentido y con ello como el principio de lo social, o sea, como inicio de la sociedad. De acuerdo a nuestra opinión, el hombre no está ni adentro de la sociedad, ni afuera de ella. El hombre es —como ser humano— la condición de la posibilidad de la sociedad en el sentido kantiano de la palabra.

I. El concepto del *hombre* en la historia europea y en las obras sociológicas de Niklas Luhmann y de Talcott Parsons

a) *La observación visual de la sociedad*

En el presente trabajo se aborda el estudio de una teoría de la sociedad, es decir, de una teoría que convierte a la sociedad en el objeto de su observación.¹ Con ello surge inmediatamente la pregunta: ¿Podemos observar a algo así como sociedad? ¿E incluso a la sociedad? En el entendimiento cotidiano, el concepto “observación” se refiere en primer lugar a las formas visuales de la observación: se observa la puesta del

¹ Queremos insertar por razones de prudencia la observación de que, en este contexto, no solamente podemos “observar” “la” sociedad (o sea, por medio de las distinciones), sino también “alcanzarla” (mediante las acciones) y que podemos, y debemos parcialmente, “comprenderla” (mediante la comunicación). (Siempre debemos actuar, queramos o no, con lo cual la omisión de una acción también debe ser concebida como una acción. Sobre todo, ya muy temprano, Max Weber ha hecho observaciones relevantes acerca de este tema [Weber '72:11]). Adoptamos primero el nivel de abstracción de la observación, porque aquí nos importa una “teoría de la sociedad” que pretende ser útil para poder observar la sociedad “real”. Sin embargo, también tendremos que tomar en cuenta cómo observa, por su parte, “la sociedad misma” y constituye, con ello, aquello que podría designarse como su “dimensión social”, de la cual un aspecto puede ser llamado la teoría de la sociedad (inevitablemente, nos movemos en círculos). En este sentido no solamente existe una posibilidad de observación que se erige sobre la teoría, sino también una posibilidad de observación que es efectuada por el fenómeno observado mismo —en este caso por “la sociedad misma”.

sol, se observa al vecino cuando poda su pasto, se observan niños que juegan en el parque, etcétera.²

Por lo tanto, con relación al concepto de la sociedad, debemos preguntar: ¿Qué podemos captar de la sociedad si usamos para nuestra observación un concepto visual de observación? ¿Podemos con nuestro concepto visual captar la sociedad? Parece imposible poder observar visualmente la sociedad (en singular), independientemente de que aún no pueda ser evidente lo que deba comprenderse bajo un concepto como la sociedad. ¿Pero y a las sociedades (en plural)? ¿Podríamos observar visualmente a alguna de las sociedades que conocemos? Cuando utilizamos —como lo hacen frecuentemente los sociólogos— como sinónimo de sociedad el término “Nación” o el término “país”, entonces habría que preguntar: ¿Sería posible observar visualmente a toda una Nación? ¿Tal vez observar una Nación pequeña como Israel o Costa Rica? ¿Tal vez podamos observar visualmente una “Nación” muy pequeña como Mónaco que mide apenas dos kilómetros cuadrados?³

En el caso de una respuesta positiva, ¿desde cuál perspectiva podríamos observar a una sociedad de dicha naturaleza? Si escogiésemos como punto de observación, por ejemplo, una determinada calle o un edificio particular, entonces, es de suponerse que no seríamos capaces de abarcar visualmente a “toda” la sociedad, por más pequeña que ésta fuera, como es el caso de Mónaco. ¿Quizá deberíamos observar a una sociedad de esta índole desde una montaña alta o desde un helicóptero? En este caso

² No obstante, debería tomarse en cuenta el hecho de que observaciones tales como la “puesta del sol”, “las nubes de la tormenta”, “podar el pasto” o “niños jugando”, ya representan observaciones altamente abstractas y complejas, mismas a las que ya no se les nota en absoluto su abstracción y complejidad, ya que en el transcurso de la evolución sociocultural han avanzado hacia formas triviales, “directas”, de observación. Tanto nuestro aparato de percepciones como también el de los conceptos, procesan eventos altamente complicados que requieren inicialmente de toda nuestra atención —piénsese en lo que significa comenzar con las clases de conducir y, después de haber pasado el examen, qué trivial nos parece hablar con un pasajero durante el viaje, operar el radio del carro y navegar en el tráfico pesado de las ciudades. Con ello, el manejar el carro se experimenta como una actividad secundaria, aunque primero haya sido una actividad principal que requería toda nuestra atención.

³ En términos precisos, Mónaco mide 1.89 km.²

veríamos supuestamente sólo “solares”, desde diferentes ángulos, y muy probablemente no veríamos a ningún “hombre” e incluso, desde una perspectiva muy elevada, tampoco veríamos calles.

Esto significa que nuestro intento de observar visualmente una “Nación” o un “país”, depende del logro de un nivel muy alto de abstracción: desde la perspectiva aérea, de hecho, sólo podemos observar visualmente determinados aspectos de un “solar”. El “resto” debemos imaginárnoslo con ayuda de nuestra abstracción cognitiva o, si se prefiere, con ayuda de nuestra abstracción sociológica.

Ahora bien, si desde la distancia sólo podemos observar visualmente una sociedad “pequeña” como la de Mónaco con ayuda de una capacidad enorme de abstracción, ¿qué veríamos visualmente, observándola desde cerca? A un nivel medio de la abstracción, podríamos intentar observar, por ejemplo, una “sociedad anónima de capital variable”. Una sociedad de este tipo es una sociedad que está compuesta por “hombres” llamados “socios” o accionistas, mismos que participan en la sociedad mencionada por medio de sus inversiones —es decir, por un capital dividido en forma de acciones.

Para observar de cerca dicha “sociedad anónima” podemos visitar una asamblea general de los accionistas. Constataríamos que en la sala donde se han reunido los así llamados accionistas, solamente está presente un pequeño grupo de ellos, es decir, el grupo de aquellos que vinieron en representación del resto de los socios.⁴ ¿Y qué podríamos observar realmente en una asamblea general de esta índole? Por ejemplo, que el “hombre” X se dirige hacia el podio y pronuncia un discurso sobre el programa de las inversiones a futuro de la empresa correspondiente. No obstante, ¿es esto lo que nosotros como sociólogos queremos observar cuando hablamos de la sociedad? Una sociedad anónima solamente representa un aspecto de aquello que normalmente

⁴ Existen naturalmente sociedades anónimas de capital variable que no integran demasiados socios. La fundación de una Sociedad Anónima de Capital Variable requiere (estas notas se refieren a la sociedad alemana hoy en día!) la celebración de un contrato notarial entre, por lo menos, cinco personas. Aquí, sin embargo, queremos observar una sociedad anónima de un tamaño mínimo de por lo menos cinco mil socios.

se designa como “sociedad”, sin embargo, con ello no hemos podido ni observar a una “Nación”, ni tampoco la “sociedad global”, sino solamente un grupo determinado de “seres humanos”, mismo que se ha reunido como “representantes de los accionistas”. O sea, nuevamente tiene lugar una observación visual muy específica y altamente abstracta, pero no una observación de la sociedad mundial o de una sociedad específica.

Ahora bien, hagamos un intento de observación a un nivel de menor abstracción. ¿Qué podríamos observar visualmente a dicho nivel como una “sociedad”? Sería posible la observación de una sociedad de jugadores de *skat* o de una sociedad de “cerveceros”, es decir, la observación de grupos pequeños de “seres humanos” que se han reunido en una tertulia para jugar a los naipes y para tomar cerveza? ¿Y en su caso, qué podríamos observar realmente en forma visual? Supuestamente, a seres humanos que se dedican a una actividad determinada, que realizan movimientos peculiares con sus manos con pequeñas cartas rectangulares (jugadores de *skat*) o sorben ruidosamente un líquido amarillo y espumoso (tertulia de “cerveceros”). Resulta que nuestro intento por observar sociedades determinadas acaba nuevamente “sólo” con una observación visual altamente abstracta y específica que no representa en absoluto todo aquello que, dentro de la sociología, es designado como sociedad.

b) *La observación visual del hombre (como ser humano)*⁵

Una posible solución de nuestro problema podría consistir en el hecho de abordar precisamente aquellas unidades que ya arriba hemos designado continuamente como “hombres” o “seres humanos” y acerca de las cuales muchos científicos en el área de las ciencias sociales sostienen la opinión de que, primero, son observables “directamente” en forma visual

⁵ O sea, integrando el aspecto masculino y femenino del llamado “hombre” y no el “hombre” en el aspecto solamente masculino.

y, segundo, constituyen al final de cuentas aquello que —dentro de la sociología— se designa comúnmente como sociedad.⁶ Sin embargo, ¿sabemos a qué nos referimos cuando hablamos del “hombre”? ¿Qué es realmente aquello que se designa con la semántica “hombre”? O preguntando en forma kantiana: ¿Cómo es posible el “hombre”? ¿Está la “sociedad” realmente (¿A cuál sociedad nos referimos con ello? ¿A una sociedad de jugadores de naipes? ¿A una sociedad anónima de capital variable? ¿A una Nación? ¿A la sociedad global?) constituida por “hombres”, por “seres humanos”? Si esto fuera así, entonces por medio de la observación de los “hombres”, consecuentemente, deberíamos tener acceso hacia la sociedad. Tratemos pues de observar al “hombre” usando aspectos de la teoría social desde el punto de vista de la teoría de las distinciones.

¿Qué veríamos si colocamos al “hombre” como punto de referencia para nuestra observación visual? A un nivel simple, o sea fáctico,⁷ de abstracción observacional, veríamos los llamados “cuerpos”.⁸ Por otra parte, sabemos intuitivamente que no todos los “cuerpos” que observamos son iguales.⁹ Hay “cuerpos” jóvenes y viejos, grandes y

⁶ No obstante, aquí se designa comúnmente como “sociedad”. Suponemos que la mayoría de los sociólogos en la actualidad no ven ningún problema aquí.

⁷ Introducimos la “facticidad” como uno de los seis modos de observación. Visto desde la perspectiva de una jerarquía de la abstracción de la operación “observación”, la facticidad representa la posibilidad más baja, pero supuestamente el más utilizado aspecto de la observación. También queremos señalar que muchas cosas pueden observarse en relación con su contenido; sin embargo, existen solamente pocas modalidades de la observación. Ver acerca de ello en el capítulo sobre la observación (Jokisch, 1996:259 y ss.)

⁸ El que la percepción de un cuerpo implica un logro improbable de abstracción social, se demuestra con el hecho de que en *La Iliada* de Homero aún no existe ninguna designación para el “cuerpo” en el sentido actual de la palabra. Ver nuestro trabajo: *Sexualidad, cuerpo y sociedad*, México/Berlín, 1999.

⁹ Queremos observar precautoriamente que ya a este nivel se utiliza una distinción llena de condiciones previas, o sea, la distinción de igual/desigual. Esto significa que antes de la percepción de “cuerpos” de esta índole, se debe dominar la distinción de igual/desigual. Ya en este lugar (¡y a más tardar aquí !) se hace evidente que no puede existir una observación “simple”. Cualquier percepción es un logro altamente abstracto, al cual, sin embargo, no se le nota este rendimiento. Más aún, el hecho de dejar fuera de consideración este proceso de abstracción pertenece al logro social de la percepción.

pequeños, blancos y negros, femeninos y masculinos, fuertes y débiles, mutilados y no mutilados, bellos y feos, gordos y flacos, etcétera. Es decir, debemos tomar en cuenta que un “cuerpo” no es igual al otro y tienen diferentes formas. Podemos observar que la mayoría de los cuerpos no los vemos “desnudos”, sino “vestidos”.¹⁰

Normalmente, los “cuerpos” están envueltos en prendas que son determinadas formalmente de acuerdo al dictado social de una moda específica. Dichas “vestiduras” expresan determinadas formas COMUNICATIVAS, como “bien vestido”, “vestido informalmente”, o también representan COMUNICATIVAMENTE¹¹ determinadas actividades profesionales, de tiempo libre o ideológicas, como “revisor”, “piloto aviador”, “carpintero”, “corredores”, “ciclistas”, “*punks*”, “*manager*”, “mormón”, etcétera. Sin embargo, ¿qué es, con ello, el “hombre” mismo? ¿Un cuerpo bien vestido? ¿Puede aplicarse en este contexto la frase célebre de que el hábito hace al monje? Y con ello, ¿puede de esta manera observarse la llamada “sociedad”?

La observación exclusiva de cuerpos desnudos nos permitiría ver “cuerpos” viejos/jóvenes, grandes/pequeños, fuertes/débiles, blancos/negros (de color), femeninos/masculinos, mutilados/no mutilados, etcétera. Con ropa, los mismos cuerpos (¿cómo sabemos que son los mismos cuerpos?) se nos presentarían ante nuestros ojos como “piloto”, “policía”, “*punk*”, etcétera. Si subimos el nivel de abstracción de la observación llegaríamos a “ver” a la “esposa”, al “hijo”, a “ciertos familiares”, a “conocidos”, a “transeúntes anónimos”, a un “docente universitario”, a un “estudiante”,¹² etcétera. Por lo tanto, no percibimos

¹⁰ También aquí el hombre ya es observado con la ayuda de una distinción, o sea, con la ayuda de la distinción vestido/desnudo.¹¹ Cuando hablamos de COMUNICACIÓN con mayúsculas, entonces, nos referimos no sólo a formas escritas y verbales de comunicación, sino también a formas no verbales y no escritas de la comunicación. Ver acerca de ello, Jokisch 1996:156 y ss.

¹¹ Cuando hablamos de COMUNICACIÓN con mayúsculas, entonces, nos referimos no sólo a formas escritas y verbales de comunicación, sino también a formas no verbales y no escritas de la comunicación. Ver acerca de ello, Jokisch, 1996:156 y ss.

¹² Es decir, que “vemos” “directamente” a la propia esposa, al propio hijo, a nuestros familiares, al jefe de la empresa, al catedrático de la universidad, al estudiante, y no, por ejemplo, a un “cuerpo” que se ha vestido de manera tal y que, ahora, quiere parecer como tal y tal...” Estas formas de percepción social son —lo repetimos— un logro altamente abstracto e improbable.

aquello “que camina por allí” o “que está sentado allá” como un “cuerpo”, sino directamente como un “transeúnte”, como la “tía Gertrudis”, como “mi jefe”, como el “piloto de Lufthansa”, etcétera.

Esto significa que con la percepción social de un “cuerpo” de este tipo no solamente percibimos a dicho cuerpo, sino que lo abstraemos y especificamos de tal manera que, para nosotros, adquiere la figura “concreta” de un miembro de la “sociedad” en el sentido de un “amigo”, de la “propia madre”, del “transeúnte desconocido”, del determinado “político fulano de tal”, de la “tía Gertrudis”, etcétera. No obstante, ¿dónde queda el así llamado “hombre”? ¿Lo percibimos realmente en forma visual como un hombre? ¿Qué percibimos cuando vemos a los seres humanos, a los “hombres”, desnudos o vestidos?

Aparentemente no somos capaces de percibir visualmente al así llamado “hombre”, tal como éste es en realidad. Si, por una parte, no podemos percibir al “hombre” tal como es, pero por otra parte se supone que la sociedad está compuesta por “hombres”, ¿qué es entonces la sociedad? Si no podemos observar visualmente a los “hombres” de manera inequívoca, entonces ¿qué puede significar sociológicamente la “observación visual de una sociedad”, que supuestamente está compuesta por “hombres” a los cuales no podemos observar visualmente de una manera inequívoca?

Naturalmente, en el restaurante *X* podemos observar visualmente a un determinado “grupo de hombres” como un grupo social festejando que se ha reunido y se divierte alegremente. Sin embargo, también hemos visto que, con ello, la observación siempre ocupa un nivel específico de abstracción y no alcanza a determinar lo que es realmente un “hombre entero”. ¿Acaso por medio de la observación de un grupo social festejando nos referimos a aquello que los sociólogos tratan de expresar con el concepto de la “sociedad”? Creemos que no. Y como lo han puesto de manifiesto nuestras reflexiones hasta el momento, podemos partir tranquilamente del hecho de que ni la “sociedad” ni el “hombre” nos son accesibles con la ayuda de una observación visualmente (o auditiva, olfatoria, gustativa o incluso táctilmente) orientada. A pesar de ello, el discurso continuo acerca de la “sociedad” y del “hombre” es una

experiencia que hacemos ya en la cotidianidad normal y no sólo en el ámbito de la disciplina llamada sociología.

Partiendo de la posición de que para la sociología la interpretación de la cotidianidad social es un aspecto central, queremos preguntar nuevamente: ¿A qué nos referimos los sociólogos cuando decimos que observamos a la "sociedad" o al "hombre"?¹³ En la cotidianidad hacemos dichas observaciones de manera constante y además con éxito. Y no se nos ocurre en absoluto poner en tela de juicio una observación de esta naturaleza. Aquí, al parecer solamente la teoría es la que tiene problemas de interpretación y de construcción.¹⁴ Ya que el concepto cotidiano del hombre parece funcionar socialmente, pero provoca serios problemas como construcción teórica, existe al parecer un desequilibrio entre nuestras observaciones cotidianas y las observaciones que hacemos con ayuda de una teoría social. Ahora bien, somos de la opinión de que dicho desequilibrio es causado por las reflexiones en el área de la teoría social, es decir, está ocasionado por una construcción de teoría social que no parece comprender qué y cómo funciona realmente la semántica de la cotidianidad del "hombre" o "ser humano".

Supongamos el caso de que aceptamos la posición de que la semántica del hombre funciona en la cotidianidad social, entonces deberíamos preguntar: ¿qué es lo que observaríamos si planteáramos que la sociedad está compuesta por "hombres"?¹⁵ Ciertamente, podemos ver que, por ejemplo, una sociedad de jugadores de naipes o una sociedad

¹³ En lo que concierne al concepto de la observación, ver, por ejemplo, Jokisch 1996:259 y ss.; Luhmann 1990:68 y ss.; Maturana 1985:34, 148, 240, 263 y ss.

¹⁴ Una de las corrientes en teoría social rechaza el concepto de la sociedad, sobre todo, el concepto de la sociedad global. A la otra corriente no le es para nada útil el concepto del hombre. En lo que concierne a la segunda, deben destacarse, sobre todo, Niklas Luhmann y aquellos que le siguen en este aspecto.

¹⁵ Queremos mencionar que una definición semejante debería provocar una irritación para los sociólogos orientados hacia la teoría de los sistemas. Ahora bien, no pretendemos detenernos en una definición semejante. Nos sirve solamente como base "equivocada" de partida para una argumentación "verdadera" que intenta integrar la cotidianidad "normal" de manera teórica-social. Aquí nos ajustamos a Alfred Schütz tomando más en serio la corriente fenomenológica de la teoría social.

festejando un cumpleaños están compuestas realmente por “cuerpos” que, en la cotidianidad, designamos como “hombres” o “seres humanos”.

Sin embargo, cuando opinamos que una sociedad está compuesta por hombres, ¿qué tipo de hombres son, entonces, estos “hombres”? ¿A qué nos referimos cuando creemos que estamos observando a los “hombres” que componen dicha sociedad? Aparentemente esto: siempre cuando observamos (visual, auditivamente, etcétera) a los hombres, nos percatamos solamente de determinadas características en ellos, mismas que nos “interesan” en el momento de la actividad de la observación o nos “afectan” en el momento de la percepción. Así, el “hombre A” puede estar enojado con nosotros, el “hombre B” puede habernos prestado su carro, el “hombre C” puede ser un viejo amigo que nos visita en este momento.

Naturalmente, con la ayuda de las observaciones visualmente orientadas no sólo percibimos determinados rasgos de manera abstracta, sino que también efectuamos de manera simultánea generalizaciones visuales, auditivas, táctiles, etcétera, mismas que luego constituyen el correspondiente acto de percepción con el apoyo de ciertas especificaciones. A pesar de ello, sobre la base de la visualidad (o auditividad —por no hablar de las operaciones táctiles, gustativas u olfatorias—) no obtenemos ningún acceso hacia lo que es realmente el “hombre”.

No obstante, en este caso nosotros estaríamos generando problemas, ya que partimos de dos supuestos contradictorios: uno de ellos señala que la “sociedad” representa una unidad compuesta por “hombres”;¹⁶ el otro dice que los “hombres” no nos son inequívocamente accesibles por medio de la percepción. Sin embargo, si no podemos observar en forma inequívoca a los hombres, ¿cómo podemos, entonces, hablar de “la forma de la sociedad” que supuestamente está constituida por dichos “hombres”? De acuerdo a esta última suposición, la sociedad debería adoptar una forma equívoca.

¹⁶ Ya que acabamos de estar de acuerdo provisionalmente con una definición “falsa” de este tipo.

Hemos visto que no somos capaces de observar visualmente al “hombre” en su totalidad (*ad hominem*: ¿qué es la “totalidad” del hombre?), ya que de él solamente podemos percibir los así llamados “niveles de abstracción” (por ejemplo, “las formas del cuerpo”, “las formas de la vestimenta”, etcétera). En otras palabras, el concepto del hombre —observado visualmente— reproduce una abstracción —también del cuerpo (¡!)— altamente improbable, generalizada y muy específica. Aparentemente, el hombre es percibido en su totalidad como una forma social indeterminable, pudiéndose determinar precisamente por medio de esta indeterminación.¹⁷

Desde esta perspectiva, se puede formular, por lo tanto: la forma determinable de la semántica del “hombre” yace precisamente en su indeterminación, o lo específico del hombre es su no-especificabilidad. Esta es una suposición muy conocida dentro del ámbito de la antropología filosófica. Así se puede leer, por ejemplo, en Arnold Gehlen:

...el hombre es el animal aún no determinado, de alguna manera no está ‘sujetado’. Es un ser que encuentra una tarea dentro de sí mismo —y precisamente por ello necesita una interpretación de sí mismo no determinada...¹⁸

A la cita de Gehlen podemos añadir: alcanzamos la misma posición no mediante suposiciones antropológicas mínimas como las de Gehlen,

¹⁷ Naturalmente, percibimos algo así como “hombres”, no obstante el problema consiste en el hecho de que, por razones inmanentes a la cosa misma, no podemos indicar de manera inequívoca lo que queremos decir con ello. Esto también se puede formular de la siguiente manera: nuestra observación de un “hombre” nos proporciona una forma ambigua y no inequívoca de observación. O no podemos abarcar al “hombre” por medio de la observación. Sin embargo, queremos aprovechar para la teoría precisamente esta cualidad de la observación, proponiendo interpretar al “hombre” como la verdadera *black box* socialmente ambigua. Y ya que esto es así, ya que el “hombre” no se puede abarcar socialmente, se generan los distintos medios de comunicación en el ámbito de la estructura social, mismos que después determinan la comunicación social global. O no existe ninguna comunicación en sí, sino solamente modos determinados de comunicación que se encuentran en una relación ortogonal entre sí. En el desarrollo del trabajo regresaremos a esta circunstancia.

¹⁸ Arnold Gehlen, en Gehlen, 1978c:16.

sino por medio de nuestro intento de observar al “hombre” desde la perspectiva de la teoría de las distinciones. No obstante, si esto es así y si hemos definido provisionalmente la “sociedad” como una magnitud compuesta por “hombres”, entonces ¿podemos obtener un acceso hacia dicha “sociedad” o hacia la “sociedad global” por medio de la forma semántica no-especificable llamada “hombre”?¹⁹

Queremos designar el problema de la relación entre el hombre y la sociedad como el problema de la relación indeterminable entre el hombre y la sociedad. Con ello —y visto desde la perspectiva de la teoría de las distinciones—, ambos lados de la distinción, o sea, “hombre” y “sociedad”, deben ser considerados como equívocos: si nos es imposible observar o describir a los “hombres” de manera inequívoca y dichos hombres constituyen la sociedad, tampoco la sociedad (a nivel de dichos hombres) puede ser observada o descrita de manera inequívoca. La consecuencia es que sobre la base de la forma “hombre”, la forma “sociedad” debe aparecer como una forma ambigua. O si se pretende que la sociedad esté compuesta por hombres que, no obstante, son ambiguos, entonces la sociedad también debe ser concebida como un fenómeno social ambiguo.

Para poder especificar con más detalle la relación no-específica entre el hombre y la sociedad, desglosaremos este problema expresándolo en forma de las siguientes dos preguntas:

1. ¿Qué es lo que alcanzamos a ver —desde la perspectiva de la sociedad— cuando observamos al “hombre”?
2. ¿Qué es lo que alcanzamos a ver —desde la perspectiva del hombre — cuando observamos a la “sociedad”?²⁰

¹⁹ En un primer intento, observamos la forma “hombre”, por lo tanto, con la ayuda de la distinción determinado/indeterminado.

²⁰ Recalcamos que aquí no tratamos la relación entre el “yo y el mundo” (Schulz, 1979) o aquella entre “individuo y sociedad” (Elias, 1988), aunque ciertas similitudes sean indudables y, por ello, ciertos traslapes inevitables.

c) *El hombre desde la perspectiva de la sociedad*

¿Qué es —desde la perspectiva de la sociedad— el hombre? Desde esta perspectiva se puede decir, por lo pronto, que el hombre aparece como un elemento de la sociedad.²¹ No obstante, si el hombre es concebido como un elemento de la sociedad, esto podría ser interpretado en el sentido de que la sociedad debe existir con anterioridad, para que el hombre pueda encontrar su lugar dentro de la respectiva sociedad. En este sentido corregiremos la suposición explícitamente falsa ya antes desarrollada de que los hombres son elementos de la sociedad, por la siguiente suposición: desde la perspectiva de la teoría de la sociedad aquí desarrollada, los hombres son la condición de la posibilidad de la sociedad. Para poder plausibilizar dicha suposición nos referiremos nuevamente a la forma “hombre” en el sentido de “ser humano”.

¿Qué es la forma hombre? ¿Cómo se ve? Si en lugar de la semántica del “hombre” observamos históricamente la semántica de la “humanidad” (“hombre humano”, el conjunto de los humanos = la humanidad), entonces, podemos establecer que el término humanidad²² es originalmente un concepto teológicamente determinado localizado en la especulación cristiana, mismo que puede ser observado a partir del siglo XIV.²³ Con ello se trata del hecho de que la teología cristiana conoce la “naturaleza de la esencia” del hombre solamente por medio de la persona de Jesucristo y la considera como perfeccionada por éste. En tal sentido, hombre significa la “criatura imperfecta de Dios”. En forma paralela a este significado, se desarrolla otro significado que interpreta a la humanidad como amor hacia el prójimo.²⁴

A partir de la mitad del siglo XVIII, la versión teológicamente

²¹ Y no a la inversa, la sociedad como un aspecto del hombre, lo que podría plausibilizarse generalmente mediante la suposición de que la “sociedad” se “materializa” en el hombre. Sobre todo, en el contexto de las reflexiones de Norbert Elias, esta suposición podría transmitirse plausiblemente.

²² *Mennigskeit* en el alto alemán antiguo, *menscheit* en el alto alemán medio.

²³ Bödecker, 1982:1063.

²⁴ Bödecker, 1982:1064.

dominante del concepto “hombre” retrocede paulatinamente y es sustituida por medio de un tercer significado más “moderno” que concibe al ser-hombre como la subjetividad-que-se-determina-a-sí-misma. En forma paralela al desarrollo de este último significado, emerge una cuarta interpretación del concepto “humanidad” en el sentido de un significado cuantitativo-colectivo. Por ello, se hace obsoleto el concepto colectivo (Koselleck) de la Cristianidad, el cual había servido, hasta entonces, para ordenar física, espacial y teológicamente al hombre como ser humano.²⁵

Debe ponerse de relieve que más tarde la semántica “humanidad” es sustituida por la semántica latina “humanitas”, una designación que se alemanifica en el siglo XVI. Sobre todo, en las discusiones pedagógicas alrededor de 1800 y, posteriormente, el concepto “humanismo” evoluciona hacia un concepto histórico fundamental, a base del cual se efectúan luchas políticas y teóricas de las corrientes llegando finalmente a una interpretación histórico-filosófica de mucha transcendencia.²⁶

Planteamos nuevamente la pregunta: ¿qué es la forma hombre? Desde la perspectiva de la teoría de las distinciones, comprendemos bajo forma la determinación de “algo” a base de la operación de dos distinciones.²⁷ Por lo tanto, para poder determinar más exactamente la forma hombre en un primer paso, ésta debe ser distinguida de aquello que no es “hombre” (en el sentido de “ser humano”). Por ello, la primera distinción es la de hombre/no-hombre. ¿Pero qué es un no-hombre? Aquí necesitamos de una segunda distinción: la de animalidad/deidad.²⁸ Con respecto a la especie, el hombre no es un “animal”, ni tampoco es una “deidad”, aunque integra tanto aspectos naturales como aspectos espirituales.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ver detalladamente acerca de ello en Jokisch, 1996:47 y ss.

²⁸ En A. Gehlen se puede leer: “Si el hombre se concibe a sí mismo como una criatura de Dios o como un mono arribista, habrá una gran diferencia en su comportamiento frente a los hechos reales. Salta a la vista que ambas posiciones tienen una condición previa en común: que el hombre no puede ser comprendido partiendo de él mismo...”, Gehlen 1978c:9/10.

Por lo tanto, la negación del hombre debe ser determinada hacia “abajo” mediante su delimitación frente al animal, sin negar por ello que el hombre también —pero no exclusivamente— es un “animal”.

Por otro lado, el hombre se delimita hacia “arriba” frente a aquellas formas que se podrían designar como “seres espirituales”, como deidades, sin negar por ello que el hombre también posee un aspecto espiritual.

d) *El concepto de hombre en el contexto de la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann*

Ya arriba habíamos hablado de la suposición explícitamente “falsa” de que el hombre pudiera ser considerado como elemento de la sociedad. Esta suposición —subrayamos, como suposición provisional y “falsa”— fue hecha para ayudarnos a comprender y clasificar mejor la relación abstracta y complicada entre el “hombre” y la “sociedad”. Ahora debe señalarse que los hombres son las formas sociales que representan la condición de la posibilidad de la sociedad en el sentido kantiano de la palabra. De esta manera, los hombres como seres humanos posibilitan la sociedad. No obstante, si los hombres posibilitan la sociedad, entonces no pueden ser elementos de la sociedad, ya que en este caso posibilitarían algo a que ya pertenecen.

Entonces, ¿son los hombres algo que no puede ser ubicado en el contexto de la sociedad? ¿Acaso tendría razón Niklas Luhmann con su aserción de que los hombres —como sistemas síquicos— no pertenecen a la sociedad, sino a su entorno? Debido a que, por una parte, consideramos a la teoría de los sistemas sociales de Luhmann como la teoría más elaborada en el contexto de la teoría sociológica, pero, por otra parte, sabemos que Luhmann le niega a la semántica del hombre el *status* de un concepto teórico²⁹ —y, con ello, no toma en cuenta una

²⁹ Así observa Peter Fuchs en el contexto de la teoría de los sistemas sociales de Luhmann: “Lo correcto es que el hombre no aparece como un concepto de la teoría.” Fuchs, en Fuchs/Göbel [edit.], 1994:15).

dimensión que nosotros consideramos como especialmente relevante en el contexto de la teoría social—, observemos atentamente qué argumentos hace valer Luhmann para legitimar la “ausencia” del hombre de la sociedad en el contexto de su teoría de los sistemas sociales.

Consabidamente, la resistencia más tenaz contra una posición que postula al hombre como un elemento de la sociedad, proviene de la teoría de los sistemas sociales, tal como es representada, sobre todo, por Niklas Luhmann. ¿Cuáles son, con ello, los argumentos esenciales que Luhmann presenta contra la introducción de la categoría del hombre en el contexto de la sociedad? Si se pretende aquí obtener claridad acerca de la argumentación de Luhmann, entonces debe plantearse primero la pregunta: ¿qué comprende Luhmann bajo la categoría del hombre? En el caso de Luhmann, sobre todo, son dos los aspectos relevantes que determinan su interpretación de la categoría del hombre:

- a) El aspecto humanista que se expresa en formulaciones tales como “humanidad”;
- b) El aspecto subjetivo, con el cual el hombre es interpretado como un “sujeto” en el sentido de la Filosofía Clásica Alemana.

En lo que concierne el aspecto humanista, Luhmann se expresa de la siguiente forma:

Después de todo esto, uno se pregunta por qué el posicionamiento del hombre dentro del entorno del sistema de la sociedad (...) no está visto con buenos ojos y es rechazado tan severamente. Esto puede tener su base parcialmente en ideologías humanitaristas heredadas...

y más abajo escribe:

...con las orientaciones hacia “imágenes humanistas” se han tenido experiencias tan negativas que, más bien, habría que advertir en contra de ellas. Demasiado frecuente, las concepciones acerca del “hombre humano” han servido para endurecer las asimetrías de los roles por medio de referencias externas que han sido puestas a la disposición social de la sociedad. Aquí se

puede pensar en las ideologías racistas, en la diferenciación entre los elegidos y los condenados, en el doctrinario socialístamente prescrito o en aquello que la ideología del *melting-pot* y del *american way of life* sugieren al norteamericano. Nada de esto alienta a una repetición, ni siquiera a intentos modificados y nuevos, y todas las experiencias vividas apoyan las teorías que nos preservan de los humanismos de diferentes colores.³⁰

Luhmann concluye: “Precisamente porque se presenta en forma tan natural y asegurada por la tradición, el prejuicio humanista parece pertenecer a los *obstacles épistémologiques* que impiden el acceso hacia una descripción más compleja de la sociedad moderna...”³¹

En lo que concierne al aspecto subjetivo del hombre, las dudas correspondientes de Luhmann en conexión con el mencionado concepto del hombre son las siguientes: “El primer y, hasta hoy en día, más importante programa de salvación (considerar al hombre como elemento de la sociedad en el marco de la sociología —nota del autor—) le ha otorgado al hombre el nombre de ‘sujeto’.”³²

No obstante, los sujetos no son capaces de procesar la sociedad. ¿Por qué? Porque los sujetos activan una realidad enteramente distinta, una realidad no social, una autopoiesis de confección propia que emplea los actos de la conciencia como base de sus operaciones. A continuación Luhmann nos dice con referencia a Immanuel Kant:

El hombre pierde su objetividad... Él mismo se convierte en un sujeto que conforma la base de sí mismo y de todo lo demás. Por así decirlo, es alejado de la realidad de las cosas por medio de la metafísica —lo que también significa un sentido nuevo para (cualquier futura) metafísica. Este intento de Kant adquiere su plausibilidad a través de una teoría de la conciencia, misma que demuestra y aprovecha argumentativamente el hecho de que la conciencia puede referirse a sí misma e imaginar su propia unidad como la condición de todas sus operaciones (ideas, acciones, juicios).³³

³⁰ Luhmann, en Fuchs/Göbel [edit.], 1994:55/56.

³¹ Luhmann, en Fuchs/Göbel [edit.], 1994:56.

³² Luhmann, en Fuchs/Göbel [edit.], 1994:42.

³³ *Ibid.*

Con ello, la categoría del hombre es relacionada exclusivamente al sistema psíquico, mismo que Luhmann separa de la sociedad precisamente debido a su fundamento operacional completamente distinto —pensamientos generan pensamientos. En este sentido los pensamientos pertenecen al entorno de la sociedad: no se puede reconocer que “el lugar dentro del entorno del sistema de la sociedad sea un lugar tan malo. Yo por lo menos, no quería cambiar.”³⁴ Y en otra parte comenta:

El “individuo” de la sociedad debe ser un sistema social —y no una célula viva o un cerebro o una conciencia, ya que éstos serían sistemas que no se reproducen mediante operaciones sociales. Aquí, la selección más ambiciosa sería el más amplio sistema sociedad. Sin embargo, sin importar cuál sistema social se escoja como referencia del sistema: el hombre (¡individual!) siempre forma parte del entorno del sistema social.³⁵

Por lo tanto, podemos anotar que Luhmann interpreta la semántica del hombre, por un lado, en dirección hacia la “antropología humanista”; por otro, en dirección hacia el “sujeto”. Por una parte, el hombre como *humanum* es considerado como una forma semántica demasiado estrecha y, debido a una tradición semántica ideológicamente cargada, como una forma que no es capaz de constituir la sociedad.

Por otra parte, el hombre como “sujeto” es interpretado como la expresión de una forma completamente diferente de la autopoiesis (como una “realidad cognitiva” enteramente distinta), misma que se distingue precisamente por el hecho de que no es social, sino psíquica.

Ni el “hombre”, ni el “sujeto” ni la “humanidad” representan formas sociales. De acuerdo a Luhmann, sólo un determinado tipo de operación es el que recibe la etiqueta de “social”, es decir, la “comunicación”, cuya unidad puede establecerse (de acuerdo a Luhmann) mediante la distinción entre la información, la notificación y la comprensión.

Ahora bien, ¿qué resta de esta versión de la semántica del hombre en

³⁴ Luhmann, en Fuchs/Göbel [edit.], 1994:55.

³⁵ Luhmann, en Fuchs/Göbel [edit.], 1994:54.

el contexto de la sociedad vista desde la óptica de Luhmann? En nuestra opinión Luhmann trata —con ayuda de la semántica de la persona— de llenar el vacío semántico que resulta después de haber “expulsado” el concepto del hombre fuera de la sociedad.

Preguntamos: ¿cuál es la forma de la “persona”? De ninguna manera, las personas son sistemas.³⁶ ¿Y qué distinción utiliza Luhmann para determinar más exactamente la semántica de la persona? Su propuesta es que se debería observar al individuo humano (*¡sic!*) con la ayuda de la distinción entre la persona y la no-persona:

Como persona debe... [entenderse (R.J.)] un tipo especial de diferenciación, misma que guía la observación como forma con dos lados. Una persona... es otra forma con la cual se observan objetos tales como los individuos humanos. Lo decisivo es encontrar qué es el otro lado de esta forma, es decir, en qué aspecto específico puede una persona ser una no-persona (Rodrigo Jokisch), sin perder, por ello, su calidad de hombre, de individuo.³⁷

¿Y cómo puede uno averiguar qué es una “no-persona”? Respuesta de Luhmann: “Este objetivo puede alcanzarse cuando la forma ‘persona’ es definida como limitación individualmente atribuida de las posibilidades del comportamiento...”³⁸ Por lo tanto, la persona en cuestión puede ser identificada a través de la adjudicación de las posibilidades y limitaciones del comportamiento. Entonces, la “no-persona” es algo que no designa a la persona misma, pero que, no obstante, le podría ser adjudicado como “...los enclaves ocultados por mucho tiempo en la conducción burguesa de la vida... o la tendencia hacia los ataques epilépticos, mismos que cuando se ostentan se asocian inevitablemente a la persona.”³⁹

De acuerdo a nuestra opinión, estas observaciones parcialmente vagas

³⁶ “Las personas son identificaciones que no hacen referencia a ningún modo propio de operación. Por lo tanto, no son ningún sistema. Luhmann, 1995,7:146/147.

³⁷ Luhmann, 1995,7:148.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Luhmann, 1995,7:149.

no ayudan de ninguna manera a esclarecer la distinción entre la persona y la no-persona propuesta por Luhmann en lugar del concepto del hombre como ser humano. Lo que queda claro es que para Luhmann la “persona” no es ni un sistema psíquico ni un sistema social.

Ahora bien, en el contexto de la arquitectura de la teoría de Luhmann preguntamos: ¿cómo maneja Luhmann teóricamente la forma “persona” dentro del marco de la sociedad después de haber expulsado de ella la forma “hombre”? De acuerdo a nuestra interpretación, Luhmann quiere solucionar el problema central de la mediación entre los sistemas sociales y los sistemas psíquicos. Para dicha solución selecciona Luhmann la semántica de la persona: la forma “persona” es la “bisagra” entre el sistema social y el sistema psíquico. Sabemos que para Luhmann —y también para nosotros, pero en un sentido diferente— la doble contingencia que se da en las situaciones sociales es aquel problema que posibilita la emergencia de los sistemas sociales de manera auto-catalítica. La doble contingencia tiene lugar a nivel de la abstracción de los sistemas psíquicos: “cada participante psíquico hace depender su comportamiento frente a otros participantes psíquicos, si éstos, por su parte, se comportan frente a él de una de manera satisfactoria”.

Por medio de ello, se da una “...necesidad imperiosa de la limitación del margen de acción de las posibilidades [del comportamiento (Rodrigo Jokisch)].”⁴⁰ Esta “situación de apuro o emergencia” inestable y circular constituida por la doble contingencia provoca el surgimiento de las llamadas “personas”:

Por esto, las personas condensan como efecto secundario de la necesidad de resolver el problema de la doble contingencia de las situaciones sociales, si se pretende llegar de alguna manera a la formación de los sistemas sociales. Por ello existe la disciplina en las expectativas, la limitación del repertorio de los comportamientos, la necesidad de permanecer como aquel que uno había pretendido ser al principio del intercambio psíquico.⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, pp. 149-150.

En la terminología de Luhmann, tanto los sistemas psíquicos como los sistemas sociales son sistemas cerrados de manera autorreferencial-operativa, mismos que realizan respectivamente un determinado tipo de la autopoiesis: los sistemas psíquicos utilizan los pensamientos como operaciones basales, los sistemas sociales emplean las comunicaciones como sus operaciones fundamentales. Por lo tanto, no existen traslapes o fusiones entre pensamientos y comunicaciones: "Las diferentes recursiones de los sistemas psíquicos y sociales obligan a la separación."⁴²

Preguntamos: ¿no existen entonces ningunas conexiones reales entre ambos tipos de autopoiesis? La respuesta que Luhmann nos ofrece al respecto es: sí existen conexiones reales entre ambos tipos de sistemas. El acoplamiento entre el sistema psíquico y el sistema social es designado como "acoplamiento estructural". Con ello Luhmann nos quiere dar a entender que a pesar de que ambos tipos de sistemas son autopoieticamente autónomos, existen mediaciones que hacen parecer plausible la suposición de una co-evolución de ambos tipos de sistemas.

¿Cómo operan los así llamados "acoplamientos estructurales"? ¿Qué sentido le da Luhmann al mencionado "acoplamiento estructural"? Luhmann, aceptando mencionado concepto de la teoría biológica del conocimiento del biólogo chileno Humberto Maturana,⁴³ determina la forma del "acoplamiento estructural" con la ayuda de la distinción entre lo que él denomina la interpenetración y la irritación. La interpenetración está presente cuando "...un sistema autopoietico puede presuponer los rendimientos complejos de la autopoiesis de otro sistema y tratándolos como una parte del propio sistema."⁴⁴

En el caso de la combinación de comunicación (sistemas sociales) y conciencia (sistemas psíquicos), la comunicación puede contar con las capacidades de atención y de registro de los sistemas participantes de la conciencia psíquica. Por otra parte, estos últimos sistemas pueden contar con la formulabilidad comunicativa de sus pensamientos. Bajo irritación,

⁴² *Ibid.*, pp. 153.

⁴³ Maturana, 1985:150 y ss. u. 251 y ss.).

⁴⁴ Luhmann, 1995,7:153.

Luhmann comprende la circunstancia de que un sistema autopoietico percibe en su "pantalla propia", por ejemplo, perturbaciones, ambigüedades, decepciones, desviaciones, inconsistencias, y las convierte en formas con las cuales puede seguir trabajando.

De acuerdo a Luhmann, Jean Piaget habló en este contexto de asimilación y acomodación.⁴⁵ En otras palabras, con ayuda de la interpenetración se inducen generalizaciones hacia otro tipo de sistemas de sentido (del sistema social al psíquico o viceversa), con la ayuda de la irritabilidad; estas generalizaciones son amortiguadas de modo tal que el sistema es asegurado contra un creciente perder-el-paso. Resultado: con la ayuda de los acoplamientos estructurales, y esto significa con la ayuda de la distinción entre la interpenetrabilidad y la irritabilidad, los sistemas psíquicos y sociales "...se mantienen en la zona de las posibilidades reales..."⁴⁶

Y es aquí donde Luhmann posiciona la forma "persona", donde ésta obtiene su posición clave: las "personas" sirven para el acoplamiento estructural entre los sistemas psíquicos y los sociales, en el sentido de que los sistemas psíquicos pueden experimentar "en carne propia" con cuáles limitaciones deben contar en el trato social (= sistemas sociales). O de acuerdo a Luhmann, la limitación del "individuo humano" mediante la sociedad adquiere el título de "persona".

**e) *La distinción entre el status
y el "rol" en la obra de Talcott Parsons***

La maniobra teórica arriba descrita que aplica Luhmann para conectar diferentes niveles de abstracción autopoietica (sistemas psíquicos y sociales, o sea, comunicación y conciencia), nos recuerda en cierta manera el procedimiento teórico-técnico de Talcott Parsons, mismo que recurre al llamado "envoltorio" *status-rol*, para explorar la operacionali-

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

dad del sistema de acción como instrumento de sondeo de la dimensión social del sentido. Naturalmente, en el caso de Parsons la unidad basal del sistema social es la “acción” (y no la “comunicación” como en el caso de Luhmann o la “acción comunicativa” como en el caso de Habermas): *“First a word should be said about the units of social systems. In the most elementary sense the unit is the act. This is of course true... of any system of action”*.⁴⁷

Sin embargo, la forma “acción” propuesta por Parsons es a este nivel demasiado abstracta y general como para poder determinar con base en ella cómo y en qué contexto actúa realmente el actor. Estando consciente del mencionado problema, Parsons propone introducir la pareja de conceptos, la distinción “status-rol”: *“Secondly, for most purposes of the more macroscopic analysis of social systems, however, it is convenient to make use of a higher order unit than the act, namely the status-role...”*⁴⁸

Por tanto, de acuerdo a Parsons, cualquier acción tiene dos aspectos —con relación al actor—:

*On the one hand there is the positional aspect, that of where the actor in question is “located” in the social system relative to other actors. This is what we will call his status... On the other hand there is the processual aspect, that of what the actor does in his relations with others seen in the context of its functional significance for the social system. It is this which we shall call his role.*⁴⁹

Y para realzar la posición central teórica de la distinción *status/role*, Parsons formula: *“It should be made quite clear that... the status-role bundle... are units of the social system... analogous to the particle of mechanics...”*⁵⁰ Sin embargo, ¿por qué requiere Parsons de una unidad distincional como la del “status/rol”? La respuesta: porque de acuerdo a

⁴⁷ Parsons, 1970a:24.

⁴⁸ Parsons, 1970a:25.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

Parsons, solamente de esta manera puede posibilitarse una mediación entre el sistema social y el sistema personal:

The actor in this sense is a composite bundle of statuses and roles... (and RJ) must be distinguished from the personality as itself a system of action. This distinction derives from the mutual irreducibility of personality and social systems...⁵¹

En otras palabras, Parsons utiliza una distinción “más concreta” (debido a que la concepción de la acción y sus respectivas distinciones son todavía demasiado abstractas para poder captar con ellas la cotidianidad del actor en caso) de expectativas llamada “*status-rol*” como la forma de conexión entre los sistemas personales (aquí Luhmann habla de sistemas psíquicos) y los sociales. Luhmann aplica en este lugar de la teoría la forma persona. Esto enseña también que las teorías de Luhmann y de Parsons poseen a un nivel de construcción teórica una similitud más estrecha de lo que por lo general se piensa.

II. El concepto del *hombre* visto desde el punto de vista de la teoría de las distinciones

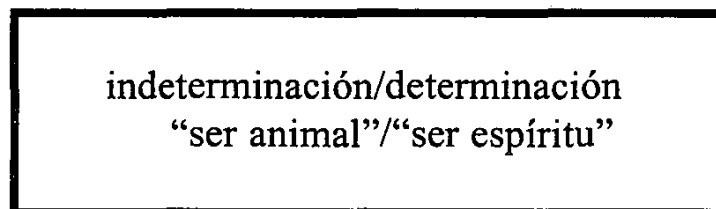
A pesar de que las propuestas de solución de Parsons y Luhmann con respecto a una mediación más concreta entre los sistemas psíquicos y los sistemas sociales muestran similitudes innegables; de acuerdo a nuestra opinión, ninguno de ellos aclara el problema de la posición del hombre dentro del contexto de la sociedad. No obstante, tanto Luhmann como Parsons se ven obligados a proporcionar una “dirección empírica”, para impedir que la unidad objetiva de su materia de investigación —la “acción” en el caso de Parsons, la “comunicación” en el caso de Luhmann— se evapore. Parsons trata de solucionar el problema

⁵¹ Parsons, 1970a:26.

mediante la pareja “*status-rol*”; Luhmann trata de resolver el mismo problema mediante el concepto de la “persona”.

Ya arriba habíamos comentado que, con una mirada más exacta, el concepto del “hombre” se caracteriza por la circunstancia de que no es “especificable” y, por ello, habíamos concluido: desde la perspectiva de la teoría de las distinciones, el hombre representa una forma que sólo se puede determinar por medio de su indeterminación. El otro aspecto de la forma de dicho concepto se expresa mediante el hecho de que es posible distinguirlo del “mundo de los animales”, por una parte, y de la espiritualidad pura (“dios”, “ángel”, “espíritu”, “deidad”), por otra. Visto desde esta perspectiva, podemos formular ahora que el aspecto de indeterminación del hombre llega a sus límites donde se hace evidente: el hombre “es animal”, pero no solamente “animal”, el hombre “posee espiritualidad” (por ejemplo, en el sentido de lo que llamamos “pensamientos”), pero no sólo se compone de “espiritualidad” (o de pensamientos):

Figura 1
La forma del hombre



a) *El hombre como black box de la sociedad*

La propuesta anterior sobre el concepto de hombre es demasiado abstracta como para poder trabajar con ella sociológicamente. Aquí tenemos a final de cuentas el mismo problema que tienen Luhmann y Parsons con sus respectivas propuestas. Hemos propuesto en otro lugar⁵²

⁵² Jokisch, 1996: 253 y ss.

aprovechar desde la perspectiva de la teoría de las distinciones el aspecto de indeterminación del hombre, de tal manera de que se puedan observar a los hombres como verdaderas *black boxes* de la sociedad. Lo que podemos alcanzar con esta propuesta (relacionar el aspecto de “indeterminación” con el modelo de la *black box*) es una integración de numerosas y entre sí no congruentes teorías sociológicas que, con respecto a su disposición general teórica, son totalmente heterogéneas.

En otras palabras: relacionando la semántica del hombre con la semántica de la *black box* —justificando dicha relación mediante el aspecto de indeterminabilidad del “hombre”—⁵³ de repente se nos abre la posibilidad de contemplar el teorema del “hombre como *black-box*” (*black box* = “hombre”) primero en el contexto de aquellos problemas que en el pasado también condujeron al planteamiento del concepto de la *black box*. Se sabe —de acuerdo a un informe de Norbert Wiener—⁵⁴ que fue el físico escocés James Clerk Maxwell quien introdujo el concepto del *black box* para posibilitar la descripción del funcionamiento de “algo” (en el caso de Maxwell se trataba de ecuaciones), aunque el observador no podía ver lo que sucedía realmente en la *black box*.

Es decir, con el concepto de la *black box*, el observador sociólogo puede proporcionar una explicación de aquello que debe suceder dentro de la *black box*, para que el comportamiento de la *black box* pueda ser explicado plausiblemente de acuerdo a la evaluación del observador (y de aquellos observadores que lo están observando a él), aunque el observador nunca pueda decir con toda seguridad qué sucede realmente dentro de la mentada *black box*. Ranulph Glanville expresa esta circunstancia de la siguiente manera: “Una *black box* nos proporciona... un concepto que nos permite tratar con algo que en realidad es un mundo desconocido...”⁵⁵ El qué tan rico en consecuencias fuera este

⁵³ Lo particular de la semántica *black-box* es precisamente el hecho de que representa la característica de la indeterminabilidad.

⁵⁴ Wiener, 1948.

⁵⁵ Glanville, 1988:120.

teorema puede reconocerse por el hecho de que, por ejemplo, el trabajo innovador de W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, del año 1956 no hubiera sido posible sin el concepto de la *black box* o “caja negra”.⁵⁶

Llegando a esta parte de la argumentación, podemos afirmar ahora: el teorema de la “*black-box* del hombre” (repetimos: estamos relacionando el concepto de la *black box* con el concepto indeterminado del “hombre”) ofrece la posibilidad de una unión de numerosas teorías sociológicas muy heterogéneas a un nivel de teoría general, a un nivel de teoría social general.

Así tenemos, por ejemplo, la distinción entre *alter* y *ego* utilizada tanto por Parsons como también por Luhmann de manera central en el contexto del teorema de la doble contingencia.⁵⁷

Aquí la *black box* son *alter* y *ego*. Pero también las corrientes de la teoría del juego, de la teoría del intercambio social, de la teoría del comportamiento y del provecho, como aquéllas de Anatol Rapaport,⁵⁸ James Coleman,⁵⁹ George C. Homans,⁶⁰ Karl-Dieter Opp⁶¹ y Viktor Vanberg,⁶² la suposición de la reciprocidad de Alwin W. Gouldner,⁶³ los planteamientos del Rational Choice como lo son los de Jon Elster⁶⁴ o

⁵⁶ Ashby, 1974:134 y ss.

⁵⁷ Como se sabe, la formulación clásica acerca del teorema de la doble contingencia se puede encontrar en Parsons: “There is a double contingency inherent in interaction. On the one hand, ego’s gratifications are contingent on his selection among available alternatives. But in turn, alter’s reaction will be contingent on ego’s selection and will result from a complementary selection on alter’s part. Because of this double contingency, communication, which is the preoccupation of cultural patterns, could not exist without both generalization from the particularity of the specific situations (which are never identical for ego and alter) and stability of meaning which can only be assured by ‘conventions’ observed by both parties.” Parsons/Shils, 1951:16 y ss.

⁵⁸ Rapaport/Chammah, 1965.

⁵⁹ Coleman, 1991; Coleman, 1992.

⁶⁰ Homans, 1967.

⁶¹ Opp, 1972.

⁶² Vanberg, 1975; Vanberg, 1984..

⁶³ Gouldner, 1984.

⁶⁴ Elster, 1986 (editor).

Hartmut Esser,⁶⁵ e incluso los planteamientos en el contexto del interaccionismo simbólico como los de George Herbert Mead⁶⁶ o los planteamientos fenomenológicos como aquéllos de Alfred Schütz,⁶⁷ Thomas Luckmann y Peter L. Berger,⁶⁸ pueden interpretarse dentro del marco del teorema del “hombre como *black box*”.

Sin embargo, queremos decir precautoriamente: de ninguna manera afirmamos aquí que, ahora, el sociólogo sería capaz de reducir a una tan sola teoría sociológica todas las teorías previas citadas con la ayuda del teorema del “hombre como *black box*”. No obstante, es posible demostrar que corrientes sociológicas de aspectos tan diferentes como la teoría de sistemas, la teoría del juego, el funcionalismo, la teoría del comportamiento y del provecho, los planteamientos del Rational Choice, la fenomenología o el interaccionismo simbólico se “cruzan” en un lugar determinado: allí donde el concepto del hombre es interpretado como una *black box* social.

Conciencia e intimidad

Ahora bien: ¿Cómo se puede definir más exactamente el teorema del hombre como *black box*? Por lo pronto, podemos decir de la siguiente manera: cuando se encuentran —las causas pueden ser ciertos motivos o razones u ocasiones— por lo menos dos “hombres” en forma de doble contingencia,⁶⁹ entonces no son infinitas las posibilidades de aportes comunicativos, de acción y de decisión. Por otra parte, sabemos que, por ejemplo, a nivel del lenguaje, la variedad de los temas y de las aportaciones ciertamente son sofocantemente numerosas e inagotables.

⁶⁵ Esser, 1991a.

⁶⁶ Mead, 1973.

⁶⁷ Schütz, en Schütz/Parsons [1977]:70 y ss.

⁶⁸ Berger/Luhmann, 1980.

⁶⁹ Y esto puede ser el mismo hombre consigo mismo, sólo que en un momento posterior, de modo tal que dos expectativas diferentes del mismo hombre pueden relacionarse entre sí.

No obstante, ¿el encuentro entre dos hombres tiene lugar necesariamente a nivel del lenguaje? Lo negamos decididamente, aunque queremos conceder que la comunicación lingüística puede ejercer una enorme influencia (y de hecho la ejerce) sobre la comunicación no-lingüística. Somos de la opinión de que la mayor parte de la llamada comunicación que circula socialmente posee un carácter no-lingüístico.

De todas maneras, el encuentro entre dos hombres —observado autorreferencialmente, y esto significa como un área semi-cerrada—, por lo pronto, puede conducir hacia la circunstancia de que cada “hombre” haga conexión, por un lado, con su propio *yo* mismo y, por el otro, con su *yo* ajeno dentro de sí mismo: la conexión del “yo mismo” a sí mismo se le llama conciencia; la conexión de la propia parte ajena a sí misma la denominamos intimidad.⁷⁰ En el fondo, aquí se trata, por una parte, de la observación de la auto-observación propia (conciencia) y, por otra, de la observación de la propia observación ajena (intimidad).

Debe destacarse que la distinción entre la auto-observación y la observación ajena o, formulado de manera más general, entre la autorreferencia y la referencia ajena, representa una distinción central, ya que solamente sobre la base de ésta puede explicarse plausiblemente desde la perspectiva de la teoría de las distinciones algo así como la identidad social. Un *yo* mismo ciertamente sólo es posible cuando puede ser observado con una delimitación frente a algo ajeno y viceversa. Si existiera solamente el *yo* mismo o sólo lo ajeno, entonces no existiría ni la una ni la otra forma.

Corporalidad y socialidad

Cuando el “hombre” observa con la ayuda de la auto-observación, la auto-observación de otro “hombre”, entonces no alcanza a vislumbrar la conciencia ajena del otro “hombre”, sino aquello que aquí deno-

⁷⁰ Hemos expuesto y tratado estas relaciones de manera explícita, en Jokisch, 1996: 225-258.

minamos la corporalidad, o sea: cómo observo (¡observándome a mí mismo!) tu auto-observación.

Por lo tanto, sujetamos nuestra auto-observación de la auto-observación ajena a la forma medial “cuerpo”. Otra forma medial e importante para la teoría social se genera cuando los “hombres” intentan observar mutuamente la percepción ajena del “otro” —con la ayuda de la propia percepción ajena. Esta forma del encuentro comunicativo la denominamos socialidad.

En resumidas cuentas podemos señalar que la observación de la

- Propia auto-observación constituye la “conciencia”;
- Propia observación ajena constituye la “intimidad”;
- Auto-observación ajena —observada por medio de la propia auto-observación— constituye la “corporalidad”;
- Observación ajena ajena —observada por medio de la propia observación ajena— constituye la “socialidad”.

En este contexto, existe una forma especial de la modalidad de la observación, es decir, la observación de la propia observación ajena —observada por medio de la propia auto-observación—, misma que hemos caracterizado como “conciencia de sí mismo”.⁷¹

Por ello, cabe mencionar que el encuentro de, por lo menos, dos *black boxes* llamadas “hombres”⁷² que es acompañado por la producción de indeterminación comunicativa, de la acción y de decisión, puede ser reducido por medio del hecho de que los “hombres” se presuponen mutua y respectivamente la existencia de la “conciencia”, de la “intimidad”, de la “corporalidad”, de la “socialidad” y de la “conciencia de sí mismo”.

⁷¹ Jokisch, 1996: 255.

⁷² Repetimos: con ello se puede tratar del mismo “hombre”, pero en otro momento.

La percepción

Ahora bien, cuando un “hombre” dirige su observación hacia el mundo sin tematizar explícitamente a otros “hombres”, entonces en este caso hablamos del nivel de abstracción de la percepción al cual pertenecen dimensiones tales como “ver”, “oír”, “saborear”, “palpar” y “oler”. Naturalmente, el hombre *A* puede percibir al hombre *B* y, por ejemplo, “ver” lo y/o “oír” lo. No obstante, estas operaciones representan rendimientos de la atención que no se dirigen solamente hacia los “hombres”, sino hacia cualquier forma de un “objeto” dentro del mundo. La conciencia, la intimidad (o afectividad), la corporalidad, la socialidad y la conciencia de sí mismo, en cambio, representan rendimientos de la atención que se refieren exclusivamente a la forma “hombre” y, con ello, al así llamado “prójimo” (que puede ser uno mismo con sí mismo, pero —temporalmente hablando— en un momento posterior).⁷³

Hemos intentado demostrar que a nivel del encuentro llamado “doble contingia” de dos “hombres” —comprendiéndolos como “unidades indeterminadas”, o sea, como *black boxes* —emergen diferentes medios sociales. La conciencia general, la conciencia de sí mismo, la intimidad, la corporalidad y la socialidad, son algo así como mundos “humanamente” determinados, sobre cuya base los “hombres” comunican, actúan y deciden. Y dependiendo del medio seleccionado, los hombres construyen sus diferentes realidades sociales y con ello se determinan mutuamente. Añadimos la constitución de un aspecto de la “realidad social”, la cual es constituida a base del medio de la percepción. Aquí, la dimensión humana no se encuentra en el centro del campo de la atención.

De todos modos, queremos poner de relieve que, dentro del medio de la socialidad —que para la mayoría de los sociólogos es el centro de su actividad científica—, los “hombres” procesan comunicaciones, acciones

⁷³ Decir que uno mantiene una relación íntima con el árbol X, o es una metáfora mal escogida, o una comprensión evidentemente falsa de los hechos del mundo. A pesar de ello, naturalmente permanece abierta la posibilidad de una atribución (errónea) semejante.

y decisiones no solamente, pero también sin el lenguaje. Para producir la socialidad, es suficiente observar —sobre la base de la auto-observación ajena— la observación ajena del “otro”.

Formulado de otra manera: dentro de la auto-actitud “del otro para los otros”, se observa cómo se refieren “los otros a los otros”. Esta posición genuinamente social no necesita de ningún lenguaje hablado y/o escrito, aunque la circunstancia aquí descrita solamente pueda ser transmitida por medio del lenguaje hablado o escrito, en este caso por medio de este artículo escrito. O sea, quien hace depender la socialidad de la lengua verbal (ésta es la tendencia en la obra de Habermas) o de la lengua escrita (tal como es la tendencia en la obra de Luhmann), comienza con su análisis, primero, demasiado tarde y, segundo, no con la debida profundidad necesaria.

*Los medios de la sociedad y la distinción
“adentro/afuera”*

Hemos hasta ahora “deducido” los medios sociales más relevantes a base del teorema de la doble contingencia en relación con el concepto del “hombre como *black box*”. Pero también se pueden “deducir” dichos medios a base de la distinción “interior/exterior” (o “dentro/fuera”), una distinción que resalta por su semántica netamente espacial. Por medio de dicha distinción podemos hacer plausible el porqué se pueden generar las diferentes dimensiones mediales cuando dos “hombres como *black boxes*” entran en contacto.

Queremos explicar esta posición brevemente. Cuando el “hombre *A*” encuentra al “hombre *B*”, en un primer intento, el “hombre *A*” puede adjudicarle, atribuirle al “hombre *B*” (y naturalmente también viceversa) una distinción de dentro/fuera: el “hombre *A*” no puede percibir aquello que se encuentra adentro del “hombre *B*”, sino solamente “explorarlo perceptivamente”.⁷⁴ El “hombre *A*” solamente puede percibir aquello que

⁷⁴ Queremos señalar que aquí no se trata de construcciones arbitrarias sociales de la

el “hombre *B*” presenta afuera (y viceversa).⁷⁵ Ahora bien, aquello que el “hombre *A*” observa exteriormente del “hombre *B*” en el sentido de una unidad social determinada, lo queremos designar como la persona del “hombre *B* (y viceversa), y aquello que el “hombre *A*” explora perceptivamente dentro del “hombre *B*” —también en el sentido de una unidad social determinada—, lo queremos designar como la individualidad del “hombre *B*” (y viceversa).⁷⁶

En términos generales, la observación del “hombre” mediante la percepción, dentro de la sociedad moderna, es efectuada con el apoyo de la distinción entre la persona y el individuo, con lo que es especialmente interesante conocer cuál es dirección por la cual los “hombres” que entran en contacto, se deciden: por el lado del individuo (= lo único del hombre) o por el lado de la persona (= lo general y público del hombre).

Si los “hombres” que entran en contacto social se deciden por el lado de “persona”, los hombres *A* y *B* nuevamente tienen la posibilidad de

percepción que los hombres se atribuyen o exploran libremente. Ciertamente, no habrá ninguna duda acerca de que el aparato de la percepción del “hombre” procede de manera constructiva, sin embargo esto no significa que las construcciones resultantes sean enteramente subjetivas. El neurobiólogo y especialista en el cerebro Gerhard Roth de Bremen formula consecuentemente en este contexto: “La percepción ciertamente está relacionada con los acontecimientos del entorno que estimulan los distintos órganos sensoriales, pero no es representativa, sino *constructiva* (en letra cursiva por el autor). Esto es válido para los contenidos más simples de la percepción como el lugar y el movimiento de un punto, la orientación de un canto, los contornos y el color de un área, como también para el reconocimiento de una persona o de una melodía. No obstante, estas construcciones no son arbitrarias (Rodrigo Jokisch), sino que tienen lugar de acuerdo a criterios que, por una parte, son heredados y, por otra, son adquiridos en la niñez temprana o estriban en experiencias posteriores. Sobre todo, no dependen de nuestra voluntad subjetiva. En términos generales, esto los convierte en construcciones confiables para el trato con el entorno.” Roth, 1995:112.

⁷⁵ Naturalmente, una “percepción del exterior” de este tipo representa una operación altamente compleja que, sin embargo, aquí no es tematizada por razones de simpleza. Piénsese solamente en el hecho de que para la Grecia antigua de Homero, aquello que hoy en día llamamos “cuerpo” no fue concebido como una unidad. Cuánto más si se trata de un “cuerpo” percibido como “persona”, “conciencia”, “intimidad” o como “individuo”.

⁷⁶ Con ello no pretendemos de ninguna manera que esto siempre haya sido así. Cuando se analiza la historia de la individualización en Europa, entonces puede observarse que el impulso más importante de la individualización posiblemente tuvo lugar en los siglos XI y XII. Ver sobre todo Morris, 1972, y Jokisch, 1981a.

elegir entre un interior llamado cuerpo y un exterior llamado socialidad. Cuando escogen como punto de referencia de su encuentro el cuerpo, nuevamente tienen la posibilidad de efectuar la distinción dentro/fuera: lo interior del “cuerpo” lo denominamos “corporalidad” (en alemán se usa el término *Leib* que en español no tiene correspondencia), lo exterior del “cuerpo” lo llamamos percepción.

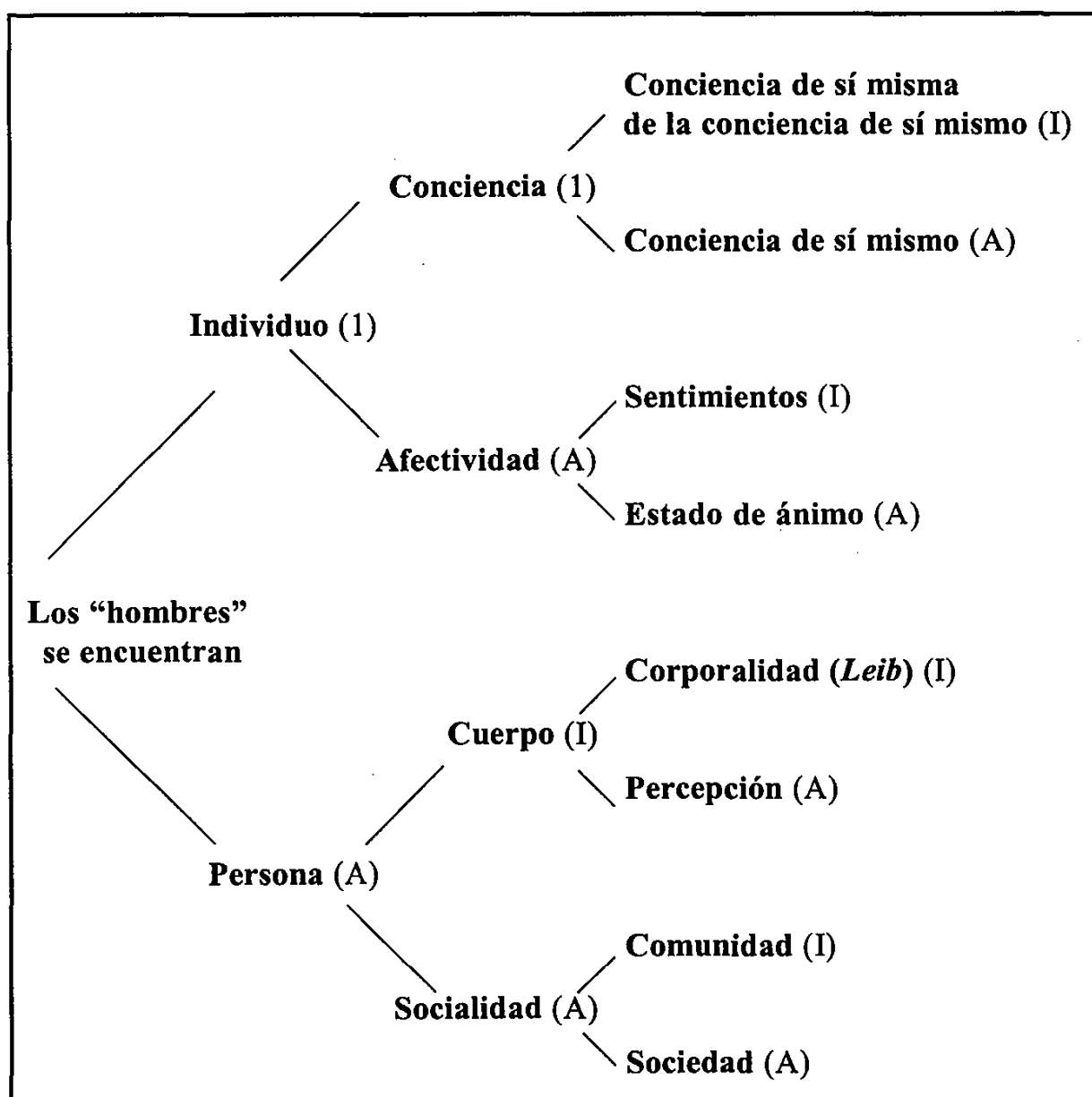
Ahora bien, cuando los hombres *A* y *B* escogen como destinatario el medio de la socialidad, tienen la posibilidad de distinguir —basándose sobre la ya mencionada distinción “fuera/dentro”— entre la comunidad y la sociedad. Así, la dimensión que es tematizada por parte de la sociología como la dimensión social, aparece como una de muchas dimensiones de la sociedad, es decir, como aquella dimensión que se genera cuando la observación es dirigida hacia el aspecto ajeno de la observación ajena (o sea, hacia la observación ajena que opera el “otro”, desarrollándose dicha operación sobre la base de la “propia” observación ajena).

Cuando el “hombre *A*” se refiere al “hombre *B*” y decide observar por medio de la perspectiva interior (“del adentro”), o sea, por aquello que más arriba hemos designado como la dimensión individual del sentido, entonces, el “hombre *A*” tiene la posibilidad de aplicar otra vez la distinción “dentro/fuera”. Lo interior del lado interior es designado como conciencia, mientras que el lado exterior de lo interior, afectividad. Cuando el “hombre *A*” avanza un paso más en su observación del “hombre *B*” y descompone la “conciencia” por medio de una nueva distinción adentro/afuera, entonces puede designar el lado exterior de dicha conciencia como la conciencia de sí mismo y el lado interior de la misma como la conciencia de sí misma de esta conciencia de sí mismo.

Supuestamente, esta última dimensión de la “conciencia de sí misma de la conciencia de sí mismo” es una operación difícil de manejar en la reflexión y muy probablemente representa el límite de cualquier conciencia reflexiva. Finalmente, para su observación del “hombre *B*”, el “hombre *A*” puede efectuar una nueva distinción adentro/afuera y con ello descomponer la dimensión afectiva, con el resultado de que la

dimensión interior de la afectividad puede explorar los sentimientos y en la dimensión exterior de la misma los estados de ánimo. La siguiente figura representa en forma de esquema las diferentes dimensiones mediales arriba ya tematizadas:

Figura 2
La percepción del “hombre”
con la ayuda de la distinción “dentro/fuera”



Queremos destacar finalmente —en el contexto de la observación del hombre como *black box* social con la ayuda de la distinción adentro/afuera— que la distinción entre el individuo y la persona, misma que ha adquirido mucha importancia sobre todo en la sociedad moderna, utiliza estas abreviaturas para la primera descomposición del hombre en “dentro/fuera”: el primer lado interior del hombre es explorado como el individuo, el primer lado exterior del mismo como la persona. En lo que concierne al medio de la individualidad, cabe mencionar que debido al hecho de que la individualidad es hermenéuticamente deducida, puede transmitir la mencionada “deducción hermenéutica” el valor primordial de la individualidad: la unicidad. Es decir, si la unicidad fuera realmente algo identificable por medio, por ejemplo, de la percepción (o sea, si fuera corporalmente visible), entonces existiría la posibilidad de poder identificarla por medio de otros aspectos corporales perdiendo con ello el *status* de “unicidad única”.⁷⁷

Una simple denominación como “Kurt” o “Gertrud” o “Mario” o “Pedro”⁷⁸ no es suficiente para asegurar la semántica de la unicidad, aunque posiblemente sea el método más práctico que poseemos en la sociedad moderna. Apenas con la complementación con un segundo nombre, es decir, con el así llamado “apellido”,⁷⁹ puede lograrse la atribución de la unicidad de manera más o menos confiable. Si la semántica del “individuo” constituye el aspecto de la unicidad del “hombre” y, con ello, la sociedad excluye de este modo a todos los demás hombres (el individuo es individuo porque excluye con su individualidad a todos los demás individuos y viceversa), entonces con la ayuda de la semántica de la “persona”, la sociedad atribuye el aspecto general del “hombre” a todos los “hombres” y, con ello, incluye con todos los hombres de la sociedad. Por lo tanto, ser persona significa

⁷⁷ Una exploración (es decir, una “observación no directa”) de la individualidad significa: con respecto a la observación, el proceso de la individualización puede perpetuarse *ad infinitum*, hasta que uno mismo (u otro hombre) alcance el nivel en que opina: a este nivel se ha alcanzado la individualidad del individuo X y éste puede ser identificado con ayuda del criterio de la unicidad.

⁷⁸ Piénsese sólo en cuántos hombres tienen exactamente el mismo nombre.

⁷⁹ Un logro cultural muy tardío en la historia del hombre.

pertenecer como “hombre” a la sociedad, “como todos los demás hombres” que también son personas.

La circunstancia de la distinción de inclusión/exclusión también puede formularse de esta manera: como “individuos”, todos los hombres son diferentes entre sí, sin embargo precisamente esta misma desigualdad de todos los hombres entre sí los constituye como “personas”. Una breve observación de la sociedad antigua o medieval nos muestra que este modo de inclusión/exclusión no es tan natural como hoy en día pueda creerse: en la Grecia antigua, uno es heleno o bárbaro; en la Edad Media, uno es cristiano o pagano;⁸⁰ en la América de los siglos XVIII y XIX, uno es blanco o negro o indio. Por lo tanto, el hecho de la inclusión ciertamente precaria de todos los hombres por medio de la semántica de la persona y su exclusión simultánea por medio de la semántica del individuo, debe ser considerada como un logro social altamente improbable de la sociedad moderna:

Figura 3

El modo general de la exclusión/inclusión de la SOCIEDAD

Exclusión como individuo: como individuo, cualquier “hombre” es único e inconfundible

SOCIEDAD:

Inclusión como persona: cualquier “hombre” es igual a cualquier otro “hombre”; como individuo es igual a los otros individuos

Hemos destacado que por medio de la observación del hombre con la ayuda del teorema de la doble contingencia y/o con la ayuda de la distinción “adentro/afuera”, se constituyen dimensiones mediales como la “persona”, la “corporalidad”, la “afectividad”, la “conciencia” o la “so-

⁸⁰ Koselleck, 1985, 10:218 y ss., 229 y ss. No se debería olvidar la época nacional-socialista: en este tiempo se era ario o no ario (ver también p. 257).

cialidad". Sin embargo, esto no significa que estas dimensiones se encuentren a un mismo nivel de abstracción social como la *black box* llamada "hombre". Por ello, sería un grave error partir de la suposición de que la dimensión medial de la corporalidad se encontrara a un mismo nivel que la abstracción "hombre como *black box*". Siempre seremos "hombres", aunque actuemos, comuniquemos o decidamos, con la ayuda del medio "afectividad", del medio "corporalidad", del medio "individualidad", del medio "sociabilidad": siempre queda abierta la posibilidad de "retirarse" de un medio específico elegido y regresar a la "*black box* hombre". La consecuencia, sin embargo, de dicho retiro y regreso a la "*black box* hombre" es cambiar la dimensión de la abstracción social y desviarnos hacia la "indeterminación determinada" llamada "hombre". En el momento en que se alcanza esta dimensión de la "indeterminación determinada", el hombre se ve obligado a especificarla nuevamente de alguna manera, ya que de otro modo se rompería el contacto con los demás hombres y el hombre caería en un vacío que tendría la característica de ser no-social.⁸¹

A estas alturas de la argumentación podemos sostener: la semántica del "hombre" con su carácter de "indeterminada determinación" produce, por un lado, el problema agudo de tener que determinar quiénes somos como hombres, qué somos como hombres y quiénes son los llamados otros hombres. Por otro lado, precisamente la característica de la "indeterminación determinada" conduce a la circunstancia de que podemos regresar en cualquier momento hacia el llamado "hombre", para luego decidirnos por otra dimensión medial que consideramos como más idónea para la evaluación de nosotros mismos y/o para la evaluación de los otros hombres que nos rodean.

⁸¹ La pregunta en este contexto sería: ¿se puede observar algo así como "lo a-social"? ¿Y si es observable, en qué consiste? Somos de la opinión que el nivel de lo "no-sociable" o de la "no-sociedad" —si se le puede dar una realidad social (lo que sería una paradoja, ya que estamos pensando en lo "no-sociable" como una forma "sociable")— sólo puede durar muy poco tiempo. Y que la necesidad de "entrar" de nuevo a la sociedad es imprescindible. De lo contrario, el llamado "hombre no sociable" perecería muy pronto. Lo que aquí estamos exponiendo es "lo no social" como una forma de lo social, algo probablemente inconcebible. Se podría decir que aquí nos encontramos al margen de lo social. Dejamos abierta esta pregunta.

Ya que no existe solución para este problema (a menos que dejemos de observarnos a nosotros mismos y a los otros como “hombres”), funge dicho problema como un catalizador innagotable⁸² en el proceso de la constitución de la sociedad: sin importar lo que suceda, siempre se puede regresar a la “indeterminada determinación” de la “*black box* hombre” y, por medio de ello uno puede “liberarse” momentáneamente con respecto al aspecto medial elegido o usado (se cambia, por ejemplo, del medio individual al medio emocional o al medio corporal, etcétera). Sin embargo, esta “liberación” debe pagarse con la necesidad de estar nuevamente obligado a decidirse por una determinada forma medial, para reestablecer el contacto social. Si uno no lo hace, se catapulta a sí mismo “hacia fuera” de la sociedad y deja de ser “hombre”.

Esto sería realmente la muerte social en el sentido literal de la palabra. Y ya que nadie puede “darse el lujo” de la “muerte social”,⁸³ todos nosotros hacemos lo posible para encontrar, con la ayuda de la semántica del hombre, un nivel medial adecuado para la respectiva acción, la respectiva comunicación y/o la respectiva decisión, o sea, para no perder la capacidad de poder conectar socialmente.

Queremos llamar la atención sobre la circunstancia de que consideramos como posible una interpretación de la auto-producción y auto-reproducción de la sociedad, tanto a base de la doble contingencia, como también con base en la distinción adentro/afuera posibilitada por el medio de la percepción humana. Naturalmente, “la contingencia” también es una modalidad de la observación, misma que observa con la ayuda de dos distinciones, es decir, con la ayuda de dos “*black boxes* llamados hombres” que producen dos contingencias diferentes. No

⁸² Algo similar formula Luhmann en Luhmann, 1984:148 y ss.

⁸³ Aparentemente esto tampoco es posible, ya que también la muerte posee una dimensión social que hace aparecer al muerto precisamente como muerto. Estar muerto significa ciertamente estar excluido de los vivos y que ya no puede esperarse ninguna contingencia doble (aunque existen numerosos intentos de lograr precisamente esto con la ayuda de las suposiciones trascendentales). De todas maneras, el muerto permanece como una unidad “social” para los vivos en el sentido de que permanece “presente” por medio de su “ausencia definitiva”. Es una situación realmente paradójica.

obstante, nosotros damos un paso más adelante: Ya sobre la base de la observación y sin el teorema arriba mencionado de la doble contingencia, podemos explicar cómo la sociedad es producida y reproducida. Naturalmente que en este contexto es importante cuál forma de observación es aplicada, ya que dependiendo de la modalidad de la observación, pueden explorarse las formas mediales: “percepción”, “afectividad”, “corporalidad”, “socialidad” o “personalidad”. Con otras palabras: consideramos como equivocada la célebre afirmación de Max Weber:

No cualquier tipo del contacto entre los hombres tiene carácter social, sino solamente un comportamiento propio que se orienta sensatamente hacia el comportamiento del otro. Un choque entre dos ciclistas, por ejemplo, es un mero evento, como un acontecimiento de la naturaleza.⁸⁴

Naturalmente, un choque de este tipo no es intencional. ¿Pero significa esto que el mencionado choque no tenga un “carácter social”? ¿No es lo que llamamos un choque, un suceso altamente social? Si uno desayuna en la mañana, ¿se trata aquí de un acto intencional? Supuestamente no, ya que desayunar después de levantarse pertenece a las costumbres o cotinidades del “hombre”. No obstante, ¿significa esto que el desayunar haya sido una operación no intencional? Como ya lo hemos explicado más arriba, se debe distinguir cuidadosamente entre una acción de sentido intencional-voluntario y una acción de sentido intencional-involuntario. Esta distinción se puede expresar con más claridad por medio de la lengua alemana: *Absicht* se refiere a una acción intencional-voluntaria, *Intention* a una acción intencional-involuntaria. Lo que se puede denominar “estructuras sociales” comprende en su mayor parte acciones de carácter intencional involuntario: acciones, comunicaciones que son producidas por medio de la rutina y la costumbre son observadas por los “hombres” como formas que

⁸⁴ Weber, 1972:11.

transportan el sentido de la intención pero en forma involuntaria. O formulándolo en otras palabras: la semántica de la intención le da un sentido sensato a las acciones y comunicaciones de los “hombres” aunque esté claro que las mencionadas acciones y comunicaciones no han sido procesadas “adrede”.

Resumiendo: cualquier observación en esta versión definida como aplicación de una distinción, para explorar otra distinción, siempre produce y reproduce sociedad. A ello se añade que, primero, no puede tener lugar ninguna observación fuera de la sociedad y, segundo, la operación de la “observación” debe explorar modalidades de la observación, para realizarse. Y son precisamente estas modalidades de la observación las que, luego, constituyen los diferentes “medios” con cuya ayuda de hecho el hombre puede observar posteriormente: “socialidad”, “conciencia”, “corporalidad”, “afectividad”, “percepción”, “individualidad”, etcétera.

Una afirmación de esta índole tiene amplias consecuencias para la constitución de aquello que puede ser llamado “lo social”. De acuerdo a nuestra opinión, lo social surge como una consecuencia de la operación de la observación. Una operación semejante constituye el “algo” como evento social sobre la base de dos distinciones, mismas que se entrelazan entre sí en forma simétrica y asimétrica. Y es precisamente este requerimiento de las dos distinciones que conduce al hecho de que el “algo” que se constituye con dicha operación, sea observado como un “algo social”. La relación de una distinción simétrica con una distinción asimétrica constituye la información como una información social que emerge precisamente a este “nivel dialógico” de dos distinciones entrelazadas entre sí. Consideramos como insuficiente el intento de Luhmann de presentar lo social sobre la base de una sola distinción, sobre todo cuando esta distinción posee un carácter estrictamente asimétrico.⁸⁵

Partiendo del teorema del “hombre como *black box*” de la sociedad y

⁸⁵ Jokisch, 1996.

discutiendo las formas mediales de la misma, se hace necesario tematizar el concepto del rol. No lo habíamos tematizado más detenidamente pues consideramos que los roles representan concentraciones de expectativas relativamente resistentes al tiempo,⁸⁶ mismas que se distinguen fundamentalmente de las formas mediales arriba expuestas. No se puede decir, por ejemplo, que la “conciencia”, la “afectividad” o la “corporalidad” representen roles. Ciertamente uno puede asumir el rol de un “padre”, representar el rol de un “paciente” o de un “pianista”, no obstante este tipo de expectativas emerge sobre la base de las dimensiones mediales arriba expuestas.

Así, solamente en el contexto de la socialidad puede surgir el rol del paciente; únicamente en el contexto de la intimidad puede surgir el rol del padre y sólo en el contexto de la percepción (acústica) puede surgir el rol del pianista. Sobre todo, debe mencionarse que el concepto del rol alcanza su máxima expresión apenas en el contexto de la forma medial “socialidad” donde, ciertamente (¡también!) se trata de la dimensión profesional. Debido a que en la sociedad moderna la variedad profesional ya no puede ser representada por medio de la vestimenta (“uniformación”), la sociedad necesita abreviaturas concisas que puedan aclarar “lo que hacen los hombres profesionalmente”: “historiador”, “técnico en semiconductores”, “deportista profesional de baloncesto”, “maestro de preparatoria”, “secretario de Estado”, etcétera. Con la ayuda del concepto del rol, esta forma de direccionamiento social puede ser óptimamente resuelta.

Después de haber llegado en la argumentación hasta aquí, podemos preguntarnos: ¿cómo obtenemos nosotros los hombres realmente estas dimensiones mediales arriba explicadas? Un vistazo a la tradición filosófica y sociológica nos muestra que las dimensiones de esta naturaleza ya fueron tematizadas en una u otra forma. El místico Hugo von St. Viktor, por ejemplo, propuso el ordenamiento de la capacidad

⁸⁶ Luhmann comenta: con el rol se trata “solamente de un fragmento del comportamiento de un hombre (*sic!*), mismo que es esperado como rol; por otra parte, se trata de una unidad que puede ser percibida por muchos hombres (*sic!*) intercambiables...” Luhmann, 1987a:430.

del conocimiento en tres niveles: *cogitatio*, *meditatio* y *contemplatio*. Son —por así decirlo— tres “ojos”, de los cuales, el primero puede ver lo “carnal” (cuerpos), el segundo puede ver y reconocer lo “racional” (interioridad humana) y el tercero puede ver “lo místico” (mundo espiritual).

Tres siglos más tarde Nikolaus von Kues estructura la capacidad del conocimiento de acuerdo al *sensus* (proporciona sólo imágenes confusas), a la *ratio* (separa los opuestos conforme al principio de la contradicción), al *intellectus* (considera los opuestos como reconciliables entre sí) y a la “visio” (ve la coincidencia de los opuestos en la unidad infinita-Dios como *coincidentia oppositorum*).⁸⁷

La clasificación posiblemente más célebre de las capacidades cognitivas es el modelo de los “niveles de la conciencia” del filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel expuesta en su legendaria *Fenomenología del Espíritu*. Según Hegel, la conciencia se objetiviza por medio de sí misma con la ayuda de las siguientes formas: “conciencia”, “conciencia de sí mismo”, “razón”, “espíritu”, “religión” y “conocimiento absoluto”.⁸⁸

Dentro de la tradición sociológica, se deben recordar los “tipos de la acción social” propuestos por Max Weber: la acción social orientada hacia la “racionalidad de los fines”, la acción social orientada hacia la “racionalidad de los valores”, la acción social orientada hacia lo “afectual” y la acción social orientada hacia lo “tradicional”.⁸⁹

En este contexto también cabe mencionar a Talcott Parsons con sus cuatro subsistemas de la acción social: el “sistema cultural”, el “sistema social”, el “sistema de la personalidad” y el sistema del “organismo del comportamiento”.⁹⁰ También Jürgen Habermas es en este contexto importante mencionarlo con sus cuatro tipos de acción social: la acción

⁸⁷ Acerca de Hugo von St. Viktor y Nikolas von Cusa, ver la exposición interesante de Ernst Bloch, en Bloch, 1962:83 y ss.

⁸⁸ Hegel, 1970,3.

⁸⁹ Weber, 1972:12.

⁹⁰ Parsons, 1975:50/51.

estratégica, la acción regulada por normas, la acción dramaturgica y la acción comunicativa.⁹¹ En lo que concierne a Niklas Luhmann, debe destacarse que Luhmann intenta aplicar solamente dos dimensiones mediales: la dimensión medial de los sistemas sociales y la dimensión medial de los sistemas psíquicos. Lo característico de los sistemas sociales es visto en la reproducción autopoiética por medio de comunicaciones, mientras que los sistemas psíquicos se reproducen autopoiéticamente mediante pensamientos.⁹²

Con las explicaciones arriba expuestas, solamente queremos expresar —en la forma de una breve ilustración— que ya existe una tradición filosófica-sociológica que trata de interpretar desde una perspectiva múltiple la dimensión cognitiva de la realidad socialmente determinada. Formulada sociológicamente, no existe un tipo de la comunicación, no un tipo de la acción, sino distintos tipos de la comunicación y de la acción. En este contexto hablamos de las dimensiones mediales de la sociedad. La razón de ello es nuestra suposición de que tanto la comunicación como la acción, se “materializan” en el contexto de las mencionadas dimensiones mediales. En este sentido, podemos establecer que la forma misma de la comunicación y de la acción no varía; no obstante, cambia la dimensión medial dentro de la cual ambas se realizan.

Formulado de otra manera: no existe ninguna comunicación de por sí, ninguna acción de por sí, sino sólo comunicaciones y acciones en el contexto de determinadas dimensiones mediales, mismas que tratamos de explorar en relación con la observación como la “percepción”, la “corporalidad”, la “afectividad”, la “conciencia”, la “individualidad”, la “persona”, la “socialidad”, etcétera.⁹³

⁹¹ Habermas, 1981b,1:126 y ss.

⁹² Ver, por ejemplo, Luhmann, 1988i.

⁹³ Ver acerca de ello más detalladamente en Jokisch, 1997.

Figura 3

Forma:	Comunicación
	Acción
	Decisión
Medio:	Percepción
	Corporalidad
	Afectividad
	Conciencia
	Individualidad
	Socialidad

b) La sociedad desde la perspectiva del hombre

Podría pensarse que nos imaginamos un espejismo cuando, en relación con la percepción, hablamos de la sociedad. Por otra parte, sentimos que ciertas formas sociales son muy eficientes cuando nos encontramos “entre la gente”, “entre los hombres”. Estas formas eficientes nos determinan socialmente, sin embargo no las podemos percibir a simple vista con nuestros ojos.

Por ello, en el “fragor” social sentimos, primero, que se nos determina socialmente por medio de ciertas formas o que ciertas “estructuras” sociales nos limitan en nuestra libertad de movimiento comunicativo, de acción, de decisión. Segundo, tenemos la impresión de que —precisamente debido a la mencionada limitación peculiar, pero aparentemente inevitable— está presente un “orden” que no somos capaces de percibir mediante nuestros sentidos perceptivos.⁹⁴ Cada

⁹⁴ Norbert Elias formula en este contexto: “En esta multitud desordenada de los hombres, aparentemente también está activo un orden oculto que no puede ser percibido inmediatamente con los órganos de la percepción (RJ), a pesar de toda la libertad de movimiento del individuo.” Elias, 1988:30.

hombre parece ocupar un lugar determinado dentro de este “fragor social”, e incluso el “hombre” que no pertenece a él, tiene un lugar socialmente adjudicado⁹⁵ precisamente bajo el criterio de su “no-pertenencia”, mismo que debe ocupar, quiéralo o no.

Este “orden” al que no tiene acceso la percepción sensorial, se expresa por medio del hecho de que el hombre individual “siente” que solamente tiene una gama limitada de posibilidades del comportamiento: no puede hacer o dejar de hacer lo que él quiere,⁹⁶ por lo menos no sin ser observado (y frecuentemente también castigado). Ya a partir del nacimiento del hombre, ciertas modalidades de su comportamiento son sometidas a una determinación social, las cuales se activan como estructuras⁹⁷ limitando, como dijimos, el comportamiento. Estas estructuras pueden ser ciertamente ampliadas y modificadas bajo ciertas circunstancias pero solamente sobre la base de ciertas posibilidades preestablecidas y, por ello, limitantes, mismas que se manifiestan muy tempranamente en la historia de un “hombre” individual. Dichas determinaciones que limitan al hombre desde su niñez son, por ejemplo, el género, la edad, la integridad física, la etnia, la pertenencia, etcétera.⁹⁸

Un “orden invisible” de este tipo al que no tenemos acceso por medio de la vista, ni tampoco por ningún otro medio de la percepción humana, posee estructuras (= formas de las expectativas sociales relacionadas

⁹⁵ “...hasta los hambrientos y los desterrados, son producto y, simultáneamente, parte de este orden oculto sobre el cual se erige este caos.” Elias, 1988:30). E incluso un puesto de trabajo perdido, una posesión perdida, determinan el lugar social ocupado por un hombre.

⁹⁶ Aquello que creemos poder observar como la voluntad, también es una construcción social. Por ello, “querer” o “querer algo determinado” puede ser concebido como una inducción social. Sin embargo, precisamente esta concepción de la voluntad contradice al sentido de la voluntad como una operación completamente autónoma, sin influencias externas.

⁹⁷ Definimos la estructura como una de las posibilidades de la observación que observa con la ayuda de la distinción entre la expectativa y la experiencia.

⁹⁸ “El orden invisible que no puede ser percibido inmediatamente con los sentidos (RJ), le ofrece al individuo una gama más o menos limitada de posibilidades y funciones. A partir de su nacimiento, es colocado dentro de un contexto de funciones con una estructura muy determinada, debe adaptarse a éste o cambiarlo según sus necesidades o, en ciertas circunstancias, seguir construyendo desde allí. Así, Norbert Elias, en Elias, 1988:31).

con formas de experiencias sociales) históricamente determinadas de un determinado alcance, mismas que difícilmente pueden ser evadidas.⁹⁹ Dentro de una tribu de nómadas ganaderos, el “hombre” es un “hombre” totalmente distinto de los hombres de un grupo de agricultores o de aquellos hombres que conforman las multitudes de las metrópolis actuales.¹⁰⁰

No solamente la forma del diferenciamiento social, es decir, el respectivo nivel evolutivo socio-culturalmente alcanzado, sino también el espacio cultural —o en la modernidad— la pertenencia a la Nación, al “país”, determinan en gran medida el “carácter” o la “personalidad” del “hombre” individual. A esta distribución básica de funciones interdependientes que determinan la estructura y el esquema de una organización social de cualquier tipo, pertenecen también las así llamadas “cadenas”¹⁰¹ de percepción social, de impulsos sociales, de conciencias sociales, por ejemplo, en forma de interdependencias nacionales o regionales. Estos modos diferentes de interdependencias entre los hombres condicionan, en “última instancia” el carácter espacial, temporal y objetivo de la forma social en su totalidad.¹⁰²

Podemos decir, por lo tanto, que el concepto aquí discutido de la sociedad estriba en la concepción de un contexto “invisible” —visto desde la perspectiva de la percepción visual— y, por ello, visualmente no observable,¹⁰³ mismo que no debe su surgimiento simplemente a una

⁹⁹ “Cualquiera de los hombres que caminan en las calles sin encontrarse realmente y que no parecen tener ninguna relación en común, está ligado a los respectivos otros hombres, por así decirlo, por medio de una abundancia de cadenas invisibles (RJ) ...” (Elias, 1988:31).

¹⁰⁰ Piénsese solamente estar en la antigua Grecia clásica y querer “cargar gasolina”.

¹⁰¹ Interpretamos las “cadenas” mencionadas como formas que expresan modos específicos de la expectación. Por ello, deben interpretarse con referencia a su origen como modos de la experiencia y de la expectación provenientes de las comunicaciones y acciones.

¹⁰² En este lugar, debe realizarse que referimos la posibilidad de la observación y auto-observación de la sociedad a las siguientes dimensiones: a una dimensión del sentido operativa, a una relacionada con la observación (*¡sic!*), a una social, a una temporal, a una espacial y a una objetiva. Instructivamente acerca de ello también Helmut Willke (Willke, 1996:72ff.).

¹⁰³ “...este círculo de funciones de una organización de los hombres, este orden invisible (RJ) que forma la base de la acción del individuo, así como también el ambiente donde están colocadas sus finalidades...” Elias, 1988:32.

suma de numerosos actos de voluntad o a una decisión comunitaria de muchos hombres. Tampoco se trata de una consulta popular o de una determinada forma de elecciones y mucho menos de algo así como un *contract social* (Comte). Se trata de las así llamadas “cadenas de las funciones,”¹⁰⁴ mismas que, primero, fueron formadas de manera relativamente simple y, luego, conducen hacia el entramado fuertemente preñado de complejidad de nuestra sociedad actual llevando a lo que hoy se denomina la “sociedad global”.

La sociedad actual se ha desarrollado —probablemente sobre la base de formas muy simples del relacionamiento social (de expectativas y experiencias mutuas)— en dirección hacia un tejido de grupos interdependientes altamente abstractos y complejos de funciones. Estas relaciones funcionales interdependientes se caracterizan por su “lógica propia” que, solamente dentro de un marco limitado, los hombres son capaces de moldearla.¹⁰⁵ Por ello, puede decirse con toda justificación que la sociedad como un tejido con una lógica propia de relaciones sociales, no puede ser algo que tenga lugar afuera del hombre. La sociedad, así podría formularse en una segunda aproximación,¹⁰⁶ es el conjunto de “funciones” (un conjunto de expectativas y experiencias llamadas “estructuras”) que los hombres sostienen entre sí en forma recíproca: por ejemplo, el “hombre” como mecánico industrial, el “hombre” como director de una fábrica, el “hombre” como mujer casada, el “hombre” como padre o como amigo.

¹⁰⁴ Se puede discutir si esta designación que suena tan técnica (“cadena de funciones”), es lo adecuado para aquello que describimos aquí. La escogemos solamente porque con ella se puede ilustrar de una manera relativamente adecuada aquello que aquí nos importa.

¹⁰⁵ “Cualquiera de estos acuerdos sumativos (se refiere a los grupos de las funciones como los trabajadores, policías, comerciantes: Rodrigo Jokisch) se basa en una conexión semejante no solamente sumativa, sino que en una conexión funcional de estos hombres... Esta estructura de las funciones puede ser modificada o ampliada solamente dentro de ciertos límites más o menos estrechos.” (Elias, 1988:33).

¹⁰⁶ En un primer acercamiento, ya arriba habíamos definido a la sociedad como una posibilidad social de la observación que está compuesta por los “hombres”. Y habíamos formulado que consideramos como “erróneo” este primer acercamiento, pero que, a pesar de ello, lo debemos aceptar, ya que en la cotidianidad (y en muchos escritos teóricos sociales), la sociedad se presenta en esta forma.

Cualquiera de estas funciones —los así llamados roles—¹⁰⁷ está orientada nuevamente hacia otras funciones dependiendo también de ellas, con lo cual los hombres nuevamente se condicionan en forma mutua y crean nuevas dependencias recíprocas, precisamente debido al funcionamiento social de las mencionadas funciones. Y justamente debido a la interdependencia de expectabilidades y experimentabilidades funcionales, misma que no puede ser anulada, las acciones y comunicaciones de muchos “hombres” individuales se acumulan en largas cadenas de comunicaciones y acciones. Por ello, el relacionamiento de los “hombres” entre sí surge debido a la circunstancia de que los hombres viven en una dependencia funcional recíproca. El hombre individual es, por así decirlo, un eslabón de una larga “cadena social” a la cual también pertenecen otros hombres, con lo cual estos otros hombres, por su parte, forman eslabones de la “cadena social” que sujetan nuevamente al hombre individual, etcétera.

Naturalmente, estas “cadenas de expectativas y experiencias” no son visibles y tangibles de la misma manera que las cadenas de metal, ya que no es posible observar mediante la percepción visual, por ejemplo, una expectativa o una experiencia. No obstante, son tan reales como las cadenas de metal que se perciben por medio de la vista.¹⁰⁸

Ahora podemos formular nuestras reflexiones arriba efectuadas como sigue: definida sobre la base de un concepto relacionado con la percepción de la observación, la “sociedad” no es visible. Por otra parte —mediante estas estructuras sociales invisibles—,¹⁰⁹ nosotros los

¹⁰⁷ Naturalmente, el hombre no puede ser reducido a los roles o, dicho de otra manera, existe un rol que se opone a cualquier rol, es decir, la autoadjudicación y la adjudicación ajena del carácter único y de la unicidad. Aquí, acecha la paradoja de un rol que cuestiona cualquier adjudicación de un rol.

¹⁰⁸ “Estas cadenas no son visibles y tangibles de la misma manera que las cadenas de fierro. Son más elásticas, variables y modificables, sin embargo, no son menos reales... Este contexto de las funciones que tienen los hombres entre sí, no es otra cosa que aquello que llamamos la ‘sociedad’.” (Elias, 1988:34). Queremos destacar nuevamente que utilizamos explícitamente el concepto del “hombre”, sabiendo que este concepto se caracteriza por su falta de contornos, es decir, por sus características a-sociales.

¹⁰⁹ Estructuras en el sentido de la distinción entre las expectativas y las experiencias.

hombres estamos ligados unos a los otros de tal modo que sólo disponemos de una libertad social relativa. No obstante, precisamente por ello adquirimos el marco necesario para la orientación que nos posibilita la sobrevivencia social como “hombres”.

Ya antes hemos señalado que producimos contradicciones, afirmando, por una parte, que el “orden social” es invisible con relación a la percepción visual; por otra parte, que sí es observable, ya que debemos orientarnos hacia él (¿pero cómo?), debido a que en caso contrario, la vida social no tendría lugar, no sería posible. Y precisamente aquí se encuentra el problema ya aludido de orientación social mediante la percepción visual dentro de aquello que aquí designamos como la sociedad. Si nos comportamos de acuerdo a un orden social llamado sociedad y, sin embargo, este orden no es observable mediante la percepción visual, ¿cómo lo hacemos para orientarnos hacia esta misma, a pesar de ello? ¿A qué nos referimos cuando decimos que nosotros, los hombres, nos comportamos de acuerdo a un determinado orden social? ¿Cómo podemos observar un orden social no visible por medio de la percepción visual?

c) Sobre la observación distintiva de primero y de segundo orden

Sin un mínimo de orden social no sería posible la operación de la “acción social”, ni tampoco la operación de la “comunicación social”. Por otra parte, la cotidianidad nos demuestra el surgimiento de dicho orden social: todos tenemos nuestra “posición” —primero heredada, después adquirida— dentro de este orden. Naturalmente, una posición semejante apunta hacia direcciones innumerables y está sujeta a numerosas relaciones. Sobre todo, ninguno de nosotros puede comportarse “como él quisiera”. Toda acción social debe tomar en consideración a los otros “hombres”. La omisión de una consideración de esta naturaleza debe pagarse en lo consecutivo. Preguntamos nuevamente: ¿cómo es posible que nosotros, los hombres, integremos un

orden social llamado sociedad a nuestras comunicaciones y acciones, a pesar de que no alcanzamos a verla por medio de la percepción visual? La respuesta: esto es posible porque, como hombres, utilizamos una determinada forma de la observación: en primer plano no observamos a los “hombres” o las “cosas” o los “acontecimientos” o a los “procesos,” sino, primero, solamente usamos distinciones que, luego, interpretamos como “cosas”, “hombres”, “acontecimientos” o “procesos”.

Con otras palabras, observamos el carácter distintivo de las cosas, mismo que cosificamos y espacializamos por razones de reducción de complejidad. Aquí defendemos, por ello, la posición de que la observación de carácter distintivo de “las cosas”, de “todo lo que vemos” ocurre a nivel de la cotidianidad, pero que no reflexionamos sobre lo distintivo de nuestras observaciones por razones de economía en el uso de comunicaciones, acciones y decisiones. Una reflexión de dicho tipo tiene lugar apenas dentro del contexto de la ciencia y, desde la perspectiva de la sociología o, dicho más exactamente, desde la perspectiva de la teoría sociológica. Desde la mencionada posición tratamos de observar la “actividad reflexiva” de nuestra observación. Ahora debemos preguntar: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de la “observación” a base de distinciones?

Sobre el fundamento de una teoría ya elaborada (“Lógica de las distinciones”),¹¹⁰ comprendemos bajo observación una operación que tiene lugar a base a distinciones. En este sentido, una observación siempre es una forma determinada compuesta por distinciones. De acuerdo con nuestra comprensión, las distinciones no ostentan ningún carácter exclusivamente lingüístico. Una distinción ciertamente puede ser activada sobre la base del lenguaje o de la escritura, sin embargo también puede ser activada sobre la base de una comunicación no verbal o no escrita.

Naturalmente, sólo podemos aclarar reflexivamente las posibles propiedades de una distinción formulándola verbalmente o fijándola en forma escrita.

¹¹⁰ Jokisch, 1996.

Ahora está dada (o sea, es observable¹¹¹) la circunstancia de que las formas muy simples de la vida, solamente pueden sobrevivir porque aplican determinadas “formas de la distinción” (como seco/húmedo [por ejemplo, las plantas], comestible/no comestible [por ejemplo, las células], amigo/enemigo [por ejemplo, numerosas especies animales]), para orientarse dentro del espacio constituido por ellas mismas (como nicho ecológico, como entorno, etcétera). Y todo esto a pesar de que no disponen de un lenguaje en el sentido de un lenguaje “humano” que se puede fijar en forma verbal o por escrito.

Por lo tanto, quien entiende bajo una distinción solamente una forma lingüística o verbal/escrita, no comprende e interpreta mal la técnica aquí propuesta de la teoría de las distinciones. Aún más, creemos que, con ello, uno pierde la oportunidad de experimentar realmente la fuerza y la variedad de la aplicación de una técnica semejante que parte de la teoría de las distinciones.

No hay que dejar fuera de consideración lo radical de la maniobra propuesta por la técnica de la teoría de las distinciones. Es decir, no se observan las “cosas”, ni los “sujetos”, ni tampoco “los hombres” o cualquier tipo de “acontecimiento”, sino solamente ciertas distinciones con las cuales, sin embargo, construimos los significados¹¹² (el sentido) que, como observadores, necesitamos para poder observar y —posteriormente— comprender realmente algo así como las “cosas”, los

¹¹¹ Queremos realzar el hecho de que ya aquí utilizamos el concepto de la observación, mientras o antes de explicarlo. La actividad flexiva o autorreflexiva siempre es aquella que refleja lo que ha tenido lugar fácticamente. En este sentido, estamos obligados a observar antes de poder observar reflexivamente la actividad de la observación. Por otra parte, también la actividad reflexiva tiene lugar de manera fáctica pudiendo ser reflejada posteriormente. Esto significa finalmente que no podemos llegar a menos que al nivel fáctico de cualquier operación (observación, acción, comunicación). Podemos formularlo también así: todo tiene lugar, primero, a un nivel fáctico.

¹¹² Cuando a continuación hablamos de la “construcción social”, esto no debe ser interpretado erróneamente como si la “sociedad” fuese construible en el mismo sentido como una silla, o como se construye una casa. La designación “construcción social” se refiere a las “condiciones sociales de la posibilidad de algo”, para expresarlo kantianamente. En cierto modo, no podemos evitar ver algo así como lo que vemos realmente. Sin embargo, podemos señalar porque vemos algo así como lo vemos. Cuando vemos los “sistemas”, esto significa que intentamos observar con la

“sujetos”, los “hombres” o los “acontecimientos”. Por ejemplo, con ayuda de la distinción de sujeto/objeto se pueden observar circunstancias de las cuales se puede decir que un tipo de ellas está acompañado por una pretensión de la objetividad, mientras que el otro tipo de ellas, “solamente” contiene connotaciones subjetivas.

Por medio de la ya mencionada distinción, el universo observable es dividido en circunstancias dependientes del observador y en circunstancias que se consideran como independientes del observador. Naturalmente que no se debe olvidar que es precisamente el observador el que introduce una distinción semejante y, con ello, afirma: existen circunstancias que dependen de la observación, y circunstancias que no dependen de la observación. En última instancia, no obstante, ambos tipos de circunstancias dependen de la observación, pues es la técnica de la observación la que nos ofrece dicha “distinción observable”.

En la vida cotidiana se opera constantemente sobre la base de las distinciones, con lo cual los sistemas importantes del sentido como, por ejemplo, la economía, la política, la ciencia, el Derecho, el amor o la técnica, solamente pueden emerger sobre la base de una distinción elaborada de manera particular.

A diferencia de la práctica científica, en el contexto de lo cotidiano,¹¹³ rara vez se reflexiona acerca de la distinción aplicada como una operación determinada de la observación. Esta falta de reflexión es necesaria por razones de la economía de la comunicación y de la acción: en la vida cotidiana, uno no cuestiona si la comunicación funciona o no, uno no reflexiona acerca de la naturaleza de las acciones, etcétera. En la vida cotidiana, algo es comprendido o no es comprendido. Y si no es comprendido se solicita una aclaración.

distinción entre el sistema y el entorno. Cuando vemos el género, podemos decir que intentamos observar con la ayuda de la distinción entre hombre y mujer, etcétera. Las posibilidades de construcción se basan en la aplicación específica de las distinciones en caso; no obstante, esto no significa que estas observaciones sean meramente arbitrarias o subjetivas o que pudiéramos construir arbitrariamente algo con la ayuda de “cualquier” distinción.

¹¹³ Definimos la “cotidianidad” como una modalidad de primer orden de la observación, misma que observa de manera “ontológica”, o sea, “con relación al ser”, todo aquello que observa. Es una observación fáctica.

En la vida cotidiana, una acción es efectuada u omitida. Si es omitida, se espera una nueva oportunidad. Una posición demasiado reflexiva frente a la vida cotidiana ciertamente conduciría al hecho de que se interrumpirían momentáneamente o incluso definitivamente los procesos de la comunicación y/o de la acción, con la consecuencia de un estancamiento o una anulación de la correspondiente dimensión social del sentido. La producción de conocimiento esencial para la vida cotidiana tiene lugar esencialmente a un nivel no reflexible, a un nivel de facticidad, a un nivel de observación de primer grado.

En el contexto de la ciencia, una técnica de la observación orientada hacia la teoría de las distinciones requiere que con cada observación posible, se indique una referencia de la distinción, misma que señala las modalidades de la observación bajo las cuales el observador efectúa realmente su observación. Por lo tanto, cuando uno pretende observar científicamente, debe poder señalar tanto al jinete como el caballo. Con ello queda excluido que uno “solo” observe simplemente, que efectúe sin referencias la operación de una observación. Una práctica de la observación ligada a las mencionadas referencias tiene, sobre todo, la ventaja de que el observador pueda conocer explícitamente las condiciones previas bajo las cuales efectúa su observación. Bajo esta perspectiva, las teorías aparecen como decisiones de un observador que utiliza prácticamente ciertas distinciones para su actividad científica de la observación. Una práctica de este tipo regula tanto al observador, como también a los observadores que realizan la actividad de la observación.

Por eso podemos señalar que la producción del conocimiento científico se efectúa frecuentemente a nivel de una observación de segundo orden, a un nivel reflexivo, a un nivel no fáctico.

Ya arriba hemos determinado por qué debemos observar a la sociedad; porque solamente de esta manera puede producirse un marco de orientación que representa la base de la coordinación de las innumerables acciones y comunicaciones de los “hombres” y, precisamente por medio de ello, ocasiona que estas acciones y comunicaciones sean sensatas, es decir, idóneas para las mencionadas conexiones. Por

ello, lo que designamos como la sociedad, no existe “allá afuera”, sino que es producido en el momento de la actividad de la observación por los así llamados “hombres”. Además, hemos afirmado que sobre la base de una operación de la percepción sensorial, no es posible obtener un acceso hacia el “hombre”, ni tampoco hacia la sociedad. A pesar de ello, hablamos de observar tanto a la sociedad, como también —mediante ésta— al hombre. Esto es solamente posible porque a nivel de la teoría de las distinciones, definimos el concepto de la observación como la aplicación de ciertas distinciones, para poder explorar otras distinciones. En este sentido, no dependemos de una percepción sensorial, sino de la observación de las distinciones o de la constitución de las distinciones con la ayuda de la llamada operación de la “observación”.

d) *Distinción, comunicación, acción y observación*

¿Pero por qué vamos a depender especialmente de las distinciones? Primero porque aceptamos el teorema de la teoría de la información de acuerdo al cual la información aparece como información, solamente cuando se pueden producir contrastes cognitivos. En un pizarrón negro, por ejemplo, no se puede producir ninguna información con una tiza negra. Para ello, necesitamos una tiza de otro color, de preferencia de color blanco.¹¹⁴ Segundo: relacionamos este teorema de la teoría de la información con el teorema de la acción: una acción es posible solamente cuando puede presuponer una decisión (implícita o explícita) acerca de “hacer esto y/o aquello”.

Una decisión de esta índole requiere, por su parte, una distinción de “o así y/o de otra manera”, para poder realizarse. Finalmente, una distinción de este tipo es posible, solamente cuando es observada, es decir, cuando puede presuponer la operación de la observación.¹¹⁵ Ya

¹¹⁴ Ver acerca de ello el trabajo clásico de Gregory Bateson, Bateson, 1983:488ff.

¹¹⁵ Más adelante abordaremos detalladamente esta interpretación operativa de la acción. Ver también Jokisch, 1997.

que las informaciones, por un lado, solamente son posibles sobre la base de las distinciones y, por otro, las acciones —por medio de las decisiones— hacen necesarias las distinciones, se puede afirmar que a este nivel la constitución de lo social sólo se puede formar si existen, se presuponen, se inventan distinciones.

En cierto sentido son las distinciones la “materia prima” de lo social: por medio de ellas se forman las estructuras sociales constituyendo al final de cuentas lo que los sociólogos suelen llamar las “instituciones” o los “sistemas sociales”. Lo formulado significa, por lo tanto, que las informaciones no son algo que se encuentra afuera de un sistema, de una institución de acciones, sino que las distinciones representan acontecimientos internamente generados que —al final de cuentas— producen la capacidad de la acción y comunicación del sistema, de la institución correspondiente.

Podemos expresar la cadena argumentativa arriba expuesta también de la siguiente manera: las acciones que se efectúan continuamente producen, con ello, constantemente distinciones, ya que solamente de este modo pueden realizarse. Las acciones generan —por medio de las decisiones— necesariamente distinciones y, con ello, crean un acceso para la observación del mundo social. Cubren “involuntariamente” el mundo con diferenciaciones y diferencias, por así decirlo. Con ello se activa, en lo consecutivo, la necesidad de la observación, ya que las distinciones solamente pueden ser exploradas con la ayuda de la operación de la observación.¹¹⁶

Por ello, las acciones producen indirectamente aquello que se podría designar como la dimensión social del sentido y que los sociólogos acostumbran llamar el “orden social”. Las acciones convierten “involuntariamente” el mundo en un mundo social y, con ello, en la “sociedad”: desde esta perspectiva, las distinciones socialmente determinadas, ya que son producto de las acciones, son el orden social, son la sociedad.

Por otra parte, las informaciones que son generadas por medio de la

¹¹⁶ De este modo hemos definido el concepto de la observación como una distinción que explora la información con la ayuda de una segunda distinción (observa “o distinto”).

producción de las distinciones, solamente pueden ser transmitidas a través de la operación llamada “comunicación”. En esta medida, las comunicaciones tienen la prioridad en esta fase de la generación de la “sociedad”. De esta manera puede decirse que dependiendo de la acentuación de la producción de la sociedad —producción de las distinciones por medio de las acciones, comunicación de las informaciones generadas mediante las distinciones—, el observador sociológicamente orientado puede opinar, por ejemplo, que las acciones (Parsons), las decisiones (Beck) o las comunicaciones (Luhmann), deben ser consideradas como los elementos primordiales de la sociedad.

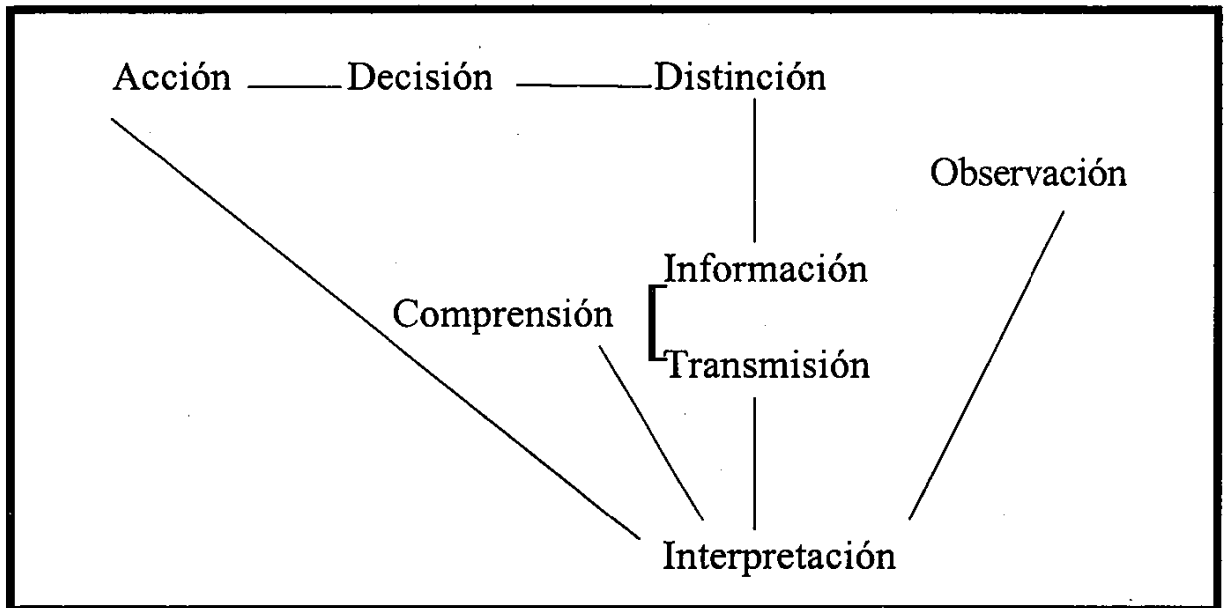
De acuerdo con nuestra opinión, aquí se trata de observaciones diferentes de un mismo proceso, o sea, la observación de la sociedad con base en acciones (lo social como lo alcanzable), con base en decisiones (lo social como lo arriesgado) o a base de comunicaciones (lo social como lo comprensible).

La circunstancia arriba expuesta también puede expresarse como sigue: las acciones “infectan” a su entorno —e incluso al mundo dentro del cual tiene lugar esta operación— con distinciones, por una parte, y con una necesidad de las decisiones y observaciones, por otra. Debe destacarse, sobre todo, la circunstancia de que por medio de las acciones se genera una producción de las distinciones. Es decir, con ello se cierra operativamente el círculo de las operaciones de la acción y comunicación: para poder realizarse operativamente, una comunicación necesita una transmisión, ya que no puede haber ninguna comunicación sin transmisión.

Una transmisión depende, por su parte, de la información (de cualquier tipo), ya que aquello que debe transmitir en la comunicación, es precisamente la información. No obstante, la información se genera solamente por medio de la distinción: es el producto de una operación de la distinción que requiere, por lo menos, un contraste mínimo de lo distinto:

Por ello, desde la perspectiva operativa podemos decir que por el solo hecho de que un “hombre” haga algo en el contexto de los otros “hombres”, se ocasiona una avalancha de las distinciones con la cual se

Figura 4



generan operaciones tan centrales como la de la acción, la de la decisión y la comunicación. Por medio de ello se produce finalmente el orden social de manera involuntaria.

¿Y cómo generan las distinciones? Aquí puede mencionarse el teorema de la comunicación comunicativa, el cual determina lo siguiente: la comunicación es posible solamente cuando tiene lugar una transmisión; una transmisión, sin embargo, sólo puede suceder cuando realmente tiene “algo” que transmitir: este “algo” es designado como la información.

La información debe ser definida como un evento con un sentido inequívoco que debe ser comprendido en su forma inequívoca. No obstante, ¿cómo puede algo condensarse en una información? Algo se condensa en una información, cuando tiene lugar un contraste mínimo con, por lo menos, dos acontecimientos que son observados en su relación mutua.¹¹⁷ Ahora bien, en lo subsiguiente, este contraste mínimo

¹¹⁷ Aquí basta decir: cuando el observador cree observar una contrastación, ni el observador

es posible solamente cuando la observación detecta dos informaciones del trasfondo, mismas que producen el contraste y, con ello, generan la información del primer plano. Por lo tanto, finalmente puede decirse que la información es el producto de la información, ya que para la producción de la información, se necesita más información en la forma de dos distinciones.

Resumiendo, podemos señalar que la “sociedad” no puede ser observada por medio de la percepción visual. Lo que se puede observar son distinciones cognitivamente orientadas con cuya ayuda producimos las informaciones necesarias para dicha observación. Sobre esta base, la sociedad es observable a medida que nos referimos a ciertas distinciones relevantes que, al final, determinan aquello que se concibe como “la sociedad”.

En este sentido, observamos la sociedad por lo menos como un relacionamiento triple de distinciones “activistas” llamadas “comunicación”, “decisión” y “acción”. Por ello, la sociedad representa una forma determinada, no una forma general. Ahora bien, observar la sociedad por medio de las distinciones “activistas”, comunicación, decisión y acción, es sólo una parte de lo que aquí llamamos “la observación de la sociedad”. En realidad las distinciones “activistas” producen las estructuras sociales, las funciones sociales y —a final de cuentas— la evolución social. Estas son las que llamamos distinciones “pasivas”, pues las estructuras, las funciones y la evolución que se derivan son el producto de las llamadas distinciones “activistas”. Observar la sociedad, por lo tanto, quiere decir tener en cuenta el entre-

que cree observarlo, ni tampoco el observador que observa al primer observador, pueden saber “realmente” si de hecho se trata de una contrastación. Ciertamente, el observador puede observar con la ayuda de la distinción de subjetividad/objetividad y decir después: visto objetivamente, puedo decir que observo una distinción! Sin embargo, el mencionado observador ha introducido otra distinción, o sea, la de objetivamente/subjetivamente, de la cual también se puede decir: el observador cree observar objetivamente algo. No obstante, para poder adjudicarle objetividad a la distinción de subjetivo/objetivo, el observador mencionado debe introducir nuevamente la misma distinción en un nivel más alto de abstracción, con la consecuencia de que debe introducir una nueva distinción objetivo/subjetivo, en un nivel aún más alto, para hacer plausible la objetividad del nivel anterior... etcétera.

lace entre las distinciones “activas” como lo son la comunicación, la decisión y la acción, por una parte, y las distinciones “pasivas” como las estructuras, las funciones y la evolución social, por otra. Pero esto es otra historia.¹¹⁸

Literatura

Ashby, W. R., *Einfuehrung in die Kybernetik*, Frankf.a.M., Suhrkamp, 1974.

Bateson, Gregory, *Ökologie des Geistes*, Frankf.a.M., Suhrkamp, 1983.

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankf.a.M., Fischer, 1980.

Bloch, Ernst, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankf.a.M., Suhrkamp, 1962.

Bödecker, Hans Erich, “Menschheit-Humanität-Humanismus”, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reiner (Hrsg.), Klett-Cotta, Stuttgart, 1063-1128, 1982.

Coleman, James, *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 1: Handlungen und Handlungssysteme, München, 1991.

Coleman, James, *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 2: Körperschaften und die moderne Gesellschaft, München, 1992.

Elias, Norbert, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankf.a.M., Suhrkamp, 1988.

Elster, Jon [Hrsg.], *Rational Choice*, Oxford, 1986.

Esser, Hartmut, “Die Rationalität des Alltagshandelns. Eine Rekonstruktion der Handlungstheorie von Alfred Schütz”, in *ZfS*, Jg. 20, 430-445, 1991a.

¹¹⁸ Ver mi reciente trabajo: *Observaciones sociológicas. Desde el punto de vista de la teoría de las distinciones*, México/Berlín, 1999.

Fuchs/Göbel [Hrsg.], *Der Mensch-Das Medium der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., S.15-39, 1994.

Gehlen, Arnold, *Philosophische Schriften I*, Frankf.a.M., Klostermann, 1978.

Glanville, Ranulph, *Objekte*, Berlin, Merve, 1988.

Gouldner, Alvin W., *Reziprozität und Autonomie. Ausgewählte Aufsätze*, Frankf.a.M., Suhrkamp, 1984.

Habermas, Jürgen, "Theorie des kommunikativen Handelns", Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankf. a.M., Suhrkamp, 1981b,1

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Theorie-Werkausgabe*, Frankf.a.M., Suhrkamp, 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Phänomenologie des Geistes", in (Hegel '70, Bd. 3.), 1970,3.

Homans, George Caspar, "Soziales Verhalten als Austausch", in Heinz Hartmann [Hrsg.], *Moderne amerikanische Soziologie*, Stuttgart, 173-185, 1967.

Jokisch, Rodrigo, "Kraft und Identität. Überlegungen zur anthropologischen Voraussetzung der neuzeitlichen Wissenschaft", in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, XII/2 (1981), 250-262, 1981a.

Jokisch, Rodrigo, *Logik der Distinktionen. Zur Protologik einer Theorie der Gesellschaft*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1996.

Jokisch, Rodrigo, "Die Form der Medien. Eine distinktions-theoretische Beobachtung", in *Medien Journal* 1/1997, 44-59.

Opp, Karl-Dieter, *Verhaltenstheoretische Soziologie. Eine neue soziologische Forschungsrichtung*, Reinbek b.H., Rowohlt, 1972.

Parsons, Talcott, *The Social System*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970a

Parsons, Talcott, *Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven*, Frankf.a.M., Suhrkamp, 1975

Parsons, Talcott/Shils, Edward A. [ed.], *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1951.

Rapaport, Anatol/Chammah, Albert M., *Prisoner's Dilemma*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1965.

Roth, Gerhard, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankf.a.M., Suhrkamp, 1995.

Schulz, Walter, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen, Neske, 1979.

Schütz, Alfred/Parsons, Talcott, *Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel*, Walter M. Sprondel (Hrsg.), Frankf.a.M., Suhrkamp, 1977

Vanberg, Viktor, *Die zwei Soziologien. Individualismus und Kollektivismus in der Sozialtheorie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975.

Vanberg, Viktor, "Unsichtbare-Hand Erklärung und soziale Normen", in *Horst Todt (Hrsg.), Normengeleitetes Verhalten in den Sozialwissenschaften*, Berlin, 115-147, 1984.

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1972.

Wiener, Norbert, *Cybernetics: Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, Mass., 1948.

Willke, Helmut, *Systemtheorie I: Grundlagen*, Stuttgart, UTB, 1996.