



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

TRADICIÓN HUMANISTA Y SUPERTEORÍAS.

LA COMUNICACIÓN MORAL EN LA TEORÍA SOCIOLÓGICA

TESIS

**Que para obtener el título de
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA**

PRESENTA

Salvador Erick Gasca Villa

DIRECTOR DE TESIS

Dr. Raúl Zamorano Farías

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Una tesis inicia, comúnmente, con los agradecimientos. Desde el primer día de la carrera pensé en cómo redactarlos. Nunca tuve un plan y nunca supe cómo.

Quiero agradecer a Carmina, quien siempre creyó en mí, siempre me acompañó en este bello proceso, y siempre me apoyó. A ella le debo gran parte de esto.

Quiero agradecer a mi familia, pieza importante de esto. Particularmente a mi mamá, por su apoyo a lo largo de mis estudios.

A Álvaro, quien siempre creyó en mis capacidades para lograr esto.

Quiero agradecer a mis profesores, quienes contribuyeron en gran medida a mi formación, no sólo como sociólogo, sino como científico.

Al profesor Matari Pierre Manigat, Brandebí, al profesor Roberto Arturo, al profesor Nadal, al profesor Castrejón, al profesor Rubio Carriquiriborde, al profesor Zamorano Farías, a Carlos, al profesor Ricardo.

A la doctora Irma Eréndira, quien me dio la oportunidad de conocer y acumular comunicaciones científicas en un instituto de investigación científica.

A todos mis compañeros de clases, sin quienes la formación de conocimiento científico no es posible. Particularmente, a Alan, Ricardo y Luis. Las discusiones, acaloradas o no, siempre fueron germen de ricas nuevas ideas, puntos de vista y puntos de observación. También a ellos debo gran parte de este trabajo.

Un agradecimiento especial a mi asesor, el profesor Zamorano Farías, quien no sólo estuvo presente en la mitad de la licenciatura en mi formación, sino que su constante guía y observaciones fueron parte fundamental de este trabajo.

Un agradecimiento al jurado dictaminador, quien siempre estuvo en la mejor disposición para trabajar mi tesis y contribuir con sus valiosas observaciones: a la profesora Mónica Guitián Galán; al profesor José Luis Hoyo Arana; al profesor Ignacio Rubio Carriquiriborde; al profesor Carlos Herrera de la Fuente.

**TRADICIÓN HUMANISTA Y SUPERTEORÍAS.
LA COMUNICACIÓN MORAL EN LA TEORÍA SOCIOLÓGICA**

Gasca Villa Salvador Erick¹

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I. LA TEORÍA GENERAL DE LOS SISTEMAS SOCIALES.....	15
I. CONCEPTOS FUNDAMENTALES.....	15
1. Diferencia sistema-entorno.....	15
2. El concepto de comunicación en la TGSS.....	17
3. El concepto de medios de comunicación simbólicamente generalizados.....	22
4. El concepto de comunicación moral.....	24
5. La comunicación científica.....	26
II. TRADICIÓN HUMANISTA Y SUPERTEORÍAS.....	28
1. La teoría científica.....	28
2. Superteorías.....	30
3. Tradición humanista.....	35
CAPÍTULO II. LA TRADICIÓN SOCIOLÓGICA.....	40
I. Émile Durkheim: en búsqueda de una nueva disciplina científica.....	40
1. La división del trabajo social.....	40
2. Las reglas del método sociológico.....	46
II. Max Weber: reflexiones conceptuales de las ciencias sociales.....	51
1. Ensayos sobre metodología sociológica.....	51
2. Fundamentos elementales de sociología.....	58
III. Talcott Parsons: hacia una superteoría en la sociología.....	64
1. Fundamentos elementales de teoría.....	64
2. El sistema social.....	67
CAPÍTULO III. COMUNICACIONES MORALES Y COMUNICACIONES CIENTÍFICAS...	80
1. Juicios de valor y juicios de realidad (Durkheim).....	80
2. Juicios de valor en la ciencia (Weber – Parsons).....	83

¹ segv@políticas.unam.mx

3. La sociología de la moral (Luhmann)	85
CONCLUSIONES.....	92
BIBLIOGRAFÍA.....	97

Introducción

La relación entre comunicación moral y comunicación científica como ámbitos diferenciados de la sociedad se ha tematizado en la ciencia desde distintas perspectivas u observaciones,² más precisamente, autoobservaciones de la ciencia. Por ejemplo, el acercamiento psicológico a la moral la entiende dentro de la dicotomía moral-razón,³ lo que significa que la moral es aquello que no razona o carece de la capacidad de la razón, por lo que el comportamiento del individuo siempre se da en función de elementos de razón y sinrazón (morales).

Al respecto, Narvaez (2014) define el comportamiento como el actuar correcto, impulsado por la moral; pero la moral es impulsada y gobernada por procesos mentales implícitos, entendidos como meros procesos y capacidades neurobiológicas.⁴ Sin embargo, esto no es suficiente. Para lograr una definición más clara de la moral, retomando el pensamiento griego, es necesario identificar una *naturaleza humana*: sólo identificando lo que los humanos *son* se identifica lo normal, lo cual se va sedimentando a lo largo de la historia de la humanidad y va determinando lo moralmente aceptado.

Así, Joseph Gargas (2018) intenta definir la moral identificando la naturaleza humana. Si se identifica la naturaleza de los seres humanos se identifica la naturaleza de la moral. ¿Pero cuál es la naturaleza humana? Pensar y actuar conforme a valores morales e inteligencia: *homo moralis* y *homo sapiens*. Se llega a esta determinación porque ha sido tema central en la reflexión del ser humano, desde Platón hasta Marx –incluso los sociólogos contemporáneos (Luhmann, 2013: 71-72). En igual dirección, monografías, como las de John Deigh (2018), elaboran un recorrido de la historia del pensamiento de la filosofía moral cuyo hilo conductor es la razón como guía de las acciones complementadas con emociones y deseos, mientras May (2018) se contrapone a las teorías de la moral que la designan como el dominio de los sentimientos razonados, una perspectiva del papel de la razón en la moral que nombra *racionalismo optimista*. Esta perspectiva es reconocida como *la psicología de la moral* por el papel predominante de la razón, en tanto proceso mental o neurobiológico, que entiende a la moral como lo carente de razón, pero sin que se defina con exactitud qué se entiende por razón.

En términos generales, estos acercamientos requieren un concepto preciso que defina lo moral, que no piense lo moral en tanto consecuencia de la capacidad neurobiológica (aunque no se niega el aspecto

² Sociedad entendida como el conjunto de todas las comunicaciones (Luhmann, 1998).

³ Véase, además, Luhmann, 2013: 241.

⁴ Al respecto, se puede notar una lógica causal y determinista: los procesos implícitos están determinados por nuestras capacidades neurobiológicas y éstas, a su vez, determinan nuestro comportamiento moral. Sobre el determinismo de nuestra genética o biología en estos procesos véase Alces, Peter A. (2018). *The Moral Conflict of Law and Neuroscience*, The University of Chicago Press/Chicago and London.

contextual); y al mismo tiempo que renuncie a buscar en los orígenes de la humanidad del ideal de moral a partir del cual se defina –como el caso de Narvaez quien, por lo demás, es tan ambicioso como para sostener que los antiguos nómadas de los orígenes de la humanidad no sólo compartían estilos de vida actuales sino que eran más felices y sustentables (2014: 26)–; o García Figueroa (2017: 20) quien busca mediante la razón práctica, aun cuando marginalmente, cómo ser *mejores personas*.

Sumado a lo anterior, desde otras perspectivas se articula el discurso de *la moral como ética en el comportamiento correcto de la práctica científica*, en el cual la ciencia autoobserva su correcto actuar al practicar la ciencia. Al parecer, se trata simplemente de normativizar el comportamiento correcto o deseable en la práctica científica. Así Macrina (2014) lo denomina como el *Responsibility Conduct of Research* (RCR) que busca sensibilizar a los investigadores sobre la base de las instrucciones correctas –y su correspondiente pedagogía. En este programa de conducta responsable es el investigador quien tiene que enseñar a futuros investigadores, programa en el cual además se contemplan las regulaciones a tomar en cuenta de instancias federales e institucionales. Se trata entonces de responder adecuadamente a las preguntas cómo investigar, quién investiga y cuándo investigar.

Esta perspectiva se ciñe al actuar responsable en la práctica científica sobre la base de una cultura de la ética de la investigación y la integridad científica, que además se puede aderezar con herramientas de formación de recursos humanos (Koepsell y Ruiz de Chávez, 2015).

Sin embargo, pensamos que estos análisis carecen de una diferencia del actuar responsable en la ciencia respecto otros ámbitos de la sociedad. ¿Cuál es la particularidad del actuar responsable de la ciencia respecto del actuar responsable en los ámbitos político, artístico, médico o jurídico? ¿Cómo distinguir una de otra? ¿Con comunicaciones científicas, políticas, médicas, artísticas, jurídicas? ¿O ninguna de ellas es suficiente?

Además, los programas de conducta científica responsable: ¿quién los define? ¿La ciencia, la economía o la política?

A nuestro juicio, se difuminan los límites entre ámbitos diferenciados de la sociedad –no por ello aislados entre sí, que quede claro–, dado que se confunden comunicaciones morales, entendidas en este contexto como ética de la investigación, con la misma investigación científica. Cabe preguntar entonces si el marco en el cual se delimita una investigación se refiere a las mismas comunicaciones que la investigación científica define y reconoce. En caso contrario, esta perspectiva genera confusiones en la diferencia entre comunicaciones morales (aprecio/menosprecio) y comunicaciones científicas (verdad científica/no verdad científica).

Finalmente, este discurso enseña otra debilidad reflexiva (u *obstáculo epistemológico*: Bachelard), toda vez que, si no hay prácticas éticas aceptables, la relación entre la ciencia y la sociedad se desvirtúa (Koepsell

y Ruiz de Chávez, 2015: 10). Es decir, queda solo la existencia de un ideal normativo de la relación entre ciencia y sociedad; además de ponderar que la ciencia y la sociedad son ámbitos sociales distintos, con lo que no logra identificar que la ciencia *es parte* de la sociedad, no algo fuera de ella (Luhmann, 2007b: 441; 1996, cap. VIII). Por ejemplo, Pruzan (2016) identifica la mente inquisitiva, la apreciación de los métodos, de los fines y los límites científicos, así como la habilidad de aplicación de las herramientas científicas correspondientes y la habilidad de sortear obstáculos *científicos* –correcto citado, revisión de pares, problemas de plagio–, como los prerrequisitos de una *buena investigación*.⁵

Pero ¿qué tiene que ver la apreciación valórica “buena” con la investigación? Más bien la valoración moral de una comunicación científica termina buscando la “naturaleza humana” en su relación con la ciencia, sobre todo para identificar dos cosas: a aquellos que tienen acceso privilegiado al conocimiento científico, y cómo éste puede mejorar las condiciones de vida de los seres humanos. El problema es presentar en la ciencia las capacidades privilegiadas para mejorar las condiciones de vida con la simple justificación de los *inventos científicos*. Sin embargo, en esta lógica podríamos señalar que, tal como los científicos, los políticos, los médicos, o cada una de las personas de todos los rincones del mundo, pueden mejorar las condiciones de vida de sí y de quienes les rodean, entonces ¿cuál es la diferencia?

Así, para Smith (2018), quien piensa que las teorías morales tienen un rol teórico como marco explicativo y un rol práctico como guías de decisión y acción, una teoría moral sólo es adecuada si sirve a la práctica –no en cambio si sus formulaciones están libres de valoraciones morales–. Al respecto, pensamos que ese marco explicativo pertenece a aquel que distingue ontológicamente, y no analíticamente, teoría y práctica (o empírea). Por el contrario, siguiendo a Norwood Russell Hanson (1989: 251-252), la teoría y la práctica son niveles distintos de análisis, no de realidades, con lo cual podemos repensar el doble aspecto de las teorías morales según Smith y preguntarnos: ¿teorizar no es en sí una práctica del razonamiento y del pensamiento?

Otra perspectiva, más cercana a la filosofía, y también a la sociología, es la *distinción de hechos y valores*: los primeros objetivos y los segundos subjetivos. La teoría del conocimiento clásica (desde Platón hasta Descartes y Kant, además de toda la sociología desde Durkheim y Weber, Parsons, llegando a Bourdieu) identificó al sujeto como aquel que puede conocer, y al objeto como aquello que puede ser conocido. Ramírez Sanchez (2014) disuelve esta dicotomía sin superar los conceptos, pues argumenta que los valores pueden jugar un papel importante en ámbitos como la ciencia. Es decir, existen valores en la ciencia.⁶ Esta

⁵ Hay que señalar que Pruzan además se ocupa de una discusión de lo que es ciencia y lo que no es.

⁶ Elliot (2019) reconoce la influencia de los valores en la ciencia y en algunos casos la percibe como pernicioso. Su investigación busca aclarar la discusión de los valores en la ciencia, en particular la forma en que se da y si hay ciertos valores permitidos y otros no, con la intención de ganar relevancia para la práctica científica y las políticas públicas. Al final, concuerda con Ramírez

distinción –que asume Smith (2015)– se hace patente al distinguir dos aspectos del juicio moral, entendido como lo correcto y aprobable, contrapuesto a lo incorrecto y reprochable. El aspecto objetivo de los juicios morales es lo que se considera apreciable o despreciable, y el subjetivo, el que nos motiva hacer o no hacerlo.

Si la perspectiva anterior observaba valores morales en la ciencia, a partir de la distinción hechos y valores (sujeto y objeto), su radicalización postula la falsa neutralidad de la ciencia bajo la consigna *los valores deben ser parte de la ciencia*, tratándola como un mito.⁷ En este sentido, Tiburcio Sesia (2019) retrata la engañosa retórica de la imparcialidad científica porque el conocimiento científico siempre está impregnado de factores políticos. Vemos aquí que se trata de la distinción expresa de valores políticos, no morales, lo que ya demuestra un avance respecto a las investigaciones que hablan genéricamente de valores sin clarificar.⁸

Una otra perspectiva sobre la relación entre comunicaciones morales y comunicaciones políticas es la que toma conciencia del hecho de que un fenómeno puede ser observado desde distintas perspectivas o puntos de observación, lo cual nos acerca a uno de nuestros puntos de partida, es decir, a la diferenciación funcional *de la sociedad*, presupuesto fundamental para entender las relaciones entre ciencia y moral como ámbitos diferenciados, pero en relación. Por ejemplo, frente al Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad (TDAH), Flores Guadarrama (2016) identifica dos posturas: como una enfermedad (comunicación médica) y como un tipo de personalidad diferente (comunicación individual). El TDAH puede entonces ser observado y tematizado desde distintos subsistemas (comunicaciones) de la sociedad: la educación, la medicina, la sociología. De igual manera, Romo Norquist (2017) identifica un fenómeno (el proceso educativo) que puede ser observado desde distintos ámbitos, como la política, la religión, la educación, la ciencia o los medios de masa, cada uno de los cuales lo tematiza comunicativamente, acorde a sus códigos y de acuerdo a sus posibilidades.

Sánchez: hay valores en la ciencia, aunque agrega que hay que tratarlos de manera cuidadosa. Sin embargo, de la misma manera que Narvaez (2014) y Smith (2018), se busca que la ciencia genere *algo positivo* a la sociedad (Elliot, 2017: XI).

⁷ A nuestro parecer esta forma de ver las cosas sigue en la lógica de la sospecha, en la que la realidad es algo distinto a lo que se ve (apariencia), oculta por mecanismos que la velan (conocimiento inmediato que tiene que ser mediado, si apelamos a Hegel). Tiburcio Sesia retoma a Marx y a Lukacs en primera instancia y después a Norwood Hanson (2019: 41-43). Si bien Hanson señala que la observación ya viene cargada de teoría, o ya es una interpretación, ésta lo es en función de ciertos conocimientos previos del observador, por ejemplo, conocimientos científicos, políticos o morales, esto no equivale a ver una realidad velada sino diferente. Marx y Lukacs, además de Hegel y Freud, fueron las referencias más claras de dos de los exponentes de la teoría crítica, Horkheimer y Adorno, quienes siguieron alimentando el argumento de la realidad velada y disfrazada, también denominando la ciencia como un mito (Adorno y Horkheimer, 1998: 56; 59-95; Horkheimer, 2003: 223-271). Luhmann logra identificar que no existe sólo una realidad, con lo cual disuelve el falso problema de su mito o falsedad. Lo hace al definir la realidad propia y particular –no mejor ni peor, o menos o más real que otras realidades– de los medios de masa (Luhmann, 2007a: 1-35 y 111-135).

⁸ Por ejemplo, Elías (1990: 9-60) habla de valores morales y valores científicos, no sólo de valores.

Hernández García (2015) construye al VIH/SIDA como conocimiento científico con la idea de que en su construcción pueden interferir otras comunicaciones no científicas que obnubilan su observación ya que adolecen de limitaciones y confusiones conceptuales. Se trata de la construcción del VIH/SIDA sobre la base de comunicaciones de valores prejuiciosos y discriminatorios que devienen de la opinión pública sobre el conocimiento científico, en donde resalta el hecho de que ciertas comunicaciones no científicas pueden hacerse pasar como científicas, las cuales, en el caso específico del VIH/SIDA, coadyuvaron a estabilizar la comunicación de un conocimiento científico homofóbico, sexista y xenofóbico.

Las interferencias de otras comunicaciones, diferentes al sistema en cuestión que Hernández García (2015) señala, se relacionan con nuestra investigación: evaluar el estado de la teoría sociológica en relación con sus posibilidades de formulación de una teoría de la moral libre de valoraciones morales. Es decir, investigar sobre las condiciones de posibilidad de una teoría moral libre de valoraciones morales sobre la base de la teoría sociológica como hecho observable. ¿Presenta valoraciones morales en sus reflexiones teóricas?

Nuestra investigación se posiciona entonces en contra de los enfoques trascendentales o biologicistas, en la medida en la que no entiende la moral ni como *deber ser* ni como psicología, sino como comunicación, es decir, como una construcción social –lo cual reconoce que el proceso de comunicación presupone procesos psicológicos y neurobiológicos–. No se trata de establecer la conducta correcta en la práctica científica ni su sana relación con la sociedad y tampoco de retomar la distinción hechos/valores que surge de la distinción objeto/sujeto, ya que su misma argumentación niega capacidad de autorreferencia al objeto.

Sobre las posturas que identifican valores morales y políticos en la ciencia –y si son deseables o no–, nuestra investigación tiene como objetivo establecer las condiciones de posibilidad de una teoría libre de valoraciones morales, lo que significa que se da por hecho que lo contrario sucede. Precisamente, sobre la cuestión de si existen valores morales y políticos en las comunicaciones científicas, se tendrá que establecer las formas en las cuales estas comunicaciones morales operan; de lo contrario, se cae en una explicación del tipo *todo con todo*, en la que se dice, por ejemplo, que la ciencia es política (Tiburcio Sesia, 2019), descartando las *conquistas evolutivas* –diferenciación funcional– que la misma sociedad ha experimentado en su historia. Lo que se tiene que hacer por el contrario es explicar la forma en la que la política o la moral entra en relación con la ciencia y viceversa.

Esto nos obliga a la delimitación del problema de investigación y del marco teórico conceptual para orientar y problematizar el problema de investigación.

El mundo como totalidad inobservable simultáneamente tiene que ser observado a partir de diferencias. Lo que significa realizar una elección, una distinción y una indicación, y, al mismo tiempo, dejar

de lado otras diferencias/observaciones que no fueron seleccionadas ni elegidas, las cuales permanecen latentes (lo que George Spencer Brown define como *unmarked state*) (Von Foerster, 1991: 83-100; Luhmann, 1995a: 60-72).

Las teorías y explicaciones de Émile Durkheim, Max Weber y Talcott Parsons no agotan la totalidad de respuestas al problema de la ciencia y la moral. La justificación de la elección de estos autores, para analizar el problema de la comunicación moral y la comunicación científica, se fundamenta en ciertas valoraciones previas, como señala Weber en sus ensayos metodológicos.

En nuestro caso, se trata de la inquietud generada a lo largo de años de clases, en las cuales constantemente existía la confusión sobre los valores morales y políticos, predominantemente, y los científicos. Particularmente, si es deseable o no que existan valores políticos y morales en la ciencia, y, si eso sucede, cómo sucede. Estas discusiones me llevaron a profundizar sobre el tema y a querer tematizarlo científicamente. Pronto llegué a la conclusión de que el lado de la discusión que deseaba esta mescolanza veía en la ciencia una herramienta para mejorar la sociedad, otorgándole un puesto privilegiado, mientras que el otro lado negaba ingenuamente todo contacto de la ciencia con dichas valoraciones. Lo cual me sugería que el estado teórico no estaba explicitado y se caía en esas precipitaciones reflexivas. Es por ello que esta investigación establece el estado teórico de la teoría sociológica para establecer esas relaciones.

Conceptualmente, el hilo conductor que guía esta investigación se construye sobre la base de la arquitectura de la Teoría General de los Sistemas Sociales (TGSS) de Niklas Luhmann, la cual –como veremos– rompe con los *obstáculos epistemológicos* que identificamos en las teorías de Durkheim, Weber y Parsons.⁹ Al respecto, se limita a los autores seleccionados, dejando de lado otros, sin pretensión totalizante o definitiva. Tampoco se trata de negar o excluir las explicaciones de la teoría sociológica; más bien y partiendo de una epistemología constructivista (Von Foerster, 1998; Von Glasersfeld, 1981; Maturana, 2009), se elige un punto de vista desde el cual observar, lo que significa, al mismo tiempo, que a) no se puede observar todo al mismo tiempo y que b) una observación no representa la única posible porque deja de observar otros posibles puntos de observación.

Podría parecer obvia la justificación de nuestra investigación como pertinentemente sociológica dado que los autores son sociólogos. Sin embargo, de igual manera que Durkheim y Weber hicieron con las prenociones o las creencias comunes, es necesaria una justificación científica de la investigación como fundamentalmente sociológica. Siguiendo a Luhmann, el proceso evolutivo de la sociedad la fue diferenciando funcionalmente, es decir, se fueron construyendo –y se construyen cada segundo todo el

⁹ Luhmann retomó la teoría del sistema social de Parsons –aunque decir sólo eso sería denigrar profundamente el pensamiento del alemán–, la amplió y superó junto a múltiples otras fuentes de pensamiento (Weber y Durkheim), quienes, junto a Pareto, Marshall y Freud, fueron las fuentes de la síntesis parsoniana.

tiempo— ámbitos o subsistemas —siendo la sociedad el sistema global de todas las comunicaciones, donde afuera no hay comunicación— que logran estabilizarse a cada momento, los cuales despliegan las condiciones para que un problema particular de la sociedad pueda desarrollarse (Luhmann, 2007b).

Este proceso histórico de diferenciación ha constituido a la ciencia como un ámbito autónomo, es decir, como subsistema de la sociedad, cuya función es la generación de proposiciones verdaderas y no verdaderas. En el sistema de la ciencia de la sociedad, la sociología como comunicación científica se ha constituido y desarrollado a partir de aquello que se ha llamado sociedad,¹⁰ específicamente, a partir del problema de *cómo es posible el orden social* (Luhmann, 2009: 17).

Sobre la distinción comúnmente aceptada entre ciencias naturales y ciencias sociales sólo hay que decir que deja de serlo como característica fundamental —y más bien se estabiliza como semántica de la ciencia en tanto provisión de sentido latente— en la propuesta teórica de Niklas Luhmann. Tal distinción resulta irrelevante al considerarse ambos grupos de ciencias pertenecientes a la ciencia. Por lo que la sociología, *ipso facto*, es parte del sistema de la ciencia, y en donde las teorías en la ciencia funcionan como programas condicionales, los cuales ayudan a realizar la función de la ciencia en la sociedad.¹¹

Retomando la autonomía del sistema de la ciencia como ámbito *de* y *en* la sociedad, las explicaciones que hace son también parciales, es decir, no pretenden ser la única posibilidad de observación. En tal sentido se enmarca la observación desde la sociología sobre la forma que asume la comunicación moral en la ciencia para identificar obstáculos epistemológicos en la teoría sociológica que impidan el desarrollo estrictamente científico de una comunicación científica. La finalidad de esta investigación es presentar los fundamentos de un programa de investigación que sea una contribución a los estudios de la sociología de la moral (Luhmann, 2013: 93-94), estableciendo los marcos teóricos de la sociología en su construcción teórica que fundamente o pueda fundamentar posteriormente una teoría de la moral para identificar las condiciones de posibilidad de dicha teoría.

¿Cómo proceder?

Se estructurará un recorrido conceptual de los programas de investigación de Durkheim, Weber, Parsons y Luhmann para dar cuenta, en primer lugar, de cómo concebían la sociedad y, derivando de sus conceptos, en segundo lugar, entender la relación que realizaron entre ciencia y moral. Así, una primera pregunta será: ¿cuál es la relación entre ciencia y moral? Más precisamente, ¿qué nos ha dicho la sociología como disciplina científica sobre la sociedad y la relación entre dos de sus ámbitos, la ciencia y la moral?”

¹⁰ Bajo sus múltiples matices y diferencias, sería más que aceptable la objeción de unificar la disciplina sociológica en el concepto de *sociedad*. No obstante, dado que el objetivo de la presente investigación no es encontrar la unidad de la disciplina, será aceptable el uso del término *sociedad* para sintetizar la tradición sociológica desde Durkheim hasta Luhmann.

¹¹ Definición de programa condicional véase en Luhmann (2013: 60-63).

Sociológicamente se evalúa el estado de cosas que permita entender las observaciones sobre la relación entre ciencia y moral que se han hecho al interior de la disciplina, así como los obstáculos epistemológicos que se han dado, y de esa manera construir las bases teóricas de una teoría científica de la moral sin valoraciones morales.

A tales efectos, mediante los conceptos de *tradición humanista* y *superteorías*, desarrollados por Luhmann, se analizan los límites y ganancias explicativas que dichas perspectivas teóricas tienen para problematizar la relación ciencia y moral y, por tanto, establecer una sociología de la moral,¹² utilizando el marco conceptual de la TGSS, el cual ofrece una interesante y contundente estructura teórica para problematizar esta relación. La pregunta que ordena esta investigación es *¿cuáles son los límites y ganancias explicativas de la teoría sociológica sobre la relación entre ciencia y moral mediante los conceptos de superteoría y tradición humanista?*

Dicho de manera clara, el objetivo es la reconstrucción de las explicaciones que se han dado sobre la relación ciencia-moral en la teoría sociológica, problematizando estas descripciones desde la arquitectura conceptual de la TGSS. Se trata de entender los límites de aquellas teorías sobre la relación entre ciencia y moral, por un lado, y las ventajas y alcances explicativos de la TGSS, por el otro. Es decir, 1) se exponen, en primer lugar, las observaciones que Émile Durkheim, Max Weber, Talcott Parsons y Niklas Luhmann han hecho sobre la sociedad y, en segundo lugar, se establece la relación entre ciencia y moral desde sus presupuestos teóricos; 2) se identifican y se discuten sus límites explicativos a la luz de la TGSS a partir de los conceptos de *superteoría* y *tradición humanista*; 3) al mismo tiempo, mediante la autoobservación y autoaplicación de la teoría de Luhmann, se identifican los alcances explicativos que la misma tiene para problematizar la relación ciencia-moral.

La teoría sociológica, desde sus fundadores hasta los autores contemporáneos, ha analizado la relación entre la ciencia y la moral, sin embargo, el desarrollo histórico de la sociología, como disciplina científica, no ha podido establecer y delimitar con claridad *él cómo* opera esta relación; más bien, lo que predomina en la disciplina científica es una teoría moral de la moral (Luhmann, 2013: 57-58). Es posible entonces desarrollar una teoría científica de la moral sin supuestos morales y no una teoría moral de la

¹² Se entiende que los límites de dichas teorías tienen razones históricas y atenernos a los mismos sería un error. La introducción de *Teoría social, hoy* señala las controversias de la utilidad de los clásicos –Durkheim, Weber, Marx y probablemente Parsons– y si debería o no seguir guiando las investigaciones empíricas actuales de la sociología (Anthony Giddens, *et. al.*, 2001: 9-21). Por su parte, las ideas, entre ellas las teorías, deben responder a las situaciones históricas concretas sobre el criterio de plausibilidad y evidencia (selección fijada de una idea o teoría) que ayude a su fijeza, estabilización y reestabilización. Es decir, si bien estos autores de la teoría sociológica existen como semántica, actualmente sus ideas no responden ya a las situaciones concretas de la sociedad mundial (Luhmann, 2007b: 424-449). Es necesario identificar y construir ideas y teorías más plausibles que logren evidencia a partir de las situaciones concretas históricas. Es por ello que esta investigación tiene entre sus objetivos plantear el estado teórico de la situación de la ciencia y la moral a partir de la teoría sociológica desde Durkheim y hasta Luhmann con la intención de saber cuáles son los fundamentos de una posible observación científica de la moral, más no una valoración moral de la moral.

moral, sobre todo considerando el estado actual en el que se encuentra la teoría sociológica, donde abunda la investigación empírica y no una búsqueda de la unidad teórica de la disciplina (Luhmann, 1998: 7-8).¹³

Las hipótesis que orientan esta investigación son: 1) las teorías sociológicas que tematizaron la relación entre ciencia y moral que precedieron a la TGSS presentan límites explicativos, derivados del estado del desarrollo científico en el que estaban, identificables a partir de los conceptos de *tradicón humanista* y *superteorías*; 2) la TGSS despliega la estructura conceptual suficiente para desarrollar observaciones más plausibles y con mayores rendimientos explicativos al observar la relación comunicativa entre ciencia y moral a partir de los mismos conceptos, *tradicón humanista* y *superteorías*.

No se desconoce que el conocimiento científico consiste tanto del plano empírico como del teórico, pero no se acepta *a priori* la idea del predominio del primero sobre el segundo. Es la teoría la que no sólo ayuda a observar y conceptualizar de manera determinada la realidad (entendida como el conjunto de las percepciones que experimenta el individuo), sino la que está presente en todo momento de la investigación. Por ello se analizan las *observaciones teóricas* en la teoría sociológica sobre la relación entre ciencia y moral, para, posteriormente, realizar observaciones concretas sobre dicha relación. No se trata de seguir reproduciendo investigaciones empíricas sin problematizar la teoría de la que se parte, dándola por supuesta: más bien se trata de saber cuál es el estado teórico a partir del cual se construye un problema: ¹⁴

La sociología se encuentra en una crisis de carácter teórico. La investigación empírica, con bastante éxito, ha hecho crecer el conocimiento de la disciplina, pero no ha conducido a la formación de una teoría específica propia de su materia. Como ciencia empírica, la sociología no puede prescindir de la aspiración a comprobar sus afirmaciones mediante los datos obtenidos de la realidad, independientemente de qué tan viejos o nuevos sean los conductos por donde se vacía lo ya ganado. Justamente por razón de este principio, no puede fundamentar el campo específico de su objeto ni la unidad propia de su disciplina científica. La resignación ha ido tan lejos que ya ni siquiera se hace el intento (Luhmann, 1998: 7).

Las reflexiones previas tampoco desconocen los acoplamientos comunicativos que existen entre la ciencia y otros ámbitos de la sociedad (ciencia-derecho, ciencia-economía, ciencia-política o las de economía-derecho y derecho-política, entre otras), y precisamente como éstos no deben ser desconocidos.

¹³ Lo cual tampoco niega la investigación empírica, pero se necesita, en primera instancia, tener claro el marco conceptual desde el que se investiga, así como el desarrollo conceptual de la temática a tratar, en este caso, la ciencia y la moral. Por ello, es menester, en primer lugar, conocer las observaciones que la teoría sociológica ha hechos sobre la relación entre ciencia y la moral.

¹⁴ Antes de iniciar una investigación empírica que suponga una teoría para observar las relaciones entre ciencia y moral, por ejemplo, en las revistas científicas indexadas, hay que clarificar la teoría de la que se parte y cómo se diferencia de otras, en este caso, en la teoría sociológica. Por ello se establece un estudio de Durkheim, Weber, Parsons y Luhmann.

Luhmann remarca la importancia de la moral en la sociedad moderna:¹⁵ si bien, con la diferenciación histórica de códigos incompatibles –lo cual no quiere decir que no existan relaciones entre los mismos– la moral ya no puede aparecer como el elemento fundante de la sociedad, lo cual no significa que la comunicación moral quede excluida, y, más bien, hay que distinguir su (nueva) función.

El capítulo I presenta la propuesta teórica de Niklas Luhmann, la Teoría General de los Sistemas Sociales (TGSS), desplegando los conceptos de la diferencia sistema/entorno, comunicación, medios de comunicación simbólicamente generalizados, comunicaciones científicas y comunicaciones morales, autopoiesis, código binario, finalizando con los de *superteorías* y *tradición humanista*. El capítulo II aborda los programas de investigación generales de Durkheim, Max Weber y Talcott Parsons, ya en función de los conceptos que guían la investigación. En el capítulo III se especifica la relación que esos mismos autores realizaron sobre ciencia-moral identificando sus límites explicativos derivados naturalmente de los límites de sus propuestas generales. Siendo congruentes con la TGSS y la autoobservación de los sistemas, se autoobservará y autoaplicará la TGSS a sí misma, estableciendo las aportaciones explicativas que ofrece para la construcción y el estudio de una teoría científica de la moral.¹⁶

Respecto a la pregunta de investigación, *¿cuáles son los límites y ganancias explicativas de la teoría sociológica sobre la relación entre ciencia y moral mediante los conceptos de superteoría y tradición humanista?*, es menester señalar – en los términos de Gaston Bachelard (2013) (y del *Her professor de Frankenweenie!*)– que el espíritu científico no se caracteriza por responder preguntas sino por plantear preguntas con mayor alcance argumentativo y explicativo, por lo que responder la pregunta no es imprescindible. La pregunta sirve, en cambio, para saber qué se está haciendo, qué observación se está construyendo, es decir, como guía de observación y construcción. Su resolución sólo puede generar mayores interrogantes (Luhmann, 2009: 23-32; Bachelard, 2013: 15-26, específicamente, 19).

¹⁵ Entrar en la controversia sobre qué es la sociedad moderna y la distinción con la sociedad tradicional y, todavía, si las distintas regiones geográficas del mundo son modernas o no, es algo que no tiene plausibilidad en el contexto de esta investigación y constituye más bien un *obstáculo epistemológico*.

¹⁶ No se establece un juicio de valor acerca de la superioridad de una teoría sobre otras sino únicamente los rendimientos explicativos que una puede ofrecer a diferencia de otras.

CAPÍTULO I

LA TEORÍA GENERAL DE LOS SISTEMAS SOCIALES

I. CONCEPTOS FUNDAMENTALES

1. Diferencia sistema-entorno

La teoría general de sistemas sociales construida y desarrollada por Niklas Luhmann no trata de un tipo especial de objetos que puedan ser designados como sistemas que se distinguirían de otros,¹⁷ como los seres humanos, por ejemplo. Se trata de la distinción entre sistema y entorno (Luhmann, 1998). El punto de partida es que el mundo como infinitud inobservable es cortado por una línea divisoria: de un lado está el sistema y del otro el entorno. Existen distintos tipos de sistemas, de acuerdo con su objeto de análisis, de lo cual operativamente se depende que el entorno sea algo distinto al sistema desde el punto de vista del sistema.

La teoría clásica de sistemas habla de sistemas analíticos, distintos a los concretos, para dejar claro que la concepción del sistema depende del observador (Parsons, 1976; Bertalanffy, 2015). Esto es correcto sólo en parte. El observador es quien puede distinguir entre sistema y entorno, y elige qué sistemas le interesa observar en determinado momento. Pero el observador no tiene la libertad de designar cualquier cosa como sistema. “Para un observador, un sistema es sistema sólo si por medio de sus propias operaciones el sistema se vuelve a sí mismo sistema. A esto me refiero cuando, en una formulación frecuentemente criticada, digo que mi punto de partida es que los sistemas existen” (Luhmann, 1998: 13).

Un sistema se vuelve sistema en la medida que se vuelve a sí mismo, es decir, en el momento en que enlaza operaciones propias con operaciones propias, diferenciándose del entorno. La continuidad y recursividad de las operaciones del sistema es la reproducción del sistema y, a la vez, del sistema y el entorno. Es decir, un sistema es la diferenciación del sistema y el entorno; diferenciación que el mismo sistema introduce y en la cual él mismo reaparece como parte de la distinción (Spencer-Brown, 1973; Luhmann 1998, 2007).

La observación del mundo bajo la distinción sistema-entorno depende de la ubicación del observador. Ésta sólo puede darse en un lugar en el mundo, no por encima de él, ni desde varios puntos de observación al mismo tiempo. El observador tiene que operar con secuencias y unir la observación con la observación, es decir, la operación con la operación, lo cual le lleva a una conclusión autológica. “Si observa en el mundo sistemas que se reproducen a sí mismos, está obligado a considerarse a sí mismo

¹⁷ Por el momento, *sistema* significa la relación interdependiente entre elementos que se da de forma organizada (Bertalanffy, 2015).

como uno de ellos, pues de otro modo no podría observar su propia observación. El observador se convierte, así, en uno de sus propios objetos de observación. Es esta la única manera de que la teoría de sistemas se universalice, cuando se convierta en una teoría del mundo que lo incluya todo, aun a sí misma, obligada a concebir todo lo que observa como sistema o como entorno” (Luhmann, 1998: 14).

Uno de los puntos principales sobre los cuales se va a distanciar Luhmann de la sociología ‘clásica’ es en el uso del concepto ‘autopoiesis’. Y si se quiere aplicar en el campo de estudio de la sociología y formularlo dentro de la teoría de sistemas, hay que ser claros con la operación por medio de la cual el sistema se reproduce y se diferencia del entorno. La teoría de la acción fracasa aquí, porque se refiere al ser humano como ser viviente y como conciencia, y no socialmente constituido. *Es decir, la teoría de sistemas debe pasar de teoría de la acción a teoría de la comunicación*, lo cual requiere hablar de comunicación en los términos de la TGSS.

Como se ha señalado, el punto de partida de cualquier investigación que retome el análisis teórico-sistémico es la diferenciación sistema-entorno. Los sistemas están orientados hacia el entorno y sin él no podrían existir, por lo tanto, el contacto con él no es ocasional ni de mera adaptación. Los sistemas se constituyen y se reproducen a través de la creación y la conservación de la diferencia con el entorno; utilizan sus límites para diferenciarse de él. Sin diferencia frente al entorno no habría autorreferencia, ya que la diferencia es la premisa para que haya autorreferencialidad en los sistemas. Precisamente, *la conservación de los límites (boundary maintenance)* es la conservación del sistema (Luhmann, 1998: 40, cursivas del autor). En otras palabras, sin límites no hay sistema, ya que los límites se crean a partir de la autorreferencia, la cual diferencia el sistema del entorno, sin la cual –insistimos– no habría diferenciación sistema-entorno.

La diferencia entre sistema y entorno obliga, como paradigma de la teoría de sistemas, a sustituir la diferencia del todo y las partes por una teoría de la diferenciación de sistemas (Luhmann, 1998: 42), lo cual supone la existencia de sistemas dentro de los sistemas, y dentro de éstos diferenciaciones de diferencias además de la de sistema-entorno. Por ello, el sistema en su conjunto, el sistema global, se convierte en entorno interno de los sistemas parciales que están dentro del sistema global, entorno que, sin embargo, es diferente para cada uno de los subsistemas. Entonces, la diferencia sistema-entorno se duplica ya que al interior del sistema global se abre una pluralidad de diferencias sistema-entorno. *Así podemos hablar de la sociología como subsistema de la ciencia y, a su vez, de la ciencia como subsistema del sistema global, la sociedad* (Luhmann, 2009: 19).

Cuando hablamos entonces del sistema global de la sociedad como *el conjunto de todas las comunicaciones*, un subsistema de aquella significará la diferenciación según códigos diferenciados y particulares que se orientan bajo la comunicación.

2. El concepto de comunicación en la TGSS

El concepto de acción en la teoría sociológica es el elemento constituyente de lo social, en especial en Max Weber y Talcott Parsons (Luhmann, 1998: 140). En la TGSS la acción es resignificada –no se elimina– al concebirse como comunicación, tal que el proceso elemental que forma la realidad social es un proceso comunicacional. Es decir, la acción es un proceso comunicacional, no constituida de manera orgánica-física. Las acciones, entonces, son vistas como comunicación y no como instancias orgánicas-físicas.

¿Qué es la comunicación?

En primera instancia, la comunicación elimina la metáfora de la transmisión en el proceso comunicativo, la cual supone que el receptor recibe lo transmitido por el emisor, además de que el emisor pierde algo al dar eso que se dio en la comunicación: es decir, pierde la misma comunicación. Supone también la identidad de lo transmitido, es decir, que lo que se transmitió es lo mismo para el emisor como para el receptor. Hay que partir, por el contrario, del hecho de que la información transmitida significa cosas distintas para el emisor y para el receptor. La misma metáfora supone además que la comunicación es un proceso de dos cifras (el emisor comunica algo al receptor).

En cambio, la comunicación, o más bien, el acto de comunicar es una propuesta de selección, una sugerencia (una *irritación*). Cuando se retoma esta sugerencia se genera la comunicación. La comunicación es una acción selectiva. La comunicación toma algo de su mismo horizonte de referencia y deja aparte algo más: lo otro. La comunicación procesa la selección, mas no selecciona cómo se toma una cosa. La selección de la selección, es decir, la selección actualizada, es la información. “Lo que comunica no sólo es seleccionado, sino que ya es selección y, por eso mismo, es comunicado” (Luhmann, 1998: 142). Por ello, la comunicación es un proceso triádico: no sólo la emisión y la recepción, sino también la selección de la información.

Resumiendo, se tiene que: 1) la comunicación es una acción selectiva, toma algo y deja de lado otra cosa; 2) la comunicación es el procesamiento de la selección, pero no selecciona cómo se toma una y otra cosa de un repertorio; 3) la selección actualizada en la comunicación es su propio horizonte, es decir, aquello que selecciona ya como selección es información; 4) lo que comunica supone una selección y en tanto selección que ya fue seleccionada es comunicada (Luhmann, 1998: 141). Ahora, a) la información es una selección dentro de muchas posibilidades; b) alguien debe seleccionar una conducta que comunique esta información; c) una tercera selección se puede basar en la diferenciación entre la información y lo que comunica (acto de comunicar); d) como la comunicación sólo se puede entender bajo esta base, el emisor se convierte en *alter* y el receptor en *ego*.

El comunicador *ego* se ve ante un dilema en la diferencia entre información y acto de comunicar. Por un lado, respecto de la información, se comprende a sí mismo como parte del mundo con sentido,

donde la información es relevante, ya sea verdadera o falsa: por lo tanto, el acto de comunicar es válido y puede ser entendido. Por otro lado, respecto del acto de comunicar, como alguien que comunica, se tiene que entender con la libertad de hacerlo o no; tiene que entenderse como parte del conocimiento universal del que es parte; es decir, se ve a sí mismo como sistema autorreferencial; la distancia entre él y su pertenencia al mundo como el efecto de que *ego* comprende la conducta de *alter* como comunicación.

La comunicación se genera en el momento en que esta diferencia es observada, exigida, comprendida y puesta como base para la selección de la conducta de enlace. Para que se pueda generar la comunicación hay que sintetizar tres selecciones. La reunión de información, el acto de comunicar y la expectativa de éxito en un acto de atención presupone una “codificación”. El acto de comunicar duplica la información en el sentido de que debe dejarla de lado y retomarla para la participación comunicativa. *Esto provoca un proceso de diferenciación de los procesos comunicativos*: “Los acontecimientos se diferencian, ahora, en codificados y no codificados. Los acontecimientos codificados actúan en el proceso comunicativo como información; los no codificados, como interrupción (ruido, *noise*) (Luhmann, 1998: 144).

La codificación se entiende como la homogeneización operativa de información y acto de comunicar por *alter* y *ego*, lo cual requiere de una estandarización suficiente y de un alto contraste contra el entorno. La condición previa mínima para que se genere la comunicación es que *ego* pueda reaccionar ante la información. Si *ego* es capaz de distinguir entre acto de comunicar y lo que se comunica, y luego *alter* puede tomar esta diferencia, ampliarla, aprovecharla y utilizarla para dirigir el proceso comunicativo, se puede hablar de comunicación a diferencia de mera información.

Comprensión o entendimiento de la comunicación implica una comunicación previa seguida de otra posterior; ésta se utiliza para observar si se comprendió la comunicación previa. La no comprensión de la comunicación previa lleva a la comunicación reflexiva de la comunicación. Pero la operación fundamental en el proceso de comunicación es la confirmación, lo que implica tiempo: podemos esperar a que se nos entienda, pero en la comunicación siguiente o previa comunicación, y ajustar mi comunicación para que se nos entienda. “Cada comunicación individual –la cual de otra manera no existiría– está asegurada en forma recursiva por las posibilidades de comprensión y el control, en un enlace sucesivo de las comunicaciones siguientes, de la propia comprensión” (Luhmann, 1998: 145). Se llega a la autorreferencia basal, el proceso que consiste en elementos (acontecimientos) que, al referir elementos del mismo proceso, se remiten a sí mismos.

Cuando se dice que la comunicación es un proceso autorreferencial que en cada uno de sus elementos coordina tres selecciones diferentes, se infiere, siguiendo la TGSS, que no pueden existir correlaciones entre el entorno y la comunicación. La comunicación por tanto se ve como un proceso de diferenciación: se da una homogeneidad en la recursividad de comunicaciones, y la limitación de la relación

entre las selecciones, es decir, a la selección de selecciones contenida en ella y la reducción de complejidad como consecuencia.

Resumiendo, se entiende la comunicación como el acto de síntesis de tres selecciones, *información, acto de comunicar y entender* (o comprender). Esta es la unidad de una comunicación elemental. La comunicación se da en el momento en que se genera la comprensión: la diferencia entre *informar y dar a conocer* y no en la aceptación negativa o positiva de lo que se dice. Precisamente, puede surgir una cuarta selección, la aceptación o negación de la comunicación, pero no importa si nos referimos al acto elemental de la comunicación. La aceptación o negación son actos de enlace; y es parte de la comunicación crear las condiciones sociales que permitan separar tales decisiones de enlace.

La negación o rechazo de la comunicación no es un proceso elemental de comunicación dado que no importa si la comunicación es aceptada o rechazada, aunque se debe decir que el rechazo, así como la aceptación, es parte fundamental del proceso de comunicación, ya que una comunicación tiene más probabilidades de ser rechazada que aceptada. Si bien es una intención de la comunicación empujar más a la aceptación que al rechazo, la cual surge teniendo en perspectiva el conflicto y su evitación,¹⁸ y de manera parcial, gracias a los medios de comunicación simbólicamente generalizados,¹⁹ dentro del proceso comunicativo queda integrada siempre la posibilidad del rechazo (así como la de aceptación). Cada frase, cada exigencia, abre muchas posibilidades de negación, de ahí que la comunicación sea *altamente improbable*.

La comunicación no puede ser un fenómeno meramente individual. Un proceso más intenso de diferenciación de acontecimientos comunicacionales requiere la unión de un número mayor de unidades de comunicación en un proceso. El proceso de diferenciación se da por autorreferencias novedosas. Gracias a la *diferencia entre temas y aportaciones*, la comunicación se convierte en un proceso: los temas son unidades de sentido en un contexto amplio, que sobreviven a corto y largo plazo. A través de ellos se puede regular quién aporta qué: discriminan las aportaciones. Los temas regularizan la negación, ya que existen barreras de tematización; además son los programas de acción del lenguaje. Por ejemplo, cuando alguien sale a marchar, puede hacerlo y aportar lo que tenga que aportar, pero no arbitrariamente. La misma

¹⁸ Es importante mencionar que el conflicto en la TGSS no se ve como una desviación o algo que es deseoso evitar, controlar o tratar de eliminar como en Parsons (2005: 169-219); el conflicto tiene las mismas posibilidades de existencia que el no conflicto (Luhmann, 1998: 324-362).

¹⁹ Por medio de la diferenciación de los procesos comunicacionales, proceso posibilitado por el medio lenguaje, se puede dar el proceso de diferenciación de los sistemas sociales (lo cual no quiere decir que sólo se trate de comunicación lingüística). ¿Por qué el lenguaje? Sólo el lenguaje asegura la reflexividad que marca los procesos que se pueden aplicar a sí mismos: en el caso de la comunicación, significa que se puede comunicar sobre la comunicación; la comunicación se vuelve tema en la comunicación. “El lenguaje asegur[a] la reflexividad del proceso comunicacional, haciendo posible así la autodiferenciación [...] El que un proceso se vuelva reflexivo presupone un proceso suficiente de diferenciación y una especificación funcional. Sólo el lenguaje asegura la reflexividad en el sentido de una posibilidad siempre presente, disponible relativamente sin problemas” (Luhmann, 1998: 152).

preorientación a la que uno está sujeto por el tema (marchar por los DD. HH.) difícilmente hace visible las aportaciones al respecto.

Aun cuando los temas sean condensaciones densas de sentido en cuanto comunicación, al igual que las aportaciones, pueden ser rechazados (como en cualquier proceso comunicativo). Si la comunicación presenta alta probabilidad de rechazo y de pérdida; si presupone seres autónomos con entorno y procesador de información propios; si no hay dos si no tres selecciones en el proceso de comunicaciones; si los seres humanos tienen que concertar en circunstancias universales contingentes;²⁰ si surgen más imposibilidades, ¿cómo es posible su funcionamiento normal?

1) Es improbable que *ego* entienda lo que pretende *alter*, ya que el sentido sólo es entendido en relación al contexto, y en primera instancia se toma en cuenta el propio campo de percepciones y memoria; 2) la *accesibilidad* de los destinatarios, es decir, es improbable que la comunicación llegue más allá del contacto concreto; 3) el *éxito*, es decir, que aun cuando *ego* comprenda la comunicación de *alter*, puede no aceptarla, y la comunicación sólo tiene éxito si se comprende y acepta la información.

Entonces, la misma improbabilidad de la comunicación ubica los problemas a resolver y, en el transcurso evolutivo,²¹ se hace posible la comunicación: se pone en marcha la generación de sistemas; se transforma lo improbable en probable:

Las improbabilidades del proceso comunicacional y la manera como se superan y transforman en posibilidades, regularizan a la vez la construcción de los sistemas sociales. Hay que entender el proceso de la evolución sociocultural como transformación y expansión de las oportunidades para una comunicación exitosa, como consolidación de las expectativas alrededor de las cuales la sociedad construye más tarde sus sistemas sociales. Es obvio que este no es un simple proceso de crecimiento, sino un proceso selectivo que determina qué tipos de sistemas sociales serán posibles, cómo se distingue la sociedad de la simple interacción y qué se excluye por demasiado improbable (Luhmann, 1998: 157).

En correspondencia con las tres improbabilidades de comunicación, los medios posibilitan, limitan y cargan con problemas sucesivos de la improbabilidad. El *lenguaje* es el medio que intensifica la comprensión de la comunicación más allá de la percepción. Su función es la de ampliar infinitamente el

²⁰ La contingencia se refiere a lo que es de una manera, pero puede ser siempre de cualquier otra.

²¹ Este proceso evolutivo no desemboca en un estado de cosas que pueden ser vistas como mejor que antes o que puedan ser denominadas *progreso*. “La historia de la evolución sociocultural, basada en la comunicación no ofrece la imagen de un progreso que busca una comunicación cada vez mejor. Más bien podría entenderse como una especie de acontecimiento hidráulico de represión y de distribución de la presión de un problema” (Luhmann, 1998: 158). Esto es importante porque cuando se llegue a la exposición del concepto de tradición humanista, se verá que ésta supone un progreso de la humanidad y en función de eso se construyen teorías humanistas que presuponen los principios epistemológicos y morales de los que parten y que no logran deshacerse de los valores morales de sus teorías.

repertorio de la comunicación comprensible. Su límite es que no puede determinar por ninguna combinación de signos el éxito de la comunicación. Pero con base en el lenguaje se han desarrollado *medios de comunicación*, como la escritura, la imprenta, y las telecomunicaciones. Estos medios, a diferencia de la tradición oral, logran mayor expansión y limitación, sirviendo la comunicación como base para las próximas, con lo cual es aún más difícil que la comunicación tenga éxito. La probabilidad de éxito se logra por el desarrollo de los *medios de comunicación simbólicamente generalizados* (MCSG). En tanto logros evolutivos, los MCSG se construyen para superar la improbabilidad de la comunicación, porque tienen como función hacer más probable la improbabilidad.

Denominaremos “simbólicamente generalizados” a aquellos medios que utilizan generalizaciones para simbolizar la relación entre selección y motivación, es decir, para representarla como unidad. Ejemplos importantes son: verdad, amor, propiedad/dinero, poder/derecho; hasta cierto punto también fe religiosa, arte y actualmente, quizás, “valores básicos” civilizatoriamente estandarizados. De manera muy diferente, y para constelaciones de interacción muy diversas, se trata en todos los casos de condicionar la selección de la comunicación de tal manera que actúen al mismo tiempo como medios motivadores, es decir, que puedan asegurar de manera suficiente el cumplimiento de la propuesta de selección (Luhmann, 1998: 159).

Una vez iniciado y sostenido este proceso de comunicación, se forma inevitablemente un sistema social que se delimita: la sociedad se produce y reproduce como sistema social. El inicio del cambio o la diferenciación al interior del sistema social se da en la diferencia entre acto de comunicar e información. Esta diferencia se presenta con mayor o menor claridad. De este modo se genera una evolución paulatina hacia un proceso de diferenciación de los sistemas sociales. La reproducción social de la comunicación se da por medio de la reproducción de temas, los cuales organizan sus aportaciones. Los temas no son nuevos en cada caso particular, pero tampoco ofrecen un vocabulario lo suficientemente conciso. Habrá entonces un mediador entre interacción y lenguaje, que será una provisión de posibles temas listos para entrar de manera comprensible súbita y rápidamente en comunicaciones concretas. *Llamamos a esta provisión de temas, cultura, y cuando esta se ha almacenado especialmente para fines comunicativos, semántica* (Luhmann, 1998: 161).

Así, la comunicación pone en marcha la formación de sistemas que, mientras esté en funcionamiento, forma una gran masa de sentido redundante disponible, lo cual produce posibilidades de aceptación/rechazo. Y esto se diferencia de un entorno que está a disposición en forma de temas, en forma de comunicaciones, que pueden ser tratados en el sistema como información, porque en su autoproducción el sistema está en permanente excitación interna. Como sistema, fabrica una complejidad propia, una complejidad reducida y organizada.

Entonces, ¿en qué consisten los sistemas sociales? La respuesta es doble: “de la comunicación y de su adscripción como acción. Ninguno de los dos momentos hubiera sido capaz de evolucionar sin el otro” (Luhmann, 1998: 170).

3. El concepto de medios de comunicación simbólicamente generalizados

Toda perspectiva sociológica intenta responder en principio la pregunta de *cómo es posible el orden social*. Las teorías sociales clásicas contestaron apelando a criterios normativos, aun cuando Parsons construyó una alternativa –sin escapar completamente del supuesto normativo–. Se trata de la teoría de los medios simbólicamente generalizados (*shared symbolic values*). La reformulación de esta conceptualización puede contestar la pregunta abandonando el obstáculo epistemológico que supone su aspecto normativo.

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados son medios autónomos en relación directa con la improbabilidad de la comunicación, aunque presuponen el código binario sí/no, y su función es hacer esperable la aceptación de una comunicación cuando lo probable es el rechazo. Los MCSG sólo surgen cuando existe la escritura y la imprenta (Luhmann, 2017: 250). Aun cuando el código ofrece la posibilidad de hacerse entender tanto en el rechazo como en la aceptación, existen más probabilidades de repetición cuando se acepta la comunicación. “La comunicación registra el éxito y lo recuerda si la repetición contribuye de manera decisiva” (Luhmann, 2007b: 246); de la negación de la comunicación surge el conflicto. La aceptación de la comunicación, además, ofrece la posibilidad de generalización ya que la comunicación aceptada puede trasladarse y adaptarse a otros contextos.

Aceptación y rechazo liberan recursiones diferentes. Mientras que el rechazo ocasiona comunicaciones que lidian con el conflicto, enfocándose en casos particulares de divergencia, la aceptación genera un proceso de reutilización, condensación y abstracción. “Los medios de comunicación simbólicamente generalizados son uno de los resultados de este proceso. Ellos forman –en un sentido muy abstracto– un equivalente funcional de la moral. Y luego a su vez condicionan la posibilidad de la aceptación y el rechazo” (Luhmann, 2007b: 246). Pero la moral, debido a su cercanía a la divergencia y al peligro, tiende a la unificación, mientras que los medios simbólicamente generalizados surgen pluralmente para problemas específicos. La razón de ello es que para hacer probable la improbabilidad de la comunicación se desarrollan una pluralidad de códigos especializados para cada una de estas pluralidades.

Lo simbólico del término hace referencia a la diferencia de *ego* y *alter*, a la dimensión social; lo generalizado, a la diversidad de situaciones, a la dimensión concreta, objetual del sentido, lo que en otras palabras significa que sólo puede haber concordancia social cuando se alcanza una base común sin referencia, o más allá de la situación concreta específica. La codificación del lenguaje (sí/no, aceptación/rechazo) estructura el problema de la posibilidad en la imposibilidad de la comunicación, mas

no lo resuelve.²² La expresión “símbolo/simbólico” normalmente se entiende como sinónimo de signo; sin embargo, es insuficiente. Debe resignificarse como el signo que designa su propia función, su reflexividad, es decir, la representación de la unidad significante/significado. “Mediante la simbolización se expresa (y por eso se hace comunicable) que en la diferencia reposa una unidad y que lo separado está unido, de tal suerte que se puede utilizar el significante en representación de lo significado” (Luhmann, 2007b: 248).

Entonces, lo simbólico se refiere al hecho de que dichos medios superan una diferencia y poseen mayores posibilidades de aceptación. Esto no significa o no se limita –como el lenguaje– al entendimiento de la comunicación, dado que probablemente llevaría al rechazo de la comunicación; si la aceptación de las comunicaciones dependiera únicamente del lenguaje, el rechazo estaría casi asegurado y la comunicación no tendría lugar. La diferencia con los medios de comunicación simbólicamente generalizados es que éstos “transforman [...] las probabilidades del *no* en probabilidades del *sí*” (Luhmann, 2007b: 248, cursivas del autor). Son simbólicos y *diabólicos* al mismo tiempo: simbólicos porque utilizan la comunicación para aceptar una comunicación que es improbable; diabólicos porque al hacer esto producen nuevas diferencias, es decir, nuevas posibilidades de aceptación y rechazo.

La improbabilidad de la comunicación que se deriva de su rechazo sólo puede hacerse probable en la medida que los medios de comunicación simbólicamente generalizados permitan y coordinen selecciones difíciles de unir (acoplamiento flojo). Los acoplamientos firmes sólo se alcanzan mediante una forma específica del medio respectivo. Son al mismo tiempo simbólicos y generalizados porque sólo así pueden configurarse en situaciones distintas. Pueden describirse como “el hacer *continuamente posible una combinación altamente improbable de selección y motivación*” (Luhmann, 2007b: 249, cursivas del autor).²³

Estos estados o procesos no son psicológicos ya que no importa lo que sienta o no sienta –por ejemplo– aquel que obtiene algo cuando lo paga, sino las construcciones sociales que se realizan en la comunicación mediante recursiones de ésta. Que la comunicación se acepte sólo significa que se acepta la comunicación subsecuente, o como premisa de la siguiente comunicación, y no que el contenido se acepte, y sucede independientemente de lo que esté sucediendo en la conciencia del individuo.

²² Aun cuando logren generalizarse y ser simbólicos, los medios simbólicamente generalizados son un medio que permite la construcción de formas sobre la base de un acoplamiento flojo, lo cual no quiere decir que se trate de lenguajes particulares, ni de medios de difusión, es sólo un medio de otro género. “Otra *forma*, otra clase de *distinción*, otro tipo de *códigos*” (Luhmann, 2007b: 247, cursivas del autor).

²³ Los inicios, el desarrollo y diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados pudieron haber sido posibilitados por la escritura alfabética con los griegos antiguos por su estructura social y sus respectivas diferenciaciones, como la verdad, la economía, la política, el amor (Luhmann, 2007b: 252-257). Esto no significa que se desarrollaran y diferenciaran completamente, sólo como *preadaptive advances* que más tarde se revelan como problemas-guía para el desarrollo de los medios verdad, amor, poder/derecho, propiedad/dinero. Estos avances preadaptativos sólo son eso en la medida que las diferenciaciones que existían en esa sociedad responden a condiciones históricas determinadas, en sintonía con el mundo y las autodescripciones de esa sociedad.

4. El concepto de comunicación moral

En la medida en que la sociedad resuelve sus aspectos funcionales de mayor importancia a partir de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, el significado social de la comunicación moral cambia. Una conceptualización satisfactoria de la comunicación moral sólo es posible mediante la perspectiva de un observador externo, es decir, no desde el acercamiento propio que ponga en juego la autoestima moral.

La comunicación moral no es distinta de otras comunicaciones en la medida que refleja un conjunto de reglas, máximas, principios que en tanto morales son distintos a otros principios, reglas, máximas. “La moral de ninguna manera es ética aplicada. Más bien se hace de su médium refiriéndose a las condiciones bajo las cuales los seres humanos se aprecian (o se menosprecian) a sí mismos y a los otros” (Luhmann, 2007b: 310). La manera de pedir o prestar aprecio o menosprecio se da de manera altamente difusa. Se puede decir que aprecio/menosprecio será la distinción codificada del médium específico (no por ello no simbólico ni generalizado) de la comunicación moral.²⁴ “Los elementos de este médium consisten en comunicaciones que expresan si determinadas personas deben apreciarse o menospreciarse. La forma de los elementos del médium (la forma, pues, *del* sustrato medial a diferencia de las formas generadas *en el* médium) se distingue únicamente por la codificación específica de aprecio/menosprecio (bueno/malo)” (Luhmann, 2007b: 313, cursivas del autor).

El acoplamiento flojo es garantizado por la formalidad del código tanto como las referencias a personas individuales. Además, es reforzado en la sociedad moderna por la alta individualización de las referencias personales. Por ejemplo, no se puede menospreciar a toda la familia por lo que uno de los miembros haya hecho. Es por este mismo *loose coupling* que el médium adquiere estabilidad. Por ello, no es posible decir que la importancia de la moral disminuye en la sociedad moderna. El médium de la moral está presente tanto en las interacciones individuales entre presentes (cara-a-cara) como en las comunicaciones características de los medios de masas.

Los cambios se crean por la relación entre el sustrato medial y las formas que se generan a partir del médium. Mientras el médium es estable y está disponible para todo tipo de comunicaciones, las condiciones de aprecio y menosprecio son inestables y no consensuadas (genéricamente son personales): la policía tiene ideas distintas respecto a las de los delincuentes; los estudiantes, respecto a las de los empresarios; los médicos, respecto a las de los abogados; así también existen diferencias entre regiones en lo que respecta a temas étnicos y religiosos; como también en lo que respecta en aceptar moralmente el relativismo de todo juicio moral. De ahí que “la diferencia entre sustrato medial (acoplamiento flojo) y

²⁴ Sobre el código de la comunicación moral estima/no estima, Weber (2012: 248) la conceptualiza según la distinción deseabilidad e indeseabilidad.

formas mediales (acoplamiento fuerte) se utiliza completamente, lo cual lleva al mismo tiempo al consenso y al disenso, a la estabilidad y a la inestabilidad, a la necesidad y a la contingencia en la comunicación moral” (Luhmann, 2007b: 314).

Si bien se llega a un consenso no formulado respecto a la moral en las relaciones de valor como, por ejemplo, que todos estén a favor de la paz, la justicia, la salud, la honradez, esto no resuelve los conflictos entre valores, ya que sólo pueden resolverse en una situación particular específica y en los sistemas parciales de la sociedad. Surgen, por lo tanto, disensos morales sobre las formas de la moral, es decir, sobre las condiciones de aprecio y menosprecio. Por ejemplo, a la hora de otorgar un crédito surgen dos posiciones: aquel que está a favor para lograr el mejor aprovechamiento de los recursos y otro que está en contra dado que quien más necesita el crédito no lo obtiene. Cuanto se haya dicho lo que las comunicaciones científicas sean, se podría argüir que en las mismas se puede observar algo particular de la relación ciencia-moral; así como a la hora de entregar créditos (comunicación perteneciente a la economía en tanto orientada por el código binario tener-no tener), surgen dos posiciones morales no económicas, en la ciencia (comunicaciones científicas en tanto orientadas por el código binario verdadero-no verdadero) a la hora de discutir una teoría se pueden generar posiciones morales mas no científicas.

La consecuencia o cambio más importante que tiene la moral en la sociedad moderna es que ya no puede integrar la sociedad en vista del mejor estado posible. Esto es así porque los medios de comunicación simbólicamente generalizados diferenciados respetan códigos binarios cuyos valores (positivo/negativo) ya no se igualan con los de la moral. Por ejemplo, los empresarios, los amantes, los científicos, los escritores se distinguen en relación con su código y no porque sean mejores moralmente. De la misma manera, aquellos que no son empresarios ni científicos ni amantes pueden ser objeto de desprecio moral. “Cuando salta a la vista la incongruencia de todos los códigos entre sí y en su relación con el de la moral, la sociedad debe desistir de comprenderse a sí misma como institución moral” (Luhmann, 2007b: 316).

La sociedad ya no encuentra su unidad y explicación por ser mejor o buena. Si la sociedad deja de ser una institución moral, las observaciones científicas tendrían que dejar de visualizarla de esa manera. Lo cual no quiere decir que la comunicación moral se excluya, sino que adquiere una función de alarma, ahí donde surgen problemas urgentes de la sociedad y los medios de comunicación simbólicamente generalizados y sus respectivos sistemas funcionales no pueden resolverlos. “Tal parece que la sociedad recluta a la comunicación moral para problemas secundarios graves derivados del funcionamiento de sus estructuras y sobre todo de su forma de diferenciación” (Luhmann, 2007b: 316). Mientras que en ordenes sociales tradicionales la sociedad estaba integrada moralmente, en la sociedad moderna se libera allí donde se perciben realidades inquietantes, lo cual lleva a una inflación de comunicación moral, actualizando su código sin dirección clara

ni en las condiciones de asegurar el consenso. “La moral surge de conflictos y enardece conflictos” (Luhmann, 2007b: 316).

Los problemas cargados moralmente evidencian situaciones que amenazan con romper el código binario en un sistema funcional específico, por ejemplo, en situaciones donde la corrupción rompe la distinción legal/ilegal en el sistema jurídico.

La moral regula las condiciones de la estima o la desestima mutua. Si se recurre a temas apropiados para la moralización de la comunicación se puede provocar aprecio; uno puede presentarse a sí mismo como digno de aprecio o dificultar a otros el opinar lo contrario; se puede probar si alguien merece estima; se puede tratar de captar a otros en la red de las condiciones de la estima, para luego atraparlos en la red; pero también se puede seducir a otros a comprometerse moralmente consigo mismos, para después abandonarlos. Las moralizaciones se pueden utilizar para mostrar que a uno no le interesa mucho la estima de un interlocutor determinado (Luhmann, 1998: 155).

5. El concepto de comunicaciones científicas

Hemos observado que, ante las improbabilidades de la comunicación, evolutivamente se generan varias soluciones: 1) el lenguaje, 2) los medios de comunicación y 3) finalmente, los medios de comunicación simbólicamente generalizados, que son los únicos que pueden lograr la probabilidad en la improbabilidad de la comunicación. Con ello se inicia y se sostiene el proceso de comunicación, y se forma inevitablemente un sistema social que se delimita sí mismo, es decir, la sociedad se produce y reproduce como sistema social. El inicio del cambio o la diferenciación al interior del sistema social inicia con el proceso del acto de comunicar e información, diferencia que se presenta con mayor o menor claridad. De este modo se da una evolución paulatina hacia un proceso de diferenciación de los sistemas sociales (*proceso civilizatorio*).

Desde el punto de vista de la improbabilidad de la comunicación, ésta sólo puede hacerse probable, lo que instala la cuestión de ¿cómo lograr asegurar la continuidad de la comunicación en contra de la probabilidad de su fin? Esto se logra en función de: 1) la abstracción del marco (código binario) y 2) la vinculación con una función social.

Una solución de este tipo está en la codificación binaria y en la atribución de ciertos códigos a ciertas funciones sociales.²⁵ Esto es resultado de un proceso evolutivo independiente de la voluntad de cada

²⁵ El código binario posee dos valores, uno negativo y uno positivo, que agrega y regula comunicaciones propias al sistema, eliminando terceras y cuartas codificaciones. El código se refiere a una forma y no a contenidos específicos. El código verdadero/falso permite observar aquellas comunicaciones que pertenecen al sistema científico, lo que se comprueba si observamos que la ciencia se efectúa siguiendo este código. Además, el código “es universalmente manipulable independientemente del contenido presente de cada comunicación, y posibilita la clausura operativa del sistema por medio de la reformulación de su unidad como diferencia” (Luhmann, 2003: 47). Es importante señalar que la codificación binaria no es ninguna operación del sistema sino una descripción del sistema. El código sólo es posible teóricamente a partir del *re-entry* de la

individuo en tanto que no es posible de manera arbitraria decidir en cualquier momento comunicarnos o el hacer ciencia según el código verdadero/falso. Más bien, operativamente, “la abstracción del código es algo que se alcanza paulatinamente en la historia, bajo la eliminación de connotaciones (sobre todo de índole religiosas y políticas) [...] que deben ser atendidas por otros sistemas funcionales” (Luhmann, 1996: 196).

¿Cuáles son, entonces, las condiciones sociales de posibilidad de aquel sistema diferenciado llamado ciencia?

La “verdad” como medio de comunicación simbólicamente generalizado constituye una condición y es catalizador de la diferenciación de la ciencia de la sociedad como sistema. La ciencia presupone la verdad como condición de posibilidad. Y la abstracción al interior de la ciencia garantiza su propia continuidad, a pesar del derrumbe de teorías y paradigmas. Más aún, la ciencia es resultado de la recursividad de operaciones propias, asegurada por la abstracción de su código, el cual no puede poner en tela de juicio su existencia. “*Todo lo que la ciencia comunica es completamente verdadero o falso*, independientemente de lo que ocurra en el sistema [...] Todo efecto de ancla [principio que conduce a la formación de sistemas] se remite, independientemente de cómo se haya realmente iniciado, a la diferenciación verdad/falsedad” (Luhmann, 1996: 197).

Como se ha indicado, la verdad es condición de posibilidad del sistema ciencia y éste presupone a aquella. Lo que quiere decir que la verdad como medio de comunicaciones simbólicamente generalizado no sólo orienta las comunicaciones en la ciencia. En la vida cotidiana hacemos referencia a comunicaciones verdaderas y falsas, tanto políticos como artistas. *La diferencia con el sistema de la ciencia es que sólo ésta se ocupa de la verdad codificada.*

Sobre la recursividad del sistema en la ciencia, ésta consiste en la aplicación repetida de una operación al resultado de la misma operación previa, en otras palabras, son operaciones que se enlazan con las anteriores y que aceptan y confirman la comunicación precedente. “La ciencia recursiva constituye, como todo sistema, un sistema estructuralmente determinado: se encuentra siempre únicamente en el estado que ha alcanzado gracias a sus propias operaciones” (Luhmann, 1996: 200-201). Es decir, la ciencia es un sistema autopoietico (y recursivo),²⁶ en tanto que se acepta “la comunicación científica como un elemento que afirma la verdad y excluye la falsedad (o, viceversa, que excluye aquella y afirma ésta)”

forma en la forma. “El doble reingreso de la forma dentro de la forma” (Luhmann, 2003: 124). El *re-entry* sólo marca un lado de la forma, lo que sólo podría funcionar con la diferenciación entre sistema y entorno; al interior del sistema, hay que modificar esta asimetría, lo cual, no es difícil ya que el *re-entry* sólo nos dice “que mediante un corte (la marcación de la forma), un espacio se parte en dos mitades” (Luhmann, 2003: 124). Por tanto, el corte debe hacerse al interior del sistema, y no sólo de un solo lado, porque esto significaría que el otro lado se perdería; sólo si el *re-entry* queda disposición de ambos lados de la forma puede volverse en simetría. “Se entiende por código el que [la ciencia] utilice un esquema bivalente para estructurar las operaciones propias y para distinguirlas de otros asuntos. Códigos son estructuras llenas de condiciones que, en la máxima simplificación pueden ser reducidas al logro de la *bi-estabilidad*” (Luhmann, 2003: 125-126).

²⁶ Se reproduce a partir de sus propios elementos, en una palabra, autorreproducción.

(Luhmann, 1996: 203). Es importante insistir sobre lo que está en paréntesis, es decir, que la comunicación científica puede ser la afirmación de la verdad y la exclusión de la falsedad, pero también la afirmación de la falsedad y la exclusión de la verdad. *En el momento en el cual la verdad como medio de comunicación simbólicamente generalizado da origen a una cualidad especial dentro del sistema social*, es decir, dentro de la comunicación social general, se produce un sistema autopoietico, generando al mismo tiempo estos elementos por medio de los mismos elementos, delimitándose del entorno de otra comunicación.

II. TRADICIÓN HUMANISTA Y SUPERTEORÍAS

1. La teoría científica

Como se indicó, el objetivo de la investigación es indagar las condiciones de posibilidad de una teoría científica sociológica de la moral libre de valoraciones morales.

Se ha enmarcado el estado general de la discusión temática de la relación entre ciencia y moral. Desde la TGSS se desplegaron los conceptos principales en función de la problematización del problema de las comunicaciones morales y de las comunicaciones científicas, estableciendo como condición *sine qua non* del mundo observable y por tanto de la teoría la diferencia sistema/entorno; que observa lo social como el conjunto de todas las comunicaciones, dejando de lado la acción o el hecho social como elemento constituyente, o resignificándolos como plausibles en tanto y cuanto comunicación. Se abordó entonces el concepto de comunicación que, a su vez, implica las condiciones de posibilidad de ésta ante la probabilidad de la improbabilidad de la comunicación, y así sostener que los medios de comunicación simbólicamente generalizados hacen más probable la comunicación.

Estos medios a su vez generan la posibilidad de la diferenciación de la sociedad en sistemas sociales parciales del sistema sociedad. Uno de ellos es la ciencia, y, en términos precisos, las comunicaciones científicas. Por su parte, las comunicaciones morales históricamente no han podido diferenciarse como sistema parcial pero sí como medio de comunicación simbólicamente generalizado y, al igual que otros medios, resuelven problemas específicos. Sin embargo, la sociedad moderna, en tanto producto evolutivo de la diferenciación funcional, ya no es una sociedad humanista orientada por las comunicaciones morales, sino precisamente una sociedad funcionalmente diferenciada, operativamente explicable sobre la base de una superteoría.

¿Cómo observar los límites y ganancias de cada una de estas teorías? ¿Cuáles son los parámetros para determinarlo y negar o aceptar como teoría apta para una teoría de la moral sin valoraciones morales?

Los parámetros para identificar tanto los límites como las ganancias explicativas son los que Luhmann aborda en los conceptos de tradición humanista, los cuales implican abandonar la búsqueda de

una supuesta naturaleza humana y su perfeccionamiento, y superteoría, que se encuentra en un nivel de la ciencia que permite identificar los presupuestos epistemológicos y morales de una teoría, a diferencia de las teorías que se usan en el nivel corriente de investigación, las cuales no la cuestionan sino sólo la usan.

En este péndulo, de un lado la tradición humanista, del otro la superteoría, se articulan los postulados teórico-conceptuales de Durkheim, Weber, Parsons y Luhmann. Evolutivamente, el mismo péndulo va marcando las desventajas explicativas (tradición humanista) y las ventajas explicativas (superteorías).

Se trata, en última instancia, de observar la tradición humanista como un *obstáculo epistemológico* en los términos en los que la sociología debe referirse a la sociedad como de hecho existe, y no en conceptos normativos ni ideales (Luhmann: 2007: 21-26). Es decir, preguntarse y cuestionar las teorías de las que se parte, mas no dándolas por supuestas (Bachelard, 2013). Por ello hay que preguntarse sobre las condiciones de posibilidad de una teoría (de la moral) científica sin valoraciones morales que sólo puede ser establecida mediante la puesta en duda de las teorías corrientes para elevar el nivel hacia las superteorías, las que pueden identificar los supuestos morales de esa misma teoría.

En este orden, es necesario desarrollar el péndulo “tradición humanista-superteorías”, cuyos parámetros nos indican si la teoría que tenemos enfrente presenta obstáculos epistemológicos, límites o ganancias explicativas. Y este péndulo no puede ser planteado sin los conceptos generales de la TGSS y particulares a nuestro interés temático.

Siendo congruentes con las demandas de la sociedad contemporánea, compleja (Luhmann, 2007b: 100-108), que a su vez condicionan ciertas exigencias a la ciencia y a la teoría, el observador tiene que ser parte del objeto de estudio, lo que quiere decir en este contexto que la misma TGSS se tiene que poner a disposición de lo que enuncia, y esto presupone que también será observada en función de este péndulo, identificando sus límites explicativos así como sus ganancias, sin colocarse ‘por fuera’ de lo que observa, para otorgarle una posición privilegiada (Luhmann, 1992).

Así, la indagación de una reflexión científica de la moral que no esté predeterminada o preorientada moralmente se realiza mediante la exposición de las características de una superteoría, que ayuden a observar las condiciones de una teoría capaz de observar y estudiar científicamente la moral sin presupuestos morales. El tratamiento científico de la moral exige entonces que se prescinda de una valoración moral previa de la moral. Exige precisamente esta problematización, tal que el análisis debe dirigirse a su facticidad y a su posición en el sistema de la sociedad.²⁷

²⁷ Y al respecto de la posición que debe evitarse –la valoración moral de la moral, es decir, la del moralista–, sólo es un momento de esa facticidad.

El nivel de mayor exigencia de la superteoría presupone una función independiente a las teorías clásicas en el sistema de la ciencia (Durkheim, Weber, Parsons), lo cual constituye el plano de recepción y rechazo tanto para las exigencias epistemológicas normativas cuanto morales.

2. Superteorías

1. Son *resultado de diferenciaciones de la sociedad* que limitan un ámbito diferenciado particular para la ciencia, y se relacionan funcionalmente con problemas estructurales del sistema sociedad. Como son dependientes históricamente de procesos previos de diferenciación de la sociedad, evolutivamente sólo se dan en tiempos modernos (Luhmann, 2013: 59). Con esta diferenciación de sistemas particulares vienen referencias de reproducción propias del sistema, el cual tiene que prestar atención a su función, es decir, se diferencia al interior y con el entorno, con el sistema global y con otros sistemas particulares.

2. Si bien para la epistemología clásica *la función de la ciencia es decidir sobre proposiciones verdaderas y no verdaderas*, la cual se cumple mediante la teoría y la metodología, en la *modernidad de la sociedad moderna los rendimientos reflexivos toman la forma de superteorías*. Superteorías que reflejan la unidad de la ciencia o de una disciplina científica. En tanto autoobservación, las superteorías no pueden tomar sin más las teorías ni la metodología, sino sólo desmontadas y reformuladas mediante un aparato cognitivo ulterior. Una *epistemología de la epistemología*, como señala von Foerster (1991).

3. Existen múltiples formas de autorreferencia. Las superteorías ponen en juego *la separación entre el conocimiento y el objeto*. Es decir, se trata de los criterios sobre los cuales un objeto es posible o no. No se trata entonces sólo de la correlación entre el objeto y el conocimiento. Las superteorías introducen nuevas formas de control de esa relación. Conciben su objeto de tal manera que ellas sean parte del objeto. Así sucede con la teoría de sistemas, en donde el concepto de sistema no puede dejar de verse como estructura de sistema. Se trata además de que la teoría se conciba como un ámbito parcial de su objeto, *un caso de*. No reconoce una identidad del concepto con el objeto sino más bien como parte del objeto y con ello renuncia a condiciones válidas *a priori* y se relativiza históricamente lo que el conocimiento es en tanto conocimiento.

4. En los sistemas, los *programas se ocupan de fijar las condiciones para que las comunicaciones sean acordes con el código del sistema*, en este caso el científico –verdad/no verdad–. Es decir, de su aceptación o rechazo. En la ciencia, estos programas son las teorías. Bajo el presupuesto de la distinción entre el código de la ciencia y las teorías es que éstas pueden ser desarrolladas, criticadas o reemplazadas. Sin embargo, en el nivel de las superteorías, esta distinción se desvanece porque se trata de la unidad de la ciencia. El código mismo puede ser puesto en cuestión. Por su parte, *la distinción teoría/métodos* –no equivalente a la de objeto de conocimiento y conocimiento– se refiere a las teorías como estructuras de programa y los métodos

como reglas de selección de los procesos de investigación. Las teorías generalizan las condiciones de corrección de los resultados y los métodos, las de los procesos de investigación. Debe haber concordancia entre resultados y procesos. Y esto precisa de una justificación superteórica (Luhmann [2013: 63] piensa en la causalidad, que, en el contexto moderno, debería sustituirse por la complejidad). Una superteoría tendría entonces que introducir y hacerse cargo de la complejidad, no sólo de la causalidad, además de elegir la complejidad inalcanzable como punto de partida para una metodología. Reducir la complejidad es una exigencia del objeto y un principio metodológico.

5. Entonces, las superteorías en principio *se plantean como contingentes* –a diferencia de las construcciones dogmáticas y teorías clásicas de la ciencia–. No emplean conceptos que obtengan una fundamentación externa; no son teorías que se ofrezcan como normativas, de antemano valoradas a sí mismas –mi teoría es la *buena*–; todo se puede poner en cuestión. Esto requiere una *reestructuración del uso de las negaciones*. Se trata de una operación interna al sistema, y se refiere a la diferenciación entre sistema y entorno y a la decepción de expectativas, no a un hecho negativo. Por lo que sólo las diferencias internas a la sociedad especificarían las reglas de uso de la negación. En el caso de la ciencia, la no arbitrariedad del uso de la negación se usa mediante la *limitacionalidad*, la cual ayuda a determinar lo que algo es a partir de lo que no es. Por ejemplo, cuando una teoría remite sus enunciados a la diferencia sistema/entorno. Las superteorías asumen esta responsabilidad teórica, asumen e introducen la limitacionalidad. “No precisan fundarse en enunciados verdaderos *a priori* que las precedan; pero deben armonizar sus conceptos con la manera en que la limitacionalidad queda garantizada” (Luhmann, 2013: 64).²⁸ La limitacionalidad de la teoría de sistemas se realiza en la gradiente de complejidad que existe entre entorno y sistema, la cual fija para el sistema ciertos problemas con limitadas opciones de resolución.

Las superteorías toman desde la limitacionalidad la posición desde la cual formulan o recogen los problemas epistemológicos. Las referencias a la moral se quedan en segundo plano. Y las teorías morales pueden quedar determinadas según el criterio de limitacionalidad elegido. Pero no se sigue que esas teorías sean algo moralmente bueno (Luhmann, 2013: 66).

6. La fórmula de contingencia en la ciencia de *la limitacionalidad implica pretensiones de universalidad* para un ámbito de su objeto y debe poder aplicarse en cualquier objeto de su ámbito. Por tanto, no indica

²⁸ Hasta el siglo XVIII, el principio de limitacionalidad era el de lo natural: el conocimiento se fundaba seleccionando y ordenando la naturaleza que a su vez estaba ordenada; después vino la dialéctica de Hegel, que la desplaza a los conceptos y después a la realidad de la sociedad (véase Luhmann, 2013: 64). Lo que en verdad está en juego es la aceptación del uso de las negaciones, que lleva a la sociedad a la autodeterminación. La solución del problema se espera del problema mismo. Después vienen las tipologías (Aristóteles), cuyo exponente en la teoría sociológica es Talcott Parsons, cuya limitacionalidad descansa en el realismo analítico. El racionalismo crítico somete a prueba los juicios, bajo su posibilidad de ser falseados (negados).

que sea la única ni la mejor posible.²⁹ *La universalidad no indica exclusividad*. Más bien, las superteorías se comportan de forma totalizadora. Las teorías totalizadoras –abandonando las que entienden la totalización como el todo coherente entre sus partes que llevan a la acumulación del conocimiento o al pluralismo teórico que no puede comparar teorías entre sí– toman en cuenta los modelos de la unidad y la diversidad. La teoría opositora no se niega, o más bien encuentra su negación y al mismo tiempo su lugar en la teoría misma, con lo que se elimina la posibilidad del juez imparcial que a partir de una teoría niegue los rendimientos de otra que no encuentra lugar en la primera: sólo basta que las construcciones de la primera teoría puedan dar lugar para la teoría que se niega y a partir de su construcción hagan comprensible dicha negación.³⁰

Existen dos estrategias de totalización que no se excluyen entre sí: una *historizante* y otra *orientada según problemas*. La primera niega al adversario por razón de encontrarse en un periodo histórico del desarrollo sociocultural anterior (teorías del progreso). Es decir, la negación se identifica en momentos previos que a la vez exige la redefinición permanente de todo lo contemporáneo; mientras que las totalizaciones orientadas según problemas identifican que los problemas pueden resolverse de otras maneras –lo que hace Luhmann siempre: retoma otras teorías, las problematiza, las reformula en función de su teoría– (Luhmann, 2013: 70). La exigencia para lograr esto es partir de una teoría suficientemente abstracta apegada a la realidad en la que los problemas están resueltos, no partiendo de la duda de que los problemas no están resueltos (el problema de problematizar cómo es posible el orden es posible porque existe orden social). Sólo cuando estas totalizaciones toman o comprenden las intenciones del adversario, surgen mayores exigencias de rendimientos teóricos.

7. Otra característica de las superteorías, en cuanto a su limitacionalidad, es que pueden llevar a aporías epistemológicas y las totalizaciones a aporías morales que la teoría no sólo ya no puede resolver, sino que disuelve como problema. Sobre todo en *el trato con adversarios, las cuestiones de moral pueden volverse relevantes*.

Las superteorías orientan sus procesos de aprendizaje según el adversario; no es que tomen el lugar del objeto, sino que el adversario interesa en tanto teoría que entabla relaciones diferentes con el objeto. Y

²⁹ Aunque se pasen de alto estos sobreentendidos, sobre todo cuando se critican otras teorías, este tipo de (super)teorías tienen mayores exigencias, como el alto grado de abstracción, los largos tiempos de aprendizaje, la pedagogía difícil, así como que su difusión depende de malentendidos.

³⁰ El marxismo –que no la teoría de Marx– es un ejemplo de este exceso. Hegel, en su teoría de la búsqueda del absoluto –el movimiento desplegado de la conciencia– mezcla pretensiones morales al relacionar la dimensión temporal con la social. “La consumación de los tiempos lleva a la consumación de la moral” (Luhmann, 2013: 68 y ss.). El concepto dialéctico de una totalidad temporal-social, ligada a la moral, responde, sin embargo, a las estructuras sociales existentes. Sólo la distinción analítica entre dimensión temporal y social lleva a superteorías libres de valorizaciones morales.

se aprende en la medida que se retoma al adversario lo que a su vez significa la creación de nuevos adversarios (no la aniquilación). Por lo mismo, las superteorías no llegan a resolver el problema desencadenante que las desencadenó, ya que no logran observarlo. La teoría de sistemas puede generar teorías normales y metateorías que comprendan el problema desencadenante, toda vez que los objetos son recortes del entorno de la ciencia que son tematizados de forma particular, diferente a la tematización en otros sistemas.

Entonces, las superteorías se generan a partir del examen de problemas epistemológicos, y por ello mismo pueden ser reconstruidas o normalizadas desde la teoría de sistemas: la diferenciación dinámica creciente, la autodirección binaria sin direcciones y la diferenciación del entorno fuerzan a que el sistema de referencia fortalezca sus dispositivos de reflexión.

8. ¿Cuáles son los *criterios de calidad* para superteorías que compiten entre sí?

No es posible llegar a decisiones objetivas si cada teoría corre refleja su propia negación. Sólo es posible designar el *criterio de complejidad y de la capacidad de aprendizaje*. De ahí que las superteorías que salen mal paradas son las que se recomiendan a sí mismas y reclaman para sí la aprobación de otras mediante conceptos propagandísticos (conceptos apelativos o morales), con lo cual limita su capacidad de aprendizaje, en particular su capacidad de integrar experiencias ajenas constructivas. La capacidad de aprendizaje aumenta cuando los elementos constructivos de la teoría son dispuestos de manera valorativa, neutral y recombinable, de tal forma que “las superteorías moralizantes son posibles, pero son a un tiempo víctima de su propia irrefutabilidad” (Luhmann, 2013: 75).

¿Cómo justificar la complejidad como criterio de calidad? Si bien son posibles los sistemas complejos cuando pueden aprender y elaborar internamente elementos del entorno, esto no significa que exista más o menos complejidad en el entorno o en el sistema. Tampoco significa que deba desecharse la complejidad, sino que, por el contrario, si en la moderna sociedad mundial, como la que vivimos, la complejidad se ha desbordado, la supuesta pretensión de superioridad de la teoría de sistemas no recae en su complejidad, sino en la capacidad de reflejar la complejidad de la sociedad.

9. El adversario que se apoya en la representación teórica clásica (jerárquico-transitiva y lógica deductiva) que no admite que partes normales de la teoría (Kuhn) resuelvan problemáticas sobre el cierre en conjunto de la ciencia o una disciplina: sobreentiende estas cuestiones y supone que pueden ser resueltas ya que la jerarquía-transitiva y la lógica deductiva constituyen su validez. En su proceder se fundamenta la teoría 2 con la 1 y ésta a su vez con la 2 (relación causal); así, la respuesta al problema del fundamento es discrecional, y son las decisiones de adhesión a las comunicaciones científicas las que anulan la arbitrariedad. Pero una vez que el sistema ha reconocido y analizado la problemática de su cierre ya no hay más posibilidades de arbitrariedad, más que las de abandonar el sistema.

Resumimos los parámetros para el lado del péndulo de las superteorías: *diferenciación, rendimientos explicativos, autorreferencia, programas y concordancia objeto/conocimiento, contingencia y limitacionalidad, universalidad y totalizaciones, adversario, calidad y evolución.*

1) Las superteorías son *diferenciaciones* de la sociedad en subsistemas que se diferencian mediante la distinción de un código específico de comunicación. En el caso de la ciencia, es el de verdad científica/no verdad científica.

2). Los *rendimientos explicativos* de una ciencia se realizan mediante las superteorías que reflejan la unidad de la ciencia o una disciplina.

3) Una forma de *autorreferencia* que se privilegia en las superteorías es la del objeto y el conocimiento, particularmente de las condiciones en las que el objeto es posible. Por tanto, la teoría deber formar parte de la construcción del objeto.

4) Los *programas condicionales* fijan las condiciones para operativizar el código. En el nivel teórico corriente son las teorías; en el nivel de las superteorías se pone en juego la unidad misma de la ciencia. En la distinción teoría/métodos, las teorías se refieren a estructuras de programa, mientras que los métodos, a reglas de selección de los procesos de investigación. Las teorías generalizan sobre los resultados y los métodos sobre el proceso. La concordancia entre resultados y procesos, teorías y métodos se explicita en el nivel superteórico. Así, mientras que en la ciencia clásica se trata de la causalidad, en la TGSS se trata de la complejidad.

5) Las superteorías son *contingentes* y no se presentan como principio normativo o como lo mejor; lo cual requiere del uso de las negaciones. No son algo aparte del sistema, sino parte de él. Se refieren a la decepción de expectativas y no a un hecho negativo. Para negar el uso arbitrario de las negaciones se necesita de limitacionalidad: lo que una teoría es a partir de lo que no es –diferencia sistema/entorno–. Es decir, las superteorías deben introducir su limitacionalidad desde la cual formulan/crean sus problemas epistemológicos.

6) La limitacionalidad de las superteorías implica pretensiones de *universalidad*, mas no de exclusividad. La teoría de sistemas aborda la unidad y la distinción, a diferencia de las que sólo toman un lado. Algunas totalizaciones, al mezclar la dimensión temporal con la social, suelen caer en valoraciones morales (Hegel y el marxismo).³¹ Es decir, hace falta la distinción analítica entre ellos. Esta distinción se logra mediante dos estrategias: la historizante y la orientada según problemas.

³¹ Luhmann lo ejemplifica así con el marxismo y el sistema filosófico de Hegel (2013: 68).

7) La cuestión del trato con el *adversario* puede conllevar implicaciones morales. Una superteoría como la TGSS trata al adversario como una oportunidad de aprendizaje, no para su valoración moral, es decir, se eliminan proposiciones tales como: *su teoría es la mala y la mía es la buena*.

8) Los criterios de calidad son los de *complejidad* y *capacidad de aprendizaje*, dejando de lado la *objetividad* de la comparación. La moral se puede hacer presente si en lugar de observar la complejidad del mundo y hacerle frente se ignora y se opta por regresar a las normas y a los valores (lo bueno, lo malo).

9) La evolución de la ciencia se da a partir de la adhesión a las teorías existentes y a su variación a partir de ellas, lo que elimina la arbitrariedad en la ciencia.

3. La tradición humanista

Este es el mecanismo de Luhmann para establecer las condiciones de posibilidad de una teoría moral libre de moral. Primero establece el nivel superteórico, que por sus mismas características puede poner en duda la unidad de la ciencia, y además sólo en ese nivel se problematizan y explicitan los supuestos epistemológicos y morales, la clave para establecer juicios teóricos libres de moral. Toda otra teoría que no esté en ese nivel difícilmente podrá establecer los supuestos epistemológicos y morales de los que parte, y no logrará establecer si es una teoría de la moral libre de valoraciones morales. Segundo, al mismo tiempo, mediante este concepto teórico-sistémico, se diferencia de presupuestos intelectuales y hábitos de pensar que se denominan *tradición humanista*. En este contraste, la tradición humanista, *en nombre del ser humano, se convierte en representante de las exigencias morales en la construcción teórica*. Se convierte en un adversario cuya contradicción de su propia teoría debería explicar (pero no lo hace).

Los humanistas que se presentan como moralistas pueden valorar moralmente, porque para ellos ciertos aspectos de la realidad se presentan como deficientes. Por ejemplo, una teoría de sistemas que tematice esa misma realidad y no la encuentre deficiente, es decir, no la mida en función de esos valores, supondrá que no hay nada de malo y todo es como es, lo cual para los humanistas supone un juicio moral fallido. Más aún, se dice que la no ponderación de valores burgueses es una sociología burguesa que encubre esa realidad –sin siquiera autoobservarse ni autoimplicarse, ya que esas mismas condenas se generan en la sociedad burguesa y además lo hacen en función de semánticas de progreso, o sea, burguesas–.

La distinción de la propuesta de Luhmann con respecto a la tradición humanista radica en que evita evaluar y se orienta a distinguir las posibilidades de análisis imputadas, toda vez que las cuestiones de relevancia han sido primeramente cuestiones morales.

Por ejemplo:

1. La diferencia *del puesto del ser humano* en la teoría. Desde Platón y Aristóteles, la sociedad omniabarcadora está compuesta de personas (Luhmann, 1998; 2007; 2013: 80). Las personas eran parte de una totalidad y en su conjunto la formaban: moral natural. La teoría de los sistemas sociales ofrece una alternativa: los sistemas personales y sociales son sistemas de referencia distintos, cada uno siendo entorno del otro. Es decir, y para que no quede duda alguna, el individuo no es parte de la sociedad ni en conjunto con otros la conforman (Luhmann, 1995b: 53-157; 1998: 213-256). Luhmann identifica que Marx había ya señalado que “la sociedad no consiste en individuos”, mientras Collins agregó que “una sociedad, en tanto *agregado de individuos*, no está integrada” (citado en Luhmann, 2013: 80, 81). Por su parte, para Parsons (1976: 15-32), en su sistema (analítico), el organismo, la persona, la cultura y el sistema social quedan establecidos como sistemas parciales los cuales se relacionan con el sistema de acción.

Como se señaló, para la arquitectura de la TGSS y su articulación como superteoría, los sistemas sociales no consisten en individuos sino en comunicaciones. “La sociedad no es el género humano, no es la humanidad, sino un sistema de comunicación” (Luhmann, 2013: 81), y sólo integra selectivamente los potenciales de la humanidad, como su unidad físico-químico-orgánico-psíquica. Se necesita diferenciar que las selectividades internas del ser humano (unidad orgánico-psíquica) son distintas a las selectividades sociales (comunicaciones) y suceden de forma diferente (Elias 1994). Si bien la existencia del ser humano no es posible sin la sociedad, no quiere decir que sea parte de la sociedad. “Las fronteras de los sistemas no diferencian entre lo que depende y no depende de ellos” (Luhmann, 2013: 82).³²

La evolución de la sociedad en tanto comunicación llevó a la diferenciación de dos entornos: el físico-orgánico y el humano-psíquico, lo que pone en evidencia que todo tema de la moral es producto de la sociedad –simplemente porque ninguna célula ni átomo pueden discernir sobre el tema–.

2. La diferencia *del concepto de sociedad*. Se dice que la sociedad está conformada por seres humanos y se ha de fundamentar antropológicamente. Es decir, se debe tratar de enunciados sobre la naturaleza humana y sus condiciones de posibilidad y derivarlas luego hacia la sociedad. Solo que este conjunto de enunciados que los relacionan incluye juicios morales, justificaciones y juicios positivos como, por ejemplo, que todo ser humano está destinado a la vida en sociedad; o el juicio negativo de la inquietud, el deseo, la indeterminación, en suma, la libertad (Luhmann, 2013: 83). La sociedad, por lo tanto, deviene el ámbito donde el ser humano desarrolla su perfectibilidad y la humanidad se convierte en proyecto siempre futuro. Es la misma lógica que subyace en el neohumanismo, que se aferra a la humanidad, por cuanto todos los sistemas de la sociedad son deficientes en tanto presentan desviaciones del *verdadero* camino de la humanidad.

³² Sobre esto, y para mayor profundidad conceptual, véase el concepto de *interpenetración*, particularmente entre individuos y sociedad (Luhmann, 1998: 199-235).

Incluso el concepto de ser humano pierde contacto con lo que es. Se habla de ser humano, individuo, agente, agencia, actuante, y no se entiende a qué se hace referencia; si a su unidad orgánica, psíquica o a su relación con la sociedad o a todas juntas (Luhmann, 1998: 15). Esto deviene en un desgarramiento teórico de la relación entre ser humano y sociedad, lo cual es reflejo del desarrollo de la sociedad misma, así como su subsecuente e inalcanzable aumento de complejidad, lo cual implica también mayores exigencias teóricas en el sistema científico —que coevoluciona con la sociedad porque es parte de ella, no está *fuera*—.

Estas narrativas humanistas son explicables desde una perspectiva teórico-sistémica a partir de la diferenciación: nociones como ser humano, individuo y sujeto tienen que responder a mayores exigencias cuando tienen que fundamentar una teoría de la sociedad. Es decir, hay que separar analíticamente, con mayor nitidez, individuo y sistema social, y no cargar anticipadamente con afectos sus interdependencias.³³

3. La diferencia de *la historia de la sociedad*: como evolución —teoría de sistemas— o como desarrollo de la humanidad —tradicción humanista—, que además ve una unidad a través de toda la historia (Luhmann, 2013: 87). Para la tradición humanista, esto significa temporalizar la moral y la razón, y esperar a que se completen. Esta unidad fue hecha por Hegel, después de él sólo se llega a admitir al raquíptico sujeto que es intersubjetividad —lo cual continúa con la idea de la tradición humanista de que el ser humano tiene por característica el *telos* de la sociabilidad—.

La teoría de sistemas ofrece la alternativa a la lógica de ser y devenir de la tradición humanista en cuanto señala interdependencias en procesos constructivos del sistema y evolutivos en diferentes niveles, en las que no se contempla ningún fin a alcanzar (*telos*). Los valores humanos que la tradición humanista histórica pretende narrar, sobre la concepción de crisis eternas, son entonces el resultado de vincular los valores de *deber ser* y de conciencia histórica.

La ruptura entre la tradición humanista y la teoría de sistemas se da en la forma de concebir la adaptación de las personas a la sociedad. Una sociedad en donde se observan estructuras exitosas, funcionales o disfuncionales, avanzadas o atrasadas, y las correspondientes metas de aprendizaje. El humanismo, en cambio, no llega a escribir la historia de los acontecimientos, sino la condena y sentencia de la historia de los acontecimientos, que no es más que la valoración moral —aprecio/menosprecio— de la misma. Al respecto, piénsese en el marxismo y en su tristemente célebre ‘falsa conciencia’.³⁴ Entonces,

³³ Los ámbitos funcionales ordenados y jerarquizados eran plausibles en condiciones históricas que habían diferenciado funciones particulares, donde además la sociedad estaba estratificada, por lo que se podía fundamentar antropológicamente. En el momento en que la sociedad se diferencia según múltiples funciones, esto ya no puede sostenerse. Precisamente, las alternativas teóricas que surgen son resultado de la diferenciación social y también en el sistema científico. La superteoría es una de ellas.

³⁴ Comunicación personal con el profesor Zamorano Farías (2020). También Sloterdijk (2019), en su *Crítica de la razón cínica*; Luhmann, “El ocaso de la sociología crítica” (1992).

“para el humanista, lo que está en juego en la historia es algo más que la historia misma” (Luhmann, 2013: 90).

4. La diferencia *del trato de las autorreferencias*. Para la tradición humanista, era una capacidad mental de los dotados de espíritu: el ser humano, lo cual después los llevó al binomio sujeto-objeto: de un lado, el sujeto cognoscente reflexivo y, del otro, la cosa extensa capaz de ser determinada en espacio y tiempo. Esta lógica fue superada y con ello fracasó en el intento de desarrollar una ciencia de la sociedad pues hubiera tenido que admitirse la autorreferencialidad de los objetos; sin embargo, las huellas del signo se mantuvieron. La teoría de sistemas voltea la ecuación. La autorreferencia está del lado del objeto, ya que sólo la posibilidad de conocer el conocimiento le otorga autorreferencialidad al cognoscente: él conoce que conoce. Un sistema autorreferenciado reacciona siempre frente a sí mismo, y, bajo ciertas circunstancias, también frente a otros.

Así, la investigación que parta de estos supuestos ni siquiera ha sido registrada en la teoría de sistemas. Su abordaje transformara la discusión. Distinciones como teorías de la naturaleza y ciencias sociales o de la naturaleza y el espíritu perderán relevancia; conceptos como sujeto serán vacíos. “Quien quiera impulsar la moral en su nombre deberá examinar en qué medida estos buenos nombres siguen teniendo efectividad” (Luhmann, 2013: 92).

Cuatro parámetros se han formado en el péndulo de la tradición humanista a partir de su diferencia con la TGSS:

1. El puesto del ser humano en la sociedad cambia: es entorno de la sociedad y la sociedad está compuesta de comunicaciones.
2. El ser humano no conforma la sociedad, ni por su capacidad de *logos* ni por su intersubjetividad ni por su interacción. Las comunicaciones conforman a la sociedad, ya que la sociedad es el conjunto de todas las comunicaciones.
3. Para la TGSS, la historia de la humanidad (evolución/ variación) no está condicionada a fines ni deficiencias ni progreso o desarrollo, tampoco al perfeccionamiento humano (*virtù*).
4. Con la autorreferencia, la vieja distinción sujeto y objeto es sustituida por el observador.

Figura 1. Péndulo superteorías-tradición humanista



Elaboración propia

CAPÍTULO II

LA TRADICIÓN SOCIOLOGICA

I. Émile Durkheim: en búsqueda de una nueva disciplina científica

1. La división del trabajo social

Émile Durkheim tenía por objetivo estudiar la realidad científicamente para tratar de mejorarla: si se estudia la realidad, no por ello se habrá de renunciar a mejorarla (Durkheim, 2001: 41). En *Las reglas del método sociológico* (2019: 96) se pregunta: “¿qué razón puede haber para conocer la realidad si ese conocimiento no nos sirve para la vida?”. Es decir, se busca la realización del ser humano en la sociedad (historia de un progreso).

El programa de investigación de Durkheim fue plasmado en su tesis doctoral, *La división del trabajo social*, en la que fundamenta las bases de una ciencia de lo social. Se busca “tratar los hechos de la vida moral con arreglo a los métodos de las ciencias positivas” (Durkheim, 2001: 39). No se trata de calificar la moral como científica. Ni de extraer la moral de la ciencia: se trata de construir una ciencia de la moral, porque como cualquier objeto de investigación de algunas otras ciencias positivas, como la biología, la física y la química, la moral puede ser observada científicamente. Entonces, la ciencia de la vida moral pretende determinar su formación, transformación y mantenimiento por razones de orden experimental, es decir, por medio del estudio de su realidad.³⁵ Además, es menester estudiar la moral porque tiene una utilidad –función– en la sociedad, ya que no puede existir si no sirve para algo. No se trata de estudiar una moral que no existe, sino de corregir o mejorar la realmente existente.³⁶

Mientras que la moral se admite sin más, la ciencia reflexiona sobre la base de pruebas y demostraciones, lo que significa no sólo observar con cuidado, describir y clasificar los hechos, sino encontrar un elemento objetivo con determinación exacta y una medida para ello –condiciones de cualquier ciencia que pretenda serlo–.

Las primeras páginas de *La división del trabajo social* dan cuenta de una epistemología determinista (causal, lógica del modelo clásico de congruencia entre objeto y conocimiento), ya que se trata a la división del trabajo como un fenómeno que no es espontáneo, sino consecuencia de un proceso largo del cual apenas se conocen sus *leyes*.

³⁵ Sobre las condiciones cambiantes en periodos históricos diferentes Durkheim (2001: 40).

³⁶ Aquí Durkheim se refiere a las doctrinas filosóficas idealistas o las ciencias que se dicen subversivas o revolucionarias, que no responden a la moral existente, sino a prejuicios de ésta.

La división del trabajo es un fenómeno que logra generalizarse, es decir, que está a la vista de todos, y un hecho particular que la hace notar es la industria moderna que conlleva una extrema división del trabajo. No sólo se hace notar al interior de cada fábrica, sino también que cada industria supone una especialización distinta a otras. Es un hecho que corresponde a la vida económica, y también a la vida política, administrativa y judicial, artística y científica.

Este hecho no puede escapar a la influencia en la constitución moral de la colectividad, así como de los individuos, a quienes afectará según se resista o no. Entonces, además de que es una *ley de la naturaleza*, es una base para la conducta humana y, por tanto, para el orden social. Recordando los parámetros de nuestro péndulo en el lado de la superteoría, aquí se genera una concordancia entre objeto y conocimiento *causal*, no compleja; una visión historizante de la sociedad, en tanto se buscan pautas de acción de la división del trabajo que normen la conducta humana en busca una *mejor* sociedad; además de que el criterio de calidad de la complejidad no se cumple.

Para Durkheim, el problema de la conciencia moral se ha planteado de dos maneras. Quienes ven en la división del trabajo social una imposición de reglas de conducta o quienes se sustraen a su influencia. Por un lado, se encuentran los que prestan servicios a los demás y, por el otro, los que sólo buscan su propio beneficio. *Éstos tienen algo de antisocial*. Los individuos que se dejan influir de cierta manera, dando servicios a los demás, creando lazos de solidaridad, representarían lo meramente social, mientras que los sólo ven el interés propio no generan solidaridad colectiva —no obstante, es válido preguntarse si en verdad es así, como si sólo pudiera ser así, o si sólo se generara otra forma de solidaridad colectiva—.

“La medida de nuestra perfección no se encuentra ya en producirnos una satisfacción a nosotros mismos, en los aplausos de la muchedumbre o en la sonrisa de aprobación de un diletantismo preciso, sino en la suma de servicios proporcionados y en nuestra capacidad para producirlos todavía [...] En resumen, desde uno de sus aspectos, el imperativo categórico de la conciencia moral está en vías de tomar la siguiente forma: *ponte en estado de llenar útilmente una función determinada*” (Durkheim, 2001: 51-52).³⁷ Sin embargo, esta extrema especialización, producto de la división del trabajo social, puede perjudicar la naturaleza humana.³⁸

³⁷ Para ello el factor de la educación es importante en la teoría de Durkheim, porque las personas sólo estarán en condiciones de cubrir esa función de manera adecuada si antes se les ha entrenado para ello (2001: 472).

³⁸ Al respecto, parece que se supone un ideal de lo humano más allá del cual sería perjudicial al mismo y a la concepción que de él tenemos. Durkheim habla de cómo *Say*, tristemente, se da cuenta de que una persona no pudo acabar ni la decimotava parte de un alfiler, o cómo Tocqueville ve el progreso del arte mientras atestigua el *retroceso* en el artesano (2001: 52). Sin embargo, también entiende que, si existe una naturaleza humana, no es constante en las diferentes etapas de la historia, es decir, se modifica con las sociedades (2001: 473). Aunque, de nueva cuenta, parece subsistir una esencia de la naturaleza humana: en la búsqueda de una sociedad que viva pacíficamente y no en guerra hay que atenerse a la humanidad; pero ¿cuál humanidad? (2001: 476).

Lo anterior significa, para nosotros, que Durkheim tiene en mente un ideal de lo social –porque algo que es social de hecho lo califica de antisocial– y, por tanto, del humano, ya que “la sociedad se compone de individuos” (Durkheim, 2019: 55). Ello concuerda y responde al parámetro de la tradición humanista de nuestro péndulo que establece que el ser humano (o individuos) conforma la sociedad, sin especificar qué de él: si su capacidad de logos, su intersubjetividad, su interacción. Por el contrario, sólo las comunicaciones conforman a la sociedad, ya que la sociedad es el conjunto de todas las comunicaciones, las cuales sólo utilizan las potencialidades del ser humano en tanto y cuanto comunicación. Del lado de las superteorías, como ya lo observamos, mantiene una totalización historizante –teorías del progreso–, dado que la extrema especialización sólo puede perjudicar la naturaleza humana y, por tanto, su vida en colectivo, lo que lleva a estados sociales anormales.

A Durkheim se le presenta la dificultad de comparar fenómenos morales diferentes. Para resolverla, se necesita una noción de la división del trabajo social que sea adecuada para su comparación con *otros fenómenos morales*,³⁹ con la finalidad de explorar si desempeñan la misma función (solidaridad); si no es así, suceden *desviaciones anormales* porque las reglas que las producen son las mismas para otros fenómenos morales. Y de ser así, se podrá concluir que también es fenómeno moral.

Para Durkheim, es claro que la división del trabajo social es un fenómeno moral en tanto que es fuente de solidaridad, mecánica u orgánica: en la primera, debido a que el grupo por su fuerte cohesión dificulta al individuo huir de ella; en la segunda, gracias a la división, se da cuenta de que depende de los demás miembros de la sociedad. “De ella vienen las fuerzas que le retienen y le contienen [...] Puesto que la división del trabajo deviene la fuente eminente de la solidaridad social, llega a ser, al mismo tiempo, la base del orden moral” (2001: 470-471 y 475-477). Y qué es la división del trabajo social sino el desarrollo de las funciones sociales.

Por lo tanto, para Durkheim, mientras que los individuos se desenvuelvan de manera adecuada, la sociedad gozará de *buena salud*. Lo que significa que su actuar no puede dejarse a su libre determinación, por lo que resulta regulaciones que sean justas –“que cada uno sea llamado a la función que mejor puede llenar, y reciba el justo precio a sus esfuerzos” (Durkheim, 2001: 478)–. O, como diría Marx siguiendo a los jesuitas: “Todos según sus capacidades, todos según sus necesidades” (2014: 385-409).⁴⁰ Idea que, para nosotros, sigue anclada en una totalización historizante, en la cual el progreso de la humanidad no se alcanza o no puede alcanzarse si no goza de buena salud, concepto que ya de suyo indica que la sociedad puede –y lo hace– desviarse del camino hacia el progreso.

³⁹ De la misma forma, la religión, que predominó en la Edad Media, y en toda comunidad religiosa actualmente, es un medio moral.

⁴⁰ La cita original dice “¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!” (Marx, 2014: 396).

La sociedad es, entonces, la condición necesaria de la moral. El ser humano es moral en tanto vive en sociedad; antes de entrar en sociedad, no puede ser un ser moral.⁴¹ Si se desvanece la vida social, también se desvanece la vida moral. Lo cual no quiere decir que la única condición de posibilidad de la sociedad sea la moral (solidaridad): hay muchas otras cosas que son necesarias y que no son morales (Durkheim, 2012: 470).

Finalmente, *la moral, en la época de Durkheim, vive una crisis*, por lo que se hace necesario y apremiante el estudio de la división del trabajo social, para determinar las causas de ese *estado enfermizo*,⁴² que en parte responde al cambio abrupto que está sufriendo la sociedad, en la cual una moral deja de funcionar correctamente sin que sea sustituida por otra. Esa transición entre una moral que ya no funciona y el establecimiento de otra, es llenado con una moral enfermiza, en crisis. Es decir, no se ha dado una reorganización de la vida social que permita el tránsito de una organización social a otra (anomia) (Durkheim, 2011: 438).

En esta obra, Durkheim buscó, más allá de la especulación teórica *de gabinete*, formar una moral con la cual hacer frente a la situación social *verdaderamente existente*: “Semejante obra no deberá improvisarse en el silencio del gabinete; sólo por sí misma puede elevarse, poco a poco, bajo la presión de causas internas que la hacen necesaria. Mas, para lo que la reflexión puede y debe servir es a señalar el fin que es preciso alcanzar” (Durkheim, 2001: 480). El autor piensa que así se puede identificar la concepción de una historia del ser humano y de la sociedad, del desarrollo o progreso, en tanto se quiere mantener un estado normal o saludable, puesto que aquel estado que no lo sea es considerado anómico.⁴³

Como la moral no es algo que esté en la naturaleza humana, debe imponérsele a los individuos y, como ciertos intereses son individuales, esos intereses traen consigo un descenso en la moralidad pública, entonces, ¿cómo acostumbrarnos al desinterés y al sacrificio? Esto supone que lo moral o la moralidad viene concebida como el conjunto de normas, constituidas social no individualmente, las cuales se les imponen a los individuos como un sentimiento de deber (Durkheim, 2001: 31; sobre el carácter impuesto de la moral sobre los individuos Durkheim, 2011: XXX).

⁴¹ Luhmann identifica relaciones intersistémicas y mutuamente complementarias del individuo y la sociedad y la sociedad y el individuo, entornos uno del otro. Es decir, ya no puede hablarse de que el individuo es primero y la sociedad después o viceversa. Ambos son condición necesaria del otro y no existen uno sin el otro. Por el contrario, para Durkheim parece ser que el individuo *entra a la sociedad* (2001: 468).

⁴² Durkheim identifica al suicidio como síntoma de un fenómeno social general. “Lo que prueba el número excepcionalmente elevado de las muertes voluntarias, es el estado de perturbación profunda que sufren las comunidades civilizadas y atestigua su gravedad” (Durkheim, 2011: 440). Se pueden identificar las características de la tradición humanista, como la suposición de un ideal de las comunidades civilizadas, las cuales, al alejarse del mismo, caen en perturbación.

⁴³ Durkheim resalta la falta de reglamentación y límites de las relaciones económicas en los grupos profesionales, lo cual considera como un estado de anomia, del cual se desprenden conflictos (2001: 2-3). Estas fuerzas no contenidas suelen aplastar a las más débiles, logrando una sumisión no solventada que ocasiona un desequilibrio en la organización social: “Las pasiones humanas no se contienen sino ante un poder moral que respeten” (Durkheim, 2001: 3).

En *La división del trabajo social*, las reglas morales se definen como las que enuncian “las condiciones fundamentales de la solidaridad social [...] Tal es el conjunto de lazos que nos ligan unos a otros y a la sociedad, y que hacen de la masa de los individuos un agregado, uno y coherente [...] Es moral todo lo que constituye fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al hombre a contar con otro, a regular sus movimientos con arreglo a algo más que los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más sólida cuanto más numerosas son los lazos y más fuertes” (Durkheim, 2001: 467-468). Así, “la subordinación de la utilidad privada a la utilidad común, cualquiera que ella sea, tiene siempre un carácter moral, pues implica necesariamente un cierto espíritu de sacrificio y abnegación” (Durkheim, 2001: 16).

Luego, y sobre la necesidad de la unión y concentración de personas en sociedad (*solidaridad*), se mantiene la idea y se agrega que sirve además para generar conciencia de sí y un grado de intensidad tal para que se puedan generar estas idealizaciones (Durkheim, 2012: 467-468). Por tanto, el mero desarrollo *natural* y espontáneo de la división del trabajo trae consigo un equilibrio y reglamentación entre las funciones que se van diferenciando. Pero esto no es suficiente: tiene que consagrarse como autoridad por un grupo o una sociedad constituida. “Sólo una sociedad constituida goza de la supremacía moral y material indispensable para crear la ley a los individuos, pues la única personalidad moral que se encuentra por encima de las personalidades particulares es la que forma la colectividad. Sólo ella también tiene la continuidad e incluso la permanencia necesaria para mantener la regla por encima y más allá de las relaciones efímeras que diariamente la encarnan” (Durkheim, 2001: 7; 2012: 70-71). En efecto, una regla “no es sólo una manera de obrar habitual; es, ante todo, *una manera de obrar obligatoria*, es decir, sustraída, en cierta medida, al libre arbitrio individual” (Durkheim, 2001: 5, cursivas del autor).

Es importante señalar que la relevancia de los colectivos que fungen como autoridades, grupos o sociedades en la historia de la humanidad –Durkheim utiliza el ejemplo de los grupos profesionales que pueden ser transmitidos a cualquier grupo de personas con autoridad– no es económica, sino moral.⁴⁴ Estas corporaciones poseen un poder moral capaz de influenciar y contener los egoísmos individuales; de crear y mantener una solidaridad entre los trabajadores, de defender intereses comunes. Es con el agrupamiento de individuos con intereses comunes que se separan de otros con intereses diferentes que se forma una moral –dentro de las condiciones en las que fue creada– y adquiere un carácter general, que sobrepasa al individuo, y que además subordina los intereses particulares a los generales. “Que ese sentimiento se precise y se determine, que al aplicarse a las circunstancias más ordinarias y más importantes de la vida se

⁴⁴ Debe quedar claro ya que la economía no constituye el fundamento de la vida social. Parece ser al momento en que la moral sí lo es.

traduzca en fórmulas definidas, y he ahí un *código de reglas morales en vías de constitución*” (Durkheim, 2001: 17-18).⁴⁵

La propuesta teórica de Durkheim conserva características normativas que se inclinan a modificar el estado existente de las cosas –la sociedad–, las cuales no son deseables para un *correcto* funcionamiento de la colectividad. En primer lugar, el fundamento se realiza sobre la base de la unión de la sociedad a partir de agentes intermediarios entre el Estado y sus particulares, ya que de otra manera no podría haber una suficiente unión entre los individuos debido a la lejanía de la organización política. Esta tarea de agentes intermediarios o secundarios, Durkheim la encomienda a los grupos profesionales, para lo cual deben dejar el estado de inconsciencia y de desorganización en el cual han permanecido (2001: 34). En segundo lugar, sobre las implicaciones de estas consideraciones, Durkheim observa el papel de las organizaciones profesionales para remediar un mal, un vicio del cual, por ejemplo, el suicidio es una expresión que impide el *normal* desenvolvimiento de la sociedad, porque “es la salud general del cuerpo social la que está interesada” (Durkheim, 2001: 35-36).

En esta lógica causalista –multicausal–, se nota la predominancia que hay que poner en las organizaciones profesionales como una de las causas, no únicas, pero sí principales, y sin la cual no pueden verse otras soluciones, para una solidaridad en esta *nueva sociedad*. *Cuánto más importa poner en seguida manos a la obra para constituir las fuerzas morales, únicas que podrán determinarla* al realizar ese derecho, el nuevo derecho, que regirá la nueva sociedad (Durkheim, 2001: 38; 2011: 439-440).

Entonces, aun cuando se pretenda estudiar la moral de manera científica, siendo la moral fuente de solidaridad y reglas que coordinan la relación entre individuos, por lo mismo no se abandona la pretensión de mejorar la realidad que se estudia. Más aun, se espera que la moral –estudiada científicamente– pueda ofrecer las pautas para una mejor conducta. Del mismo modo, una vez que se ha precisado la existencia del mal, ¿qué puede significar esa mediocridad moral sino un malfuncionamiento que se ha desviado de un funcionamiento normal o sano? (Durkheim, 2012: 472-473). Por consiguiente, cuando se conocen los caracteres generales del remedio y el punto en que debe aplicarse, lo esencial no es determinar un plan que lo prevea todo, sino ponerse a la obra resueltamente (Durkheim, 2011: 440).

Será entonces sólo desde la ciencia que se espere una observación, una explicación y, consecuentemente, una práctica mejor que otros ámbitos de la sociedad para determinar un estado de salud moral deseable (Durkheim, 2001: 41-43). En el mismo sentido, Durkheim reconoce la autoridad de la

⁴⁵ Estas reglas morales no sólo son coercitivas para el individuo, sino que liberadoras en tanto que le pueden causar alegrías, ya que si se disfruta la guerra también las alegrías de la paz: “La vida en común es atrayente al mismo tiempo que coercitiva [...] He aquí por qué cuando los individuos, que encuentran que tienen intereses comunes, se asocian, no lo hacen sólo por defender esos intereses, sino por asociarse, por no sentirse más perdidos en medio de sus adversarios, por tener el placer de comunicarse, de constituir una unidad con la variedad, en suma, por llevar juntos *una misma vida moral*” (Durkheim, 2001: 18).

ciencia sobre otros ámbitos de la sociedad (Durkheim, 2012: 476), incluso de la religión; esa que *no se conoce a sí misma. No sabe ni de qué está hecha, ni a qué necesidades responde. Si ella misma es objeto científico, ¿cómo podría dictar su ley a la ciencia!* (Durkheim, 2012: 475). Al respecto, es importante puntualizar que Durkheim le niega la autorreferencia a la religión y, en todo caso, a cualquier sistema parcial de la sociedad, ya que sólo la ciencia puede conocerlos de la mejor manera; sólo ella sabe de qué está hecha; la religión no. Por tanto, no cumple el parámetro de la autorreferencia que toda superteoría debe poseer si no quiere recaer en el humanismo, el cual niega autorreferencia a su objeto de estudio.

La veta humanista de Durkheim se mantuvo aún en su última obra importante (*Las formas elementales de la vida religiosa*), cuyo objetivo era estudiar al ser humano contemporáneo para identificar los rasgos que había logrado conservar a lo largo de la historia. Observando la religión más primitiva y simple podemos encontrar los rasgos esenciales que la humanidad ha tenido, si bien esto no significa buscar en ellos el desarrollo y esencia de ésta (Durkheim, 2012: 58). A nuestro parecer, se trata de descubrir un ideal humanista, porque las mitologías populares y las teologías que han tenido sus efectos sobre las religiones más antiguas y simples sólo dejan traslucir de manera imperfecta *su verdadera naturaleza* (Durkheim, 2012: 61).

Como se indicó, una superteoría posibilita reconocer la diferenciación de los sistemas y la especificidad funcional de cada sistema parcial frente a la totalidad dominante (como la política en Grecia). Es decir, reconocer el carácter policéntrico de cada uno de los sistemas en donde la ciencia es el centro para el sistema de la ciencia; la economía para el sistema de la economía; la política para el sistema de la política, etcétera. Además, la diferenciación presupone la autorreferencia –heterorreferencia– así como la autopoiesis de los sistemas, incluido el de la religión. Mientras que, para la *tradición teórica humanista*, el puesto del ser humano es central. El ser humano conforma a la sociedad y la historia se observa según el desarrollo progresivo de esa humanidad.

2. Las reglas del método sociológico

En *las reglas del método sociológico*, Durkheim enuncia los principios metodológicos de una ciencia de la sociedad, la cual desde un inicio debe separarse del vulgo: la sociedad no es lo que cualquiera dice, sino lo que lo que la ciencia dice; entonces, es necesaria una actitud que vaya en contra del sentido común y “que se ponga en guardia contra sus primeras impresiones. Si se deja llevar por ellas sin oponer resistencia, corre el riesgo de juzgarnos sin habernos comprendido” (Durkheim, 47: 2019).⁴⁶

⁴⁶ De igual manera, en *Las formas elementales de la vida religiosa* se hace explícita la actitud científica de ir en contra de las apariencias o el sentido común (Durkheim, 2012: 474). También Weber concibe la ciencia como el descubrimiento de la verdad que se diferencia de la apariencia de lo obvio (2012: 49); del conocimiento común –Weber sí adjudica éste al lego (2012: 106)– como

El objeto de estudio de la sociología son los hechos sociales en tanto cosas.⁴⁷ ¿Qué es un hecho social? Precisamente, son las “maneras de hacer o de pensar, las cuales se reconocen por la particularidad de que son susceptibles de ejercer una influencia coercitiva sobre las conciencias particulares” (Durkheim, 2019: 59; Durkheim, 2011: XVIII). La coerción social de esas maneras de hacer y pensar implica que las maneras colectivas de actuar o de pensar tienen una realidad colectiva fuera de los individuos, quienes se ajustan a ella. Es decir, “son cosas que tienen una existencia propia. El individuo las encuentra ya formadas y no puede hacer que no sean o que sean de un modo distinto a como son; está, pues, obligado a tomarlas en cuenta, y tanto más difícil (aunque no decimos imposible) es para él modificarlas cuanto que, en grados diversos, participan de la supremacía material y moral que la sociedad tiene sobre sus miembros” (Durkheim, 2019: 61; 2011: 323-358).

Esto no quiere decir que el individuo no participe en la formación de esas maneras colectivas.⁴⁸ Pero para que se dé un hecho social son varios los individuos que tienen que participar. Esa combinación de la acción de los individuos que forma un producto nuevo es la que ocurre fuera de nosotros, además de *instituir* maneras de hacer y pensar no dependientes de la voluntad de cada individuo que participó en ese proceso. A esto se le llama institución. “Se puede llamar institución a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos (fijados en tiempo y espacio) por la colectividad”. Así, la sociología es la ciencia “de las instituciones, de sus génesis y de su funcionamiento” (Durkheim, 2019: 61).

Durkheim deja en claro que estas creencias y modos de hacer de ninguna manera son recibidos pasivamente por los individuos quienes le imprimen su sello personal; no obstante, la variación no es *ad infinitum*, tiene sus límites.⁴⁹

Es importante señalar las implicaciones de que los hechos sociales sean *tratados como si fueran cosas*, pues no se trata de otorgarle igualdad a las cosas del mundo exterior y a las del mundo social. Primero, se trata más bien de otorgar el mismo grado de realidad a ambas. “No decimos que los hechos sociales sean cosas materiales, sino que tienen tanto derecho a ser consideradas como cosas como las cosas materiales, aunque de otra manera” (Durkheim, 2019: 52).⁵⁰ Se trata de mantener una *actitud* mental determinada ante

perjudicial para la ciencia (2012: 104-106); y en general a la ciencia como el conocimiento que mediante conexiones conceptuales entre problemas de manera metódica devela verdades (2012: 62).

⁴⁷ Cuyo elemento basal es la conducta humana reducida a relaciones de causa y efecto que pueden transformarse en reglas de acción para el futuro.

⁴⁸ Por ejemplo, respecto a la variabilidad de las cifras de suicidios en los distintos países de Europa, Durkheim la explica en función de la naturaleza individual y concreta de los individuos, ya que gozan de la misma peculiaridad que la sociedad (Durkheim, 2011: 14).

⁴⁹ La variación del recibimiento de los modos de hacer y pensar en Durkheim es idéntica, pero con otros términos –estatus-rol– en Parsons. Sobre el disgusto del ser humano de no gozar de poder ilimitado y su relación con la creatividad del individuo al recibir formas de hacer y actuar de la sociedad, véase Durkheim, 2019: 62.

⁵⁰ Específicamente, sobre lo que es una cosa, Durkheim (2019: 52).

los hechos de cierto orden (materiales o sociales) y “abordar su estudio partiendo del principio de que ignoramos por completo lo que son [...] En el momento en que emprendemos la tarea de hacer ciencia con [los hechos] son necesariamente para nosotros incógnitas, cosas ignoradas, pues las representaciones que de ellos pudimos hacernos en el curso de la vida fueron hechas sin método y sin crítica, por lo que carecen de valor científico y debemos hacerlas a un lado” (Durkheim, 2019: 53).

Una segunda característica del método es que se han de estudiar *desde fuera*, de manera objetiva (Durkheim, 2019: 54). Esto sólo significa que no importa la representación que un individuo tiene sobre una institución, sino la del grupo. Y ésta no se puede conocer por mera introspección individual, es decir, por observación interior, dado que no está en ninguno de nosotros, sino que se hace necesario encontrar signos exteriores para determinarla.

Una tercera característica es que los hechos sociales son *exteriores* a los individuos. Se puede decir fácilmente que como la sociedad está compuesta de individuos su sustrato sería la conciencia individual. Pero, así como en otras ciencias –Durkheim se refiere a la física y a la química–, al combinar varios elementos, da como resultado algo nuevo de esa unión, no simplificable a los elementos que la conforman sino al todo conformado por esa unión. “La célula viva no contiene más que partículas minerales, *como la sociedad no contienen nada aparte de individuos*; y, sin embargo, es a todas luces imposible que los fenómenos característicos de la vida residan en los átomos de hidrógeno, oxígeno, carbono y nitrógeno” (Durkheim, 2019: 55). Es decir, el sustrato de la vida social está en el todo y no en sus partes. Es la síntesis *sui generis* de la sociedad y no de sus miembros.

Es en este sentido que los fenómenos sociales son exteriores a los individuos.⁵¹

Además, la nueva ciencia (sociología) tiene que atenerse al principio de causalidad⁵² en el estudio de los fenómenos sociales. Porque si este principio se ha ido expandiendo a la física y a la química, llegando a la psicología, es posible que se pueda aplicar en el mundo social. De la misma manera, clama una

⁵¹ De la misma forma, Durkheim, siguiendo su método, trata el hecho del suicidio como un fenómeno que no es sólo la suma de voluntades, sino un fenómeno nuevo, *sui generis*, cuando justifica la pertinencia del suicidio como objeto de estudio sociológico y no sólo psicológico (Durkheim, 2011: 8), en cuanto al establecimiento de las categorías del entendimiento por vía colectiva y no apriorística ni empírica (Durkheim, 2012: 69, 464). Al respecto, una breve observación: Durkheim no genera un argumento suficientemente adecuado de esta síntesis *sui generis*. Es claro que el ejemplo de la química funciona, y que la metáfora de los elementos es plausible como principio de argumentación; sin embargo, ¿la sociedad se convierte en un compuesto a modo de la combinación de elementos como en la química donde se disuelven las conciencias particulares? Luego, ¿cuál es el nexo (interpenetración) de la conciencia individual y los hechos sociales y cómo los primeros participan de ellos si estos son más que ellos?

⁵² Este principio se utiliza en *El suicidio* –publicado en francés en 1897–: “Cuando la actividad se concentra de este modo [científico], llegan a encontrarse verdaderas leyes, que prueban mejor que cualquiera argumentación dialéctica, la posibilidad de la sociología” (Durkheim, 2011: XXVII y XXX). El pensamiento durkheimiano todavía mantuvo la idea de la causalidad para la explicación de los fenómenos sociales, incluso hasta su obra cumbre, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 2012: 61, 461, 487-488). De igual forma, Weber utilizó el principio de causalidad para la explicación científica de los fenómenos de la cultura (Weber, 2012: 66). Para una mayor profundización sobre la idea de ley que Weber tiene, así como el papel del conocimiento de la realidad mediante leyes (multicausalidad), véase 2012: 68-73.

independencia respecto a la multitud: las explicaciones de un sociólogo tienen que ser diferentes a las de alguien que no es sociólogo.⁵³

La explicación sociológica es objetiva, es decir, guiada por la idea de que los hechos sociales son cosas [sociales] y así deben ser tratados: “Únicamente los experimentos metódicos pueden arrancarles su secreto a las cosas” (Durkheim, 2019: 161; ver también Durkheim, 2011: xxx).⁵⁴ Al respecto, es importante entender el principio fundamental del que partió Durkheim en la constitución de la sociología como nueva ciencia⁵⁵ que estudia los hechos sociales: la realidad objetiva de los hechos sociales.

El método de esta nueva disciplina es exclusivamente sociológico.⁵⁶ Antes de que Durkheim observara los fenómenos sociales de manera científica, éstos no eran observados por la ciencia o eran vistos desde observaciones psíquicas u orgánicas, con lo cual se reclama la independencia de la sociológica respecto a otras disciplinas científicas: “La sociología no es pues el anexo de ninguna otra ciencia: es por sí misma una ciencia separada y autónoma” (Durkheim, 2019: 162). Así, *Las reglas del método sociológico* establecieron los fundamentos de una nueva ciencia en el sistema científico, la cual debía ser objetiva y causal, ateniendo al objeto de estudio meramente sociológico –el estudio de los hechos sociales, formas de hacer, sentir y actuar externas, coercitivas y generales–.

En el péndulo que hemos postulado para establecer los límites explicativos de la teoría tradicional sobre la base de los conceptos de tradición humanista y superteorías, a la vez desplegados en una serie de parámetros que identifican claramente los límites, la teoría desarrollada por Durkheim muestra ciertas deficiencias que a continuación presentamos.

⁵³ En los términos de la TGSS, podemos decir que, de esta manera, Durkheim concibe la sociología como una comunicación nueva en el sistema científico. *Nueva* no significa que surge de la nada en contra de lo que está. Durkheim es consciente de que la sociología como disciplina naciente tiene que hacer uso de los modelos ya establecidos, pero al mismo tiempo tiene que crearse una independencia disciplinar (Durkheim, 2019: 162). Es decir, se identifican comunicaciones particulares que pertenecen a la sociología, diferenciadas de aquellas que no pertenecen a la sociología (Durkheim, 2019: 160; 2011: 1-2).

⁵⁴ La misma idea se retoma para estudiar el suicidio: “Hemos de examinar si de entre las diferentes clases de muertes existen algunas que tengan de común caracteres sobradamente objetivos, para que puedan ser reconocidos por todo observador de buena fe [...] Se trata de “constituir una categoría de hechos que, pudiendo ser agrupados sin inconveniente bajo esta denominación, sea objetivamente fundada, es decir, corresponda a una *naturaleza de las cosas*” (Durkheim, 2011: 2).

⁵⁵ Por si hay dudas sobre el intento explícito de Durkheim de instaurar una nueva disciplina: “Nosotros nos hemos dedicado a instituir esa disciplina” (Durkheim, 2019: 161). Esa disciplina es la sociología que sustenta como su fundamento el principio de objetividad. Véase también; Durkheim, 2012: 55; 2011: XXVI-XXVII, XXIX. Durkheim, además, insistía en diferenciarse no sólo de otras ciencias positivas, como la física, la química y la biología, sino de la filosofía. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, sobre la forma en la que la sociología debe investigar la religión, revisa la forma en la que la filosofía lo ha hecho, señalando sus errores (Durkheim, 2012: 58 y 61). De nueva cuenta, sobre las categorías del entendimiento, tales como el espacio y el tiempo, debate con la filosofía en general y con Immanuel Kant en particular, ya que para Durkheim son de origen colectivo no definibles *a priori* (2012: 63-67). Así también, en *Las formas elementales de la vida religiosa* concluye que toda la experiencia religiosa –mitologías, ritos, dioses– tiene su origen en la sociedad, no en un ente metafísico: es la sociedad quien la coloca por encima de ella (Durkheim, 2012: 464-466). Parsons también se diferencia de la filosofía, aunque reconoce relaciones con ella, las cuales, sin embargo, hay que aclarar, así como la distinción entre ellas (1968: 55-63).

⁵⁶ Sobre la definición inicial y la definición sociológica de un fenómeno social véase Durkheim, 2019: 65-95; 2012: 58; 2011: 3-7.

En primer lugar, Durkheim evita las explicaciones psicologistas para darle autonomía a la sociología y a su estudio de la sociedad, de una realidad social *sui generis*, diferente a la suma de los individuos, que impone sus reglas a los individuos y que se coloca por encima y es exterior a ellos, y que, en última instancia, y en el fondo del argumento, está conformada *de y por* individuos.⁵⁷

Para la TGSS, el ser humano no conforma la sociedad, ni por su capacidad de *logos* ni por su intersubjetividad ni por su interacción. Son las comunicaciones las que conforman a la sociedad, ya que la sociedad es el conjunto de todas las comunicaciones. Esto es lo que la TGSS establece. La comunicación – que usa selectivamente las potencialidades del ser humano– supera el obstáculo epistemológico humanista al conceptualizar al ser humano como social sólo en tanto comunicación, no como ser orgánico, ni siquiera psíquico. Porque ¿cómo se puede comunicar lo que piensa sino es a través de la comunicación? Incluso la intersubjetividad solo es plausible si una subjetividad comunica a otra subjetividad a través de la comunicación.

En segundo lugar, el principio de causalidad que Durkheim hace explícito para el estudio de la nueva ciencia supone un cierto funcionamiento de la ciencia en su conjunto: si el principio de causalidad funciona en disciplinas como la física y la química, además de la psicología, también tendría que ser así en una nueva disciplina científica, la sociología (Durkheim, 2019: 159-160; 2012: 62, 490-491), lo cual para la superteoría es limitante en la concordancia entre resultados y métodos, porque es la causalidad y no la complejidad la que se hace explícita.

En tercer lugar, la tradición humanista limita también con otro de los parámetros supertéoricos: el de los criterios de calidad, a saber, la complejidad y el aprendizaje. No es posible determinar la manera cómo aprehende al adversario la teoría sociológica de Durkheim, ya que a lo mucho se establecen formas de distinción frente a otras disciplinas. Sin embargo, no se aborda la complejidad como criterio de aprendizaje. Más bien, y aquí Durkheim niega autorreferencia al objeto, es la causalidad entre el objeto y el sujeto la que sustituye este criterio de calidad.

En cuarto lugar, Durkheim le otorga a la ciencia un lugar privilegiado por su capacidad de resolver problemas que otros ámbitos no pueden hacer, negando la autorreferencia de ciertos sistemas parciales. Tal es el caso de la religión, a la que le niega el conocimiento propio de lo que es. Esto precisamente no reconoce que la teoría es parte del objeto de estudio. Si recordamos, una de las características de una

⁵⁷ Durkheim da una respuesta a este problema con la categoría del *ser humano doble*, en parte orgánico, en parte social (2012: 70). No obstante, el problema subsiste al no deshacerse del ser humano como conformador de la sociedad. Weber, por su parte, habla de una interdependencia de lo social y lo individual-psicológico y la no predominancia de lo segundo ante lo primero, sino más bien de lo primero sobre lo segundo (2012: 84). Se trata de sentar las bases de la explicación científica social no mediante una deducción mecánica de lo psicológico a lo social, sino ponderar lo social a partir de ahí. En realidad, los conceptos de la psicología son un tipo de los conceptos de las ciencias de la cultura. Sin embargo, se sabe que su conceptualización de las ciencias sociales recae en el mismo error: lo social conformado por las acciones sociales en cuanto propiedad física-orgánica.

superteorías es su capacidad de autorreferencia, es decir, la teoría debe concebirse como *un caso de*, y no como algo *aparte de*. Durkheim, privilegiando el lugar de la ciencia, no la remite al mismo ámbito que el resto de los hechos sociales, lo cual además implica la lógica sujeto-objeto: el sujeto es el único con la capacidad de autoreferencialidad, no así al objeto (la sociedad), lo cual es claro cuando retrata los hechos sociales como cosas.

Es decir, Durkheim se inclina, en nuestro péndulo, por el lado de la tradición humanista, presentando estos obstáculos epistemológicos que niegan las condiciones de posibilidad de una teoría científica de la moral que no la valore moralmente. Queda por observar cuáles son las implicaciones en la relación explícita que hace entre ciencia y moral –lo cual se discute en el capítulo 3–, aunque pueden verse ya ciertas elucubraciones, dado que para él toda fuente de solidaridad es fuente de moral; y toda fuente de solidaridad es social. Por el contrario, el concepto de comunicaciones morales de Luhmann no considera que el sustrato de solidaridad y unión de la sociedad sea la moral; más bien, es probable que no haya ninguno y que la sociedad no sea solidaria o moral. Además, como se indicó, la sociedad moderna no puede configurarse en función de la moral; lo hace en cambio, de manera policéntrica, a partir de todos los sistemas parciales que la conforman, sin dirección alguna (*telos*) ni preeminencia moral. La moral sólo es otro medio de comunicación simbólicamente generalizado, como la verdad, el amor, el poder, el dinero, el arte.

II. Max Weber: reflexiones conceptuales de las ciencias sociales

1. Ensayos sobre metodología sociológica

Weber expuso su programa teórico en función de lo que entendía por ciencia en su texto *La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (1904). La ciencia es el “ordenamiento conceptual [objetivo, libre de juicios de valor] de la realidad empírica” (Weber, 2012: 47). Las verdades objetivas deben ser idénticas, aunque los juicios al respecto diverjan. La ciencia busca la verdad mediante el reconocimiento de validez del ordenamiento conceptual de la realidad empírica (Weber, 2012: 52), es decir, la verdad es un ordenamiento empírico según conceptos con validez objetiva.

La ciencia no debe permitir la prescripción de normas y valores y deberes morales obligatorios (juicios de valor) para la práctica. Lo que hay que considerar es la crítica científica de los juicios de valor (Weber, 2012: 257-259). Esto se vuelve plausible porque las ciencias de la cultura humana se ocupan de las cuestiones prácticas del ser humano, que inevitablemente se relacionan con juicios de valor. Durante el desarrollo histórico se fue trazando una distinción entre *lo que es* y *lo que debe ser*. Sin embargo, no es tarea de la ciencia proporcionar normas o ideales obligatorios (Weber, 2012: 46). Lo anterior no desecha los valores de la ciencia; más bien hay que tratarlos científicamente. Es decir, hay que explicarlos científicamente como

objetos de conocimiento, como la política, el arte o la religión; y no hacer política, arte o religión en la ciencia.

Su tratamiento recae, entonces, sobre dos aspectos. El primero es la formulación de los medios posibles para un fin y las consecuencias derivadas, sin inclinarse por ninguno, mucho menos esgrimir uno para fines prácticos. El segundo es el examen crítico de los valores, es decir, mostrar los juicios de valor de los cuales los individuos parten inconscientemente, no profesarlos. “Una ciencia empírica no puede enseñarle a nadie qué *debe* hacer, sino únicamente qué *puede* hacer y, bajo ciertas circunstancias, qué *quiere*” (Weber, 2012: 48, cursivas del autor).

Una cultura que posa su destino sobre la ciencia tiene que saber que el sentido del mundo no puede ser el resultado de una investigación empírica, sino de la capacidad de crearlo; que las cosmovisiones no son el resultado del avance científico; y que, por lo tanto, los ideales supremos que mueven nuestra acción se abren camino en el devenir histórico a partir del choque con otros ideales, igual de válidos a los nuestros (Weber, 2012: 50-51). La ciencia como búsqueda de la verdad a través del reconocimiento de la validez de cierto ordenamiento conceptual de la realidad empírica no elimina de sus comunicaciones los juicios de valor, sino que los coloca en un estado previo a la investigación y a la elección del objeto de estudio (Weber, 2012: 53).

La ciencia social⁵⁸ estudia la totalidad de fenómenos de los procesos culturales (aquellos que tienen significación cultural).⁵⁹ Sin embargo, debido a la influencia que tienen los fenómenos económicos sobre la totalidad de relaciones sociales, el peso que se les da es preminente, ya que se extienden a todos los ámbitos de la cultura (Weber, 2012: 59-61).⁶⁰ Weber reconoce esta economización de las ciencias sociales,⁶¹ caracterizada por la unilateralidad de la definición de todo fenómeno cultural como económico, y precisa que sólo es un fenómeno particular de un principio por entero válido en la ciencia: la realidad como

⁵⁸ ¿Qué es lo que da forma a una nueva ciencia? Si la base de cualquier ciencia es la conexión conceptual entre problemas y no las conexiones de hecho entre cosas, una nueva ciencia surge cuando se abordan nuevos problemas con nuevos métodos, con lo cual se descubren nuevas verdades que dan a pie a nuevos puntos de vista significativos (Weber, 2012: 62; 112). Para Weber, son los problemas concretos y su resolución lo que da nacimiento a una nueva ciencia, y pocas veces lo son las reflexiones epistemológicas o metodológicas (Weber, 2012: 12). Sólo cuando los nuevos problemas y sus soluciones han sido formulados, los medios a partir de los cuales se formulan y se resuelven esas reflexiones cobran importancia.

⁵⁹ Cultura se entiende como una “sección ilimitada de la infinitud desprovista del sentido del acaecer universal, a la cual los seres humanos otorgan sentido y significación” (Weber, 2012: 76)

⁶⁰ Hay que ser cuidadosos respecto a la preeminencia de los fenómenos económicos sobre el resto de las relaciones culturales o la relación que toda relación cultural tiene con la economía, porque a pesar de que Weber es claro en torno a dicha cuestión, en la forma en la que polemiza con la visión materialista de la historia, en particular con su versión dogmática, así como la falta de conciencia crítica sobre ella como en las ciencias sociales, se puede notar el cuidado que tiene en no absolutizar la influencia de los fenómenos económicos en todos los culturales (que incluyen, por supuesto, los históricos) (Weber, 2012: 63-66).

⁶¹ Sobre los análisis conceptuales de Weber (2016, 188-333 y 471-488).

totalidad infinita le impone límites a la capacidad finita de la mente humana: sólo una parte de esta realidad constituye un objeto de la investigación científica.

La comprobación de leyes es la primera de las tareas de la ciencia; el análisis y exposición de cada configuración individual históricamente dada, la segunda; las propiedades individuales, significativas para el presente, así como su explicación histórica, la tercera; y la predicción de configuraciones futuras, la cuarta.⁶² Para ello, como medios cognoscitivos, son imprescindibles conceptos claros y leyes hipotéticas (Weber, 2012: 70, 161).

La significación cultural de los fenómenos de la vida –la especificidad de las ciencias de la cultura–⁶³ no puede ser conocida sobre la base de leyes, porque los fenómenos culturales presuponen una relación con ideas de valor. Y como las ideas de valor dependen por completo de cada individuo, lo significativo, no puede coincidir con ninguna ley. Por tanto, la realidad cultural provista y generada a partir de ideas de valor es por completo heterogénea y dispar respecto al análisis de la realidad sustentado en leyes, sirven en cambio como medio para llegar al conocimiento de la significación cultural. Por lo tanto “la *meta* de nuestra labor no se alcanza con la exposición de esas leyes y conceptos” (Weber, 2012: 73, cursivas del autor).

Si la infinita realidad no puede ser observada en su totalidad, sino sólo una parte, lo significativo individualmente, de “determinados *aspectos* de los fenómenos individuales, siempre infinitamente múltiples –es decir, aquellos a los cuales atribuimos *significación cultural* general–, son, por lo tanto, dignos de ser conocidos, y sólo ellos son objeto de explicación causal” (Weber, 2012: 73, 77).⁶⁴

En la delimitación del objeto de estudio, que supone una realidad infinita inobservable en su totalidad, lo significativo y los valores individuales influyen en la selección de aquello que se estudiará; lo significativo para cada uno es prerequisite para que algo llegue a ser objeto de investigación. “Todo conocimiento de la realidad cultural es [...] siempre un conocimiento que parte *desde puntos de vista específicamente particulares*” (Weber, 2012: 77, cursivas del autor). El objeto de estudio de la ciencia depende entonces del investigador (elemento subjetivo), así como la elección del método. Pero en su uso, el investigador está atado a las formas del pensamiento científico, “pues la verdad científica es lo que *pretende* valer para todos aquellos que *quieren* la verdad” (Weber, 2012: 79, cursivas del autor).⁶⁵

⁶² Al respecto de la vida económica y social de Europa y Norteamérica racionalizada, Weber dice que una de las tareas de estas ciencias (sociología, economía, historia) es la explicación de esa racionalización (2012: 272: 278-287).

⁶³ Sobre la diferencia entre ciencias naturales y ciencias sociales, es decir, el papel subjetivo del investigador en las segundas, así como el papel de los valores en la historia, Weber (2012: 157).

⁶⁴ Weber distingue entre leyes y conexiones causales: ley como fórmula y conexión causal como imputación (2012: 74).

⁶⁵ Véase también Weber (2012: 156-158) sobre el papel subjetivo en una investigación y el papel de los valores en la historia. Y para una mayor profundización sobre la neutralidad valorativa, Weber (2012: 238-259).

La teoría en las ciencias de la cultura se alineaba al modelo de las ciencias naturales cuyo desarrollo histórico marco el descubrimiento y fijación de leyes como su objetivo principal.⁶⁶ Sin embargo, esta forma de concebir la teoría a base de leyes suponía que la realidad estaba dada y se conocía en su totalidad (pero la teoría se opone a la investigación empírica-histórica). De tal manera que la teoría entendida como el conjunto de conceptos que por su abstracción y generalidad se piensa que son inmutables y permanentes,⁶⁷ se tiene que situar históricamente, es decir, concebir como cambiante. Hay que tener en cuenta las condiciones y el contexto en los cuales las teorías fueron germinadas y desarrolladas; de otra forma, no podremos acceder a todo el conocimiento que nos pueden ofrecer.

La validez *objetiva* de todo saber empírico descansa en que “la realidad dada se ordene conforme a categorías que son *subjetivas* en un sentido específico, en cuanto representan el *presupuesto* de nuestro conocimiento y están ligadas al presupuesto *del valor* de aquella verdad que sólo el saber empírico puede proporcionarnos [...] En vano buscará alguna otra verdad que sustituya a la ciencia en aquello que sólo *ella* puede cumplir: conceptos y juicios que no son la realidad empírica, ni la copian, pero que permiten *ordenarla conceptualmente* de manera válida [...] (Weber, 2012: 107).

Weber introduce, yendo en contra de las leyes, algunos rasgos de contingencia en el modelo de causalidad utilizado para el estudio de la historia, entendida como la determinación de las relaciones causales entre los acontecimientos individuales concretos.⁶⁸ En su teoría de la posibilidad objetiva, introduce no una sola conexión de eventos posibles, sino múltiples. La selección de los elementos para la configuración de un evento concreto depende de los puntos de vista seleccionados. ¿Cómo podemos establecer el nexo causal entre la infinitud de elementos y el evento? Mediante una serie de abstracciones. La primera es la sustitución de algunos elementos que *realmente* sucedieron por otros hipotéticos para indagar sobre la posibilidad de realización del evento o su variación. A estos se les llama *juicios de posibilidad objetiva*. Con ello se muestra la importancia de las posibilidades para la ciencia, en contraposición al determinismo y necesidad (Weber 2012: 167-171). Si pensamos en una serie de hechos, bajo las condiciones modificadas por nuestra imaginación, como acaecidos, los consideraremos como *causas*

⁶⁶ Sobre los conceptos en la ciencia, Weber (2012: 157-158); sobre la teoría, Weber (2012: 283-284).

⁶⁷ Es importante notar aquí una fina diferencia entre las leyes que critica Weber y las leyes de la experiencia: las leyes de la experiencia son derivadas de la experiencia concreta, y en este sentido positivas, no de su desconocimiento –sentido negativo– y por lo tanto cambiantes; por su lado, existen otra clase de leyes, deterministas y estáticas (Weber, 2012: 171-172). Así, en *Economía y sociedad*: “Las leyes son probabilidades típicas. Y son claras y comprensibles en más alto grado cuando los motivos que mueven esa acción son racionales con arreglo a fines y la relación de medio a fin es unívoca” (Weber, 2016: 145).

⁶⁸ Más sobre el uso de la causalidad que utiliza Weber (2012: 274-277).

suficientes.⁶⁹ La validez de este conocimiento se alcanza mediante su veracidad, y el nexo causal sale airoso si sobrevive la prueba de sustitución de causas mediante una posibilidad objetiva.⁷⁰

Lo anterior puede observarse en el *estudio empírico* que realizó en su texto *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que asume la cuestión de las circunstancias particulares dadas en Occidente que permitieron que ciertas manifestaciones sociales se proyectaran como universales.⁷¹ Lo mismo ocurre con el capitalismo, el poder más importante de la vida moderna: el modo racional al lucro, no el modo irracional de lucro, esto es una organización planificada (cálculo previo) que mide ciertos medios para ciertos fines (una mayor ganancia a la invertida): “Lo decisivo [...] es guiarse [...] por el cálculo del valor dinerario aportado y el valor dinerario obtenido al final” (Weber, 2014: 59).

En este sentido, explica Weber, ha habido capitalismo (empresas y empresarios capitalistas) desde tiempos remotos de la historia humana. Sin embargo, el de Occidente presenta una serie de características que no se conocen en otro lado. Porque siempre ha habido capitalistas, pero su actuar era irracional y especulativo o violento. En el capitalismo occidental, se dan expresiones que lo caracterizan: la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre; la separación de la economía doméstica y la industrial y la consiguiente contabilidad racional; la separación jurídica del patrimonio industrial y el personal.

Si bien esto existía en otras formas de capitalismo, la diferencia recae en lo rudimentario, que no está presente en Occidente. Se trata de la organización capitalista del trabajo, porque, además, un cálculo exacto sólo es posible sobre la base de un trabajo libre (Weber. 2014: 62-63). El capitalismo occidental desarrolló la técnica, facilitada por su ciencia. No debe entenderse que el origen de la ciencia estuvo condicionado por los intereses capitalistas, sino que los beneficios de la ciencia en favor del desarrollo del capitalismo fueron aprovechados por éste. Y eso se debió a las características del orden social occidental. ¿Y cuáles son las características más importantes? El derecho y la administración racional. Lo cual genera otra pregunta: ¿a qué se debe la existencia de tal derecho? A la racionalización de la civilización occidental. “Lo característico de su diferenciación histórica y cultural es precisamente cuáles de estas esferas, y desde qué punto de vista, fueron racionalizadas en cada momento” (Weber, 2014: 64).

Por ello, el problema central no es la actividad capitalista –cambiante en el tiempo–, sino el origen capitalista moderno: el origen de la burguesía occidental. Precisamente, *La Ética protestante* busca

⁶⁹ *Causación adecuada* se refiere a las causas sin las cuales un evento no pudo haber sucedido; *causación accidental*, a los elementos que resultaron eficaces pero cuyos efectos fueron no adecuados. Para mayor profundización véase Weber, 2016: 447-449.

⁷⁰ Para mayor profundización sobre estos conceptos Weber (2012: 178-187).

⁷¹ Por ejemplo, sólo en Occidente existe esa ciencia que en su desarrollo actual es válida: la ciencia racional. Lo mismo sucede con la historiografía y el arte. Dentro del ámbito de las disciplinas científicas, el “especialista”. “Fuera de Occidente, todo esto se ha conocido de modo rudimentario, pero siempre faltó esta esencial combinación de los elementos característicos decisivos” (Weber, 2014: 57).

“determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una ‘mentalidad económica’, de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético” (Weber, 2014: 65; 69-135; Weber, 2016: 441-442).

Antes de continuar con el programa de la teoría de Weber para la sociología, queremos establecer ciertos límites que se hacen presentes en sus escritos metodológicos.

La capacidad de crear el mundo de sentido la tiene la ciencia, así como otros ámbitos funcionalmente diferenciados –política, derecho, arte, economía–. Es decir, retomando a Weber, el destino de una cultura, y sus ideales, se puede posar sobre la ciencia, y también sobre la religión, el arte, la política, el derecho. Sin embargo, cuestionamos que, aunque Weber no recomienda posar los destinos de una cultura sobre los resultados de la investigación empírica, no aclara cuáles son esos otros ideales, distintos a los científicos, con lo cual se dan valores e ideales científicos, por una parte, y valores generales indeterminados y ambiguos que crean cosmovisiones, por otra parte.

Si, por un lado, existe un ámbito de la cultura determinado como la ciencia –y al interior la división ciencias naturales y ciencias sociales o de la cultura– otorgándole autonomía, al no determinar el ámbito de otros valores generales, se les niega la misma autonomía y determinación a ámbitos como la economía, la política, el derecho o el arte. Por lo tanto, no las reconoce como *diferenciaciones de la sociedad*; sólo a la ciencia se le otorga esa cualidad. Se podría objetar que el objetivo de Weber es establecer el dominio y validez de la ciencia; sin embargo, al mismo tiempo, sólo diferencia el resto de mundo de sentido de la cultura como valores generales no determinados, aunque la economía, la política, el derecho y el arte también gocen de autonomía y determinación propios, diferentes a los de la ciencia.

Otra ausencia en el pensamiento weberiano se observa en la falta de autorreferencias que todo binomio sujeto-objeto trae consigo. Weber explica que el ordenamiento conceptual de la realidad es particular a los individuos que buscan la verdad objetivamente válida –la ciencia–. Sin embargo, nosotros sostenemos que, en la práctica, todo individuo ordena conceptualmente los hechos de la realidad. Porque ¿qué hace cualquier actor sino ordenar en conceptos los hechos que suceden a su alrededor? Y si no lo hace, ¿cómo se mueve y concibe su mundo? ¿Sólo mediante ideales? –aunque el mismo Weber califica de *ideales* científicos los que en la ciencia existen (2012: 55)–. ¿Acaso los ideales no son ya ordenamientos conceptuales, si no de los hechos, sí a partir de los hechos? ¿Cómo diferenciar, entonces, aquello que es ciencia (sujeto) de lo que no (objeto)? Esta deficiencia se debe, como adelantamos, a que el binomio sujeto-objeto petrifica la autorreferencia, es decir, le otorga la razón al sujeto, y se la niega al objeto, con lo cual naturalmente le tiene que negar la capacidad de ordenamiento conceptual. Sólo a la ciencia, más precisamente, al científico se le puede reconocer la capacidad de pensar en tanto sujeto; a los objetos de

estudio, ya sea de las ciencias naturales o sociales, en calidad de objeto, no se les puede aceptar la cualidad del razonar (autorreferencia).

Tenemos que ser claros. Weber reconoce que los actores piensan y razonan y ordenan conceptualmente, y, precisamente, esa es la diferencia fundamental entre el objeto de estudio de las ciencias naturales y el de las ciencias sociales. Pero la operación no se asume completamente: en un primer momento, la ciencia es la única que puede ordenar conceptualmente la realidad, negando que lo puedan hacer otros individuos; en un segundo momento, como no es posible negar que los individuos como objetos de estudio piensen y actúen conforme a sus propios razonamientos, se les tiene que tratar como autorreferentes aunque, de nueva cuenta, la disposición de la teoría los considere incapaces de identificar los valores de los que parten (ver *supra* p. 51).

Estos problemas de falta de claridad en la que, en momentos, el objeto es autorreferente y, en otros, no, son consecuencia de seguir pensando en la lógica sujeto-objeto. No queremos decir que Weber se *equivocó*, sino que las molduras de su pensamiento no permitieron identificar y asumir estos problemas. En el mundo actual, debemos presionar hacia otras formas de autorreferencia, como las que la TGSS, en tanto superteoría, posee: ser considerada ella misma parte de su objeto y, por tanto, autorreferente, así como todos los subsistemas que conforman la sociedad. No hay sistema, social o psíquico, que no sea autorreferente.

Al respecto, y como se indicó, Weber reconoce la influencia que tienen los fenómenos económicos sobre la totalidad de relaciones sociales, que se extienden a todos los ámbitos de la cultura (*supra* p. 51). Sin embargo, también reconoce que eso sólo responde a un fenómeno particular de la ciencia, a la imposibilidad de observar el infinito número de fenómenos sociales. Por lo que esta economización del estudio de los fenómenos de la cultura sólo trata de enfocarlos desde ese punto de vista.

El problema que percibimos es que no se establece con claridad si esta expansión de los fenómenos económicos a todas las relaciones sociales es algo que se identifica que pasa en la realidad, que después se tematiza de manera exclusiva por la economía, o una observación que se ha generalizado en la ciencia. Lo que en otras palabras significa que no se diferencia si es la teoría económica –sistema de la ciencia– o la economía en cuanto tal –sistema de la economía– la que economiza las relaciones sociales.

Con la diferenciación histórica de códigos incompatibles, en donde la moral ya no puede aparecer como el elemento fundante de la sociedad (*supra* p. 12), tampoco lo puede ser la economía. Entonces, si se trata de un fenómeno que sucede en la realidad, no se reconoce la diferenciación del conjunto de sistemas funcionalmente diferenciados, sino sólo a la economía que se expande a todas las relaciones sociales; lo cual genera una inversión de la moralización de la sociedad, que deja de ser plausible en un contexto social policéntrico, pues ¿por qué la sociedad habría de desmoralizarse para economizarse?

En esa lógica, se sustituye a la ciencia como el único ámbito diferenciado. Será ahora la economía la que establece, mediante sus comunicaciones –acordes a su código tener/tener– las comunicaciones de todas las relaciones sociales, totalizando o desdiferenciando las comunicaciones que responden a otros códigos de otros sistemas parciales. En los hechos, con ello se desconoce el carácter policéntrico de la sociedad funcionalmente diferenciada, es decir, el no primado de ningún sistema sobre los otros, sino sólo sobre el mismo sistema de referencia. Si hay un excedente de comunicaciones económicas (tener/o tener) y se extiende a todos los ámbitos socioculturales –en la semántica de Luhmann, subsistemas–, hay que reconocer que la política las procesa según su código (gobierno/oposición), el arte según el suyo, la ciencia según el suyo (verdad/no verdad), lo que convierte esas comunicaciones económicas en comunicaciones políticas, artísticas o científicas.

Si Weber supo ver en las leyes de la física determinismos insalvables que no podían ser análogos en las ciencias de la cultura, a excepción de tomarlas en cuenta sólo como medios de conocimiento, ¿por qué concebir como una de las tareas de la ciencia la comprobación de leyes, así como las conexiones causales entre individuos como objeto de estudio de la historia, sin identificar una concordancia entre objeto de conocimiento y conocimiento complejo, sino causal, con lo cual tampoco posee como criterio de calidad superteórico la complejidad? Más bien, la condición de posibilidad de la relación entre sujeto y objeto sigue siendo la causalidad, no la complejidad.

Lo mismo sucede en su teoría de la posibilidad objetiva (*supra* p. 52), en donde no logra reconocer una forma de congruencia entre el objeto y su conocimiento diferente al causal, y sólo considera más de una causa posible, en contra de las leyes inmutables y eternas, a un evento o serie de eventos, en donde –a fin de cuentas– el evento queda atorado en una serie de causas determinadas.

2. Fundamentos elementales de sociología

Sobre la traducción de la primera parte del texto en alemán, traducido al español por Parsons (*La economía y los órdenes y poderes sociales*),⁷² es importante rescatar la observación que hace Medina Echavarría: *Weber nunca presentó una teoría general de la sociedad* en esta sección, sino una serie de definiciones conceptuales, por lo que la traducción de Parsons fue objeto de cuestionamientos por parte de diversos editores tanto en Alemania como en Estados Unidos (Medina Echavarría, 2016: 119).

En las palabras introductorias de Weber, se anuncia que el objetivo de sus “Conceptos sociológicos fundamentales” es formular de la manera más conveniente y correcta, como toda sociología debería hacer, lo que se entiende por aquello de lo que se va a hablar. La sociología es la “ciencia que pretende entender,

⁷² Weber, Max (1947): *The Theory of Social and Economic Organization*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

interpretándola, la acción social para de esa manera *explicarla causalmente* en su desarrollo y efectos” (Weber, 2016: 129). De esta manera, el objeto es la acción social no la sociedad; el objeto de la sociología es la conexión de sentido de la acción. Por lo que son necesarios dos pasos metodológicos: el primero es la comprensión de la acción, y el segundo es su explicación. La acción social es la “conducta humana [...] siempre que el sujeto o sujetos de la acción enlacen a ella un sentido *subjetivo*. La ‘acción’ social, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*” (Weber, 2016: 130, 435-436, cursivas del autor).⁷³

La interpretación tiende a la *evidencia*. Evidencia no se refiere al proceso de observación sino a la calidad de su resultado. *Explicar* significa entonces captación de la conexión de sentido en que se incluye una acción. (Sentido subjetivo es el sentido intencionado o mentado). Así como el sentido mentado, la comprensión puede referirse a la captación preventiva del sentido o conexión de sentido mentado: a) en la acción concreta real, b) en promedio y de modo aproximado (en la masa), c) construido científicamente para la elaboración de un tipo ideal.⁷⁴

Así como toda interpretación de sentido tiende a la evidencia, ninguna interpretación causal es válida: es sólo una hipótesis causal particular a cierto evento, pero también desde cierta perspectiva. La riqueza de todas las referencias significativas que subyacen a cualquier acción sólo es posible de conocer de manera aproximada (Weber, 2016: 135-136). Sólo el resultado efectivo de los motivos nos puede ilustrar. El control de la interpretación comprensiva de sentido se observa mediante los resultados, es decir, el curso que sigue la realidad, en donde el *motivo* es el *fundamento* de una acción *adecuada por el sentido*, mientras que entre sus elementos exista una conexión de sentido típica o *causalmente adecuada* mientras que exista una alta probabilidad que se dé de una manera según sus reglas de experiencia.

La explicación causal se refiere a “que, de acuerdo con una determinada regla de probabilidad [...] a un determinado proceso, (interno o externo) observado sigue otro proceso determinado (o: aparece juntamente con él)” (Weber, 2016: 138);⁷⁵ a la cual le sigue una interpretación causal correcta de una acción concreta. Así se puede decir que el desarrollo externo y el motivo han sido conocidos con certeza y se ha comprendido su sentido. Aquellas regularidades del sentido mentado comprensible de una acción son

⁷³ “El sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción”, existente de hecho, históricamente, como promedio de una masa de casos, como construido en un tipo puro (Weber, 2016: 130).

⁷⁴ Sobre la construcción de tipos ideales Weber (2012: 74, 85-102).

⁷⁵ Weber le quita la exclusividad que las ciencias de la naturaleza tenían de la explicación causal (2016: 439-440).

regularidades sociológicas; y las construcciones de una conducta con sentido comprensible que suceden con mayor o menor aproximación, *tipos sociológicos*.⁷⁶

La acción sólo existe como conducta de una o varias personas individuales. Otra forma de concebirla, biológica o psicológicamente (ciencias naturales), no puede ser comprensible en los términos ya descritos (sentido mentado).

La sociología comprensiva estudia, entonces, el desarrollo y entrelazamiento de acciones específicas de *personas individuales*, ya que sólo ellas pueden ser sujetos de una acción orientada por el sentido.⁷⁷ No se niegan, a conceptos que representan colectividades como el Estado, su carácter de individualidad o de personas a esas colectividades: se habla como si el Estado fuera un individuo o una persona. En el fondo, se trata de la crítica de analizar el todo sin el análisis consecuente de las partes (Weber, 2016: 140-141).

La sociología construye conceptos-tipo y busca encontrar *reglas generales* del acaecer. De igual manera, en las regularidades de hecho que se pueden formar en la acción social (el desarrollo de una acción repetida por un actor o grupo de actores es homogéneo). Es trabajo de la sociología estudiar esos tipos en su desarrollo (Weber, 2016: 145-148, 156).

Hay que hacer notar que, muchas veces, la acción real sucede sin tener claros los motivos o de manera semiconsciente; el agente siente que sabe, actuando por costumbre; sólo ocasionalmente actúa con plena conciencia, y es un caso límite. Esto no debe impedir que la sociología construya sus conceptos como si la acción real sucediera con conocimiento del sentido de la misma, precisando la distancia que existe con el caso concreto.

A diferencia de Durkheim, Simmel, Tönnies, Weber nunca colocó en el centro de su análisis el estudio de la sociedad, sino el de la acción social (sentido), fundamentada en los motivos. La acción social se orienta por las acciones de otros⁷⁸ —¿se actúa sólo en respuesta al acto de alter? Si esto es así, ¿cuál es en

⁷⁶ Weber se mantuvo reticente a adjetivar su trabajo científico como *sociología (comprensiva)*, principalmente por la cantidad de patrañas que bajo ese título se traficaban. Prefería usar el término *Sozialwissenschaft* (ciencia social), y sólo siete años antes de su muerte, a fin de diferenciarse de la sociología de Comte, sin reducirla a los cánones de las ciencias naturales (2016: 138-139).

⁷⁷ Es definida así porque lo característico de la conducta humana es que sus conexiones y regularidades son inteligiblemente interpretadas por medio de la comprensión (*Verstehen*) —fenómenos revividos con empatía (Weber, 2016: 438)—, la cual se logra mediante la interpretación, esto es, identificando no sólo la acción externa —su descripción y explicación así como consecuencias— por parte del actor, sino los motivos por los cuales actuó como actuó, ya que una misma acción puede tener diferentes motivaciones; esto será verificado empíricamente por los medios habituales de imputación causal. Así, la sociología comprensiva, y en general las ciencias interpretativas, “tratan las regularidades determinables de dichos procesos psíquicos, del mismo modo que tratan las leyes de la naturaleza física” (Weber, 2016: 434-435, 459). La sociología comprensiva no trata de fenómenos fisiológicos ni psíquicos, sino de las referencias revestidas de significado para la acción. La comprensión es la razón por la cual la sociología comprensiva toma como su unidad átomo al individuo y sus acciones: unidad mínima con sentido es la acción humana, por lo cual los fenómenos psíquicos o químicos no son fenómenos sociológicos.

⁷⁸ La acción social no es idéntica a la acción homogénea de un grupo de personas ni a la acción de una persona influida por conductas de otros. Weber lo ejemplifica con el grupo de personas que abre el paraguas al mismo tiempo, realizando una acción homogénea para resguardarse de la lluvia. Al respecto, nos preguntamos: ¿Esa acción no está mediada socialmente: el abrir el paraguas no es algo que se aprendió en la acción con otros? ¿Es diferente analizar el origen de una acción a observar a quién se

principio el motor de acción de ego si sólo actúa en función de otro alter? En pocas palabras, ¿cuál es la acción cero que detona todas las demás?— pasadas, presentes o esperadas (futuras), ya sea en un individuo concreto o en un grupo de individuos, de manera determinada o indeterminada.

En términos genéricos, la acción social puede ser racional con arreglo a fines, racional con arreglo a valores, afectiva y tradicional. La acción tradicional está en el límite con la reactiva pues es una reacción a estímulos habituales. La mayoría de las acciones cotidianas se acerca a este tipo de acción. La conducta afectiva está aún más allá de una acción con sentido. Puede ser una acción fuera de lo cotidiano. Implica una sublimación cuando la acción emotiva es descarga consciente de un estado sentimental. En este caso, es una racionalización axiológica o una acción con arreglo a fines o ambas. La acción afectiva y la acción con arreglo a valores se distinguen por la elaboración consciente que se hace en la segunda de los propósitos últimos de la acción. Tienen de común que no se toma en cuenta el resultado de la acción, sino la acción misma. Quien actúa racionalmente con arreglo a fines orienta su acción por el fin, los medios y consecuencias y tantea los medios con los fines y los diferentes medios;⁷⁹ no actúa de forma afectiva ni tradicional. Cuando la acción es racional con arreglo a valores, sólo es racional en los medios no en los fines.⁸⁰ La acción social no es exclusiva de alguno de estos tipos, y la acción real no es exactamente igual a alguno de ellos. Son puros tipos conceptuales para la investigación sociológica que sirven para ver cuánto se acercan o se alejan a la realidad empírica.

La *relación social* es entonces una conducta —con sentido— plural recíproca que se orienta por esa misma reciprocidad; es la probabilidad de que se actuará de una manera indicable. Lo que supone un mínimo de recíproca bilateralidad. Ambos actores suponen una conducta predeterminada esperable del otro. Y es objetivamente recíproca cuando el sentido corresponde en ambos.

dirige en el presente? Y sobre la acción influida por otros en una especie de condicionamiento al cual sólo se reacciona, ¿por qué habría de suponer Weber que no está mediada por un sentido? Y, si la respuesta es casi reactiva del individuo, ¿no es por la fuerte presión social de la masa? Weber responde que esto es así porque la conducta del individuo en el grupo no se generaría en el individuo aislado, y porque tampoco se logra generar una relación significativa entre la conducta del individuo y la masa (2016: 150). Argumenta que es en extremo delicada la distinción entre dotada de significado y no dotada de significado. Eso parece indicar cuando termina la cuestión: “El simple hecho, sin embargo, de que alguien acepte para sí una actitud determinada, aprendida en otros y que parece conveniente para sus fines, no es una acción social en nuestro sentido. Pues en este caso no orientó su acción por la acción de otros, sino que por la observación se dio cuenta de ciertas probabilidades objetivas, dirigiendo por ellas su conducta [¿no es este el sentido de su acción?]. Su acción, por tanto, fue determinada *causalmente* por la de otros, pero no por el sentido en aquélla contenido” (Weber, 2016: 150, cursivas del autor). De la misma manera, nos preguntamos: ¿Por qué la acción se considera imitación si se hace por moda, o por qué es distinguida de la acción si también conlleva un sentido? Weber responde que los límites son fluidos porque difícilmente se puede saber cuándo una conducta está orientada por el sentido mentado o por una ajena (influjo). Influida por otros o no, ¿la conducta no siempre tiene un sentido cuando se dirige a otros? Conceptualmente sí pueden separarse (2016: 151).

⁷⁹ Ante todo, Weber consideraba la acción racional la característica del mundo moderno y, por tanto, centra su reflexión teórica en la acción social: “Todo conocimiento imaginable de los últimos elementos del quehacer humano está ligado, ante todo, a las categorías de ‘meta’ y ‘medios’” (Weber, citado en Parsons, 1968: 31).

⁸⁰ Para una mayor profundización del concepto de racionalización, véase la nota a pie de página número 61 (Weber, 2016: 158-160).

La acción y las relaciones sociales pueden orientarse según un *orden legítimo*;⁸¹ a la probabilidad de que esto ocurra se le llama validez del orden. Significa más que sólo una regularidad en el desarrollo de la acción social; es también el efecto de transgredir con sus consecuentes perjuicios o su rechazo. Cuando la transgresión a ese orden se estabiliza, su validez ha dejado de existir o existe de forma limitada.

Una relación social es una *relación comunitaria* en tanto se identifica en el sentimiento subjetivo de los miembros de pertenencia en común a un todo (*solidaridad mecánica* en Durkheim); *relación asociativa* es la que se identifica en un equilibrio o unión de intereses motivados racionalmente. No toda participación común en determinadas acciones implica una relación comunitaria; sólo sobre la base de un sentimiento cuya acción social se refiera recíprocamente, y en la medida en que esa situación se refiera a un todo. No es su cualidad en común con los otros, sino en su soporte para otros, que se realiza una relación comunitaria.

La *asociación* u *organización* (*Verband*) es una relación social con regulación limitadora hacia fuera cuando el mantenimiento de su orden está garantizado por la acción de determinadas personas con el propósito de alcanzar un fin: es decir, existe una persona o grupo de personas que le dirigen y un cuadro administrativo.

Sobre la base del programa teórico fundamental de Weber para la sociología, enunciarnos una serie de deficiencias que no permiten articular una superteoría, además de ciertos aspectos centrales que aún se mantienen en la tradición humanista.

La sociología de Weber fundamentada en la acción social *mentada subjetiva* no logra identificar con claridad y diferenciación la conducta de individuos entre sí que la distinga de una perspectiva psicologista. Lo que queremos decir es que la conceptualización de la acción social no logra resignificar sociológicamente el sentido mentado subjetivo en tanto tal psicológico. ¿Cómo un sentido subjetivo puede volverse social? Falta la operación estrictamente sociológica.

Es claro que Weber logra una distinción⁸² entre la psicología, la biología y lo social del ser humano, pero no la interconexión de interdependencia entre estos tres niveles, porque si bien un ser humano no puede comunicar nada sin sus potencialidades biológicas (como cuerdas bucales) ni psicológicas (como la

⁸¹ La nota a pie de página número 62 precisa que la sociología de Max Weber es de la acción social o del orden u ordenamiento (*Ordnung*), entendiéndolo el orden como aquellas prescripciones sobre cómo actuar con cierta independencia de las orientaciones de los actores individuales que han sido estabilizadas y por tanto con alta probabilidad de ser acatadas (2016: 161); algo muy cercano al modo de Durkheim.

⁸² La sociología comprensiva no es ninguna psicología. El tipo ideal de una acción comprensible es la racional con arreglo a fines –qué medios son más adecuados para un fin establecidos subjetivamente–. Sin embargo, la explicación sólo puede ser inferida mediante las acciones externas o las expectativas establecidas externamente, aunque se hayan originado internamente. Y cuando una acción está más inequívocamente orientada hacia una racionalidad correcta, menos se orienta por consideraciones psicológicas. En cuanto la acción sea equívoca –irracional– y se aleje de la racionalidad correcta, y podamos establecerlo, se podrán observar las consideraciones psicológicas que interfirieron. Además, la sociología debe establecer las relaciones entre el transcurso actual de cualquier acción (transcurso empírico) con lo que debió ser si hubiese seguido el curso válido (para el investigador), el tipo correcto objetivo (tipo objetivamente correcto) para llegar a una explicación comprensible, es decir, para ser explicada por medio de la *causación adecuada* (Weber, 2016: 439-441).

capacidad de pensamiento), sin embargo, la comunicación –lo eminentemente social– no se reduce a ninguna de ellas y más bien las utiliza selectivamente para operar y comunicar. Es decir, la comunicación es la operación que conecta y separa, al mismo tiempo, lo meramente social, lo subjetivo de lo social; y no es suficiente enunciar que lo eminentemente social es la acción social. Además de que ese sentido subjetivo mentado orientado a otras personas sugiere una comunicación de dos operaciones, que transfiere directamente al receptor lo que el emisor comunica, y no de tres operaciones, como la TGSS, en la que lo que ego comprende no es lo mismo que lo que alter informa.

Por otra parte, Weber se quiere alejar de las leyes de la física, que todo determinan y conocen *a priori*. Sin embargo, a falta de otras explicaciones que rompan con esa lógica –límites históricos que demuestran que la ciencia no había alcanzado un desarrollo que permitiera otras formas de observación–, las variaciones a esa lógica determinista sólo pueden ser adaptadas a reglas y leyes probabilísticas y multicausales. Lo que veíamos en sus estudios metodológicos se vuelve a hacer patente. La forma de conocer y coordinar el objeto con su conocimiento es la causalidad, y no la complejidad, lo que significa que no existe criterio de calidad complejo, una de las características en la construcción de una superteoría.

Weber señala que la acción real sucede *sin tener en cuenta* los motivos o sólo de manera semiconsciente; el agente *siente* que sabe; sólo *ocasionalmente* actúa con plena conciencia. Sin embargo, la sociología debe construir sus conceptos *como si* la acción real sucediera con conocimiento del sentido de ésta, precisando la distancia que existe con el caso concreto (*supra* p. 60). Es decir, se duda de lo que pasa en la mente del individuo, lo que es enteramente cierto, porque no podemos acceder a sus pensamientos – sólo mediante la comunicación que en tanto tal deja de ser pensamiento–. Pero hay que actuar, la sociología debe actuar, como si se supiera.

De nueva cuenta, se pone en duda la autorreferencia del objeto, lo cual es adecuado a la lógica sujeto-objeto, pero no a las exigencias teóricas del estudio de la sociedad. En cambio, la TGSS le otorga autorreferencialidad a todos los sistemas y mediante la comunicación permite identificar que independientemente de lo que pase en la cabeza de las personas (porque seguro que pasa algo, sólo que no lo sabemos), ello sólo es conocible (comunicable) mediante la comunicación.

Es probable que la identificación de una superteoría mediante los parámetros señalados sea difícil de establecer, ya que las reflexiones conceptuales de Weber no se conjuntaron en una teoría entendida como el sistema –elementos interrelacionados entre sí (conceptos)–. Es claro que se pueden realizar relaciones entre los conceptos definidos por Weber, pero nunca en el sentido de una teoría unificada, mucho menos universal en el sentido de que abarque el todo social –no reclamando exclusividad–. Lo que de suyo permite observar, para el caso en estudio, que su teoría no permite identificar las condiciones de posibilidad de una teoría de la moral libre de valoraciones morales.

Lo que sí es identificable es la tradición humanista que conserva en sus reflexiones. El individuo es el sustrato basal de toda su reflexión de la acción social. Aunque no es el aspecto psicológico ni orgánico, sino social –acción referida a otros individuos–, el determinante sociológico dificulta generar las diferencias necesarias para una notable diferencia. Al final, lo que hay que reconocer es el sentido mentado del otro en sus acciones con ego. ¿Cuál es el nexo específicamente social? Claro, la acción, pero la acción ¿cómo se identifica? No mediante la comunicación, sino mediante la fisicalidad de los actores, es decir, mediante su cuerpo físico.

Además, aunque Weber trató de negar el determinismo de las leyes de la física, introduciendo la probabilidad y la multicausalidad al análisis de la realidad social, aún se mantuvo atascado en la lógica causal. Es decir, la congruencia entre el objeto de conocimiento y lo que se dice de él es causal, no compleja.

De igual manera, la lógica sujeto-objeto es central y problemática en sus reflexiones conceptuales, sobre todo en este juego que se da al aceptar que el individuo no tiene plena consciencia de sus motivos al actuar. Sin embargo, el sociólogo tiene que guiarse, y presuponer, sin saber y especulando, que lo hacen con total conciencia. Weber se enmaraña. El sujeto que va a conocer (sociólogo) puede atribuirle conciencia porque él es el que reflexiona, mientras el objeto de conocimiento no la puede tener o, por lo menos, no se puede estar seguro de que la tenga porque es objeto y, en cuanto tal, no tiene el privilegio de reflexionar. Por lo tanto, la disposición conceptual misma no está segura de otorgarle autorreferencia. Y ello es así porque esa forma de pensar no puede atribuirle pensamiento al objeto al ser un privilegio exclusivo del sujeto.

En nuestro péndulo, Weber gravita del lado de la tradición humanista porque otorga al ser humano el puesto central en sus reflexiones conceptuales, además de que conforma mediante sus acciones a lo social, adhiriéndose a la no-autorreferencialidad de los objetos de conocimiento que el mismo esquema sujeto y objeto establece.

III. Talcott Parsons: hacia una superteoría en la sociología

1. Fundamentos elementales de teoría

Parsons ofreció una síntesis de Durkheim, Weber y Pareto con el fin de establecer un único esquema teórico: la teoría de la acción social que a su vez le permitiera realizar el nexo con los sistemas sociales a partir de su equivalencia como sistemas de acción (Parsons, 1968: 28). La diferencia radica en que los sistemas sociales se refieren a pautas institucionalizadas; la acción es analizada en tanto pauta institucionalizada que alcanza un nivel de generalización empírica, posibilitando el estudio de procesos de acción específicos.

Parsons confronta la noción que se tiene del progreso del conocimiento científico bajo la idea de la acumulación de descubrimientos nuevos de hechos, en la cual a la teoría y a los hechos se les concibe de manera independiente, lo que sólo sirve para generar proposiciones generales a partir de los hechos. Al contrario, Parsons no considera a la teoría independiente de los hechos: los hechos no determinan la teoría ni ésta a aquellos. La teoría es un sistema integrado, un cuerpo de proposiciones generales o conceptos con relaciones lógicas mutuas que se refieren a hechos empíricos, los cuales, al ser cambiantes, también imponen a la teoría cambios en su estructura (Parsons, 1968: 39-40). Es decir, un cambio en el conocimiento de los hechos implica un cambio en el sistema teórico en cuestión. La relevancia de los hechos tiene que ponerse en relación con *su* respectivo sistema teórico; un conjunto de hechos es relevante o irrelevante para un sistema teórico dado; para otro, relevante o irrelevante en otro sentido.

Un sistema teórico se refiere: 1) a un hecho o conjunto de hechos, 2) a relaciones lógicas entre los hechos que 3) ayudan a observar, experimentar y *controlar* un conjunto de hechos en ciertas condiciones, como guía de observación. En suma, la teoría formula lo que conocemos y además formula lo que no conocemos mediante preguntas que necesitan respuesta.

Otra característica de los sistemas teóricos es que son *lógicamente cerrados*, “cuando cada una de las implicaciones lógicas que cabe derivar de cualquier proposición del sistema encuentra su enunciado en otra proposición del mismo sistema” (Parsons, 1968: 43). Esto es importante, no sólo por el desarrollo del concepto, porque el concepto mismo permite observar que aquellas investigaciones que presumen de no teorizar, sino de dejar que los hechos hablen, suponen una teoría.

El desarrollo del conocimiento científico se nutre del progresivo conocimiento de hechos empíricos en relación estrecha con interpretaciones cambiantes sobre esos hechos, y éstos, a su vez, con el sistema teórico lógicamente cerrado. Parsons ejercita esta forma de entender la teoría y la ciencia mediante *La estructura de la acción social*. La tesis del texto es que, así como ha tenido lugar una revolución en la interpretación de los hechos, así ha tenido lugar una revolución en los sistemas teóricos. El desarrollo del sistema teórico aquí planteado se denomina *teoría voluntarista de la acción* y abarca la definición de sus conceptos generales.

Como no es posible observar todo el mundo de fenómenos que integran el mundo social, lo no observado es la oscuridad no iluminada por la observación (la latencia de la observación en Luhmann, y el *unmarked state* en Spencer Brown). A esa oscuridad se le conoce como *categorías residuales*. Se identifican en la definición de las categorías determinadas en el sistema teórico que se diferencian de otras –así como los hechos se diferencian de otros–, en la medida que forman parte de otro sistema o no forman parte del sistema en cuestión –oscuridad–.

Los hechos observados que no caben en las categorías del sistema son asignados en una categoría general negativa –lo que no son esos hechos–. Un cambio en un sistema puede ser ocasionado por el interés en esas categorías residuales: es decir, se observa –ilumina– un área o conjunto de hechos que no habían sido enfocados –oscuridad–. Así, el desarrollo de la teoría científica tiende a la eliminación de las categorías residuales. “Los sistemas teóricos cambian” (Parsons, 1968: 53).

¿Cuál es el objeto de estudio del programa teórico de Parsons? *La acción humana en sociedad*. Motivada subjetivamente, mediante símbolos lingüísticos –aunque no sólo por esos medios– que significan algo (a diferencia de Weber, explicita el nexo entre la acción en tanto física con la sociedad).

No hay conocimiento empírico que no suponga abstracción –esquema– conceptual. Cada una de las cosas observadas por estos esquemas tiene que ser capaz de observarse según sus términos sin que esto sea el objetivo final de la observación, es decir, no agotan la conceptualización científica. Esos marcos ayudan a delimitar un fenómeno, pero no lo explican.

Las *generalizaciones empíricas* son enunciados generales sobre partes concretas. Se debe distinguir de éstas y de las *partes-tipo* los *conceptos analíticos*. Los *elementos analíticos* son atributos generales de ciertos fenómenos concretos, relevantes dentro de un esquema de referencia descriptivo. Las *leyes analíticas* son uniformidades en la relación entre los valores de los elementos analíticos. Además, se busca que los elementos puedan ser medidos –sea en números o no– para la mayor clarificación de la observación de fenómenos concretos (para mayor profundización sobre estos conceptos véase Parsons, 1968: 70-75).

Todo sistema teórico incluye estos tres conceptos –elementos analíticos, marco descriptivo de referencia, partes-tipo–. Este sistema teórico se centra en el último: en la parte y unidad, así como en sus interconexiones, y puede clasificarse en dos grupos: el de la definición y clasificación de las unidades elementales y el de la determinación de las relaciones de las unidades del sistema (relaciones estructurales). *Se trata del análisis del aspecto estructural de los sistemas de acción* (Parsons, 1968: 76), y de los diferentes niveles de análisis estructural –acción social, relaciones sociales, grupos sociales, personalidad social–. En estos niveles, los de la estructura social, el de la acción es el elemental (el *acto unidad*). *Por ello, el esquema no abarca toda la estructura social, sino la estructura social de acuerdo con el esquema de la acción*.

Junto con las categorías elementales que Parsons delimitó para el estudio científico de lo social, particularmente de la acción humana en sociedad y el esquema de referencia de la teoría voluntarista de la acción, están los conceptos de teoría y ciencia, así como su necesaria relación e interrelación con los hechos empíricos, en un intento explícito por darle forma a una teoría general de la sociedad, lo cual lo diferencia y distancia de las reflexiones conceptuales de Durkheim y Weber.

Una de las diferencias con respecto al postulado de Weber reside en el hecho de no considerar al conocimiento científico como el único que realiza una relación cognitiva entre la humanidad y su

experiencia. Ahora bien, aunque todas las cosas observadas suponen un esquema conceptual y tienen que ser observadas según sus términos, según sus propias categorías, sin recurrir a herramientas auxiliares *externas*, ello no implica que sean el objetivo final de la observación o que agoten la conceptualización científica como marcos que delimitan un fenómeno, pero no lo explican.

Sin embargo, al considerar al pensamiento científico como el único genuino y válido (Parsons: 1968: 57), no logra articular esos distintos conocimientos de la sociedad en ámbitos –subsistemas– particulares diferenciados policéntricos, es decir, sin que ninguno de ellos tenga primacía sobre el otro o exista una jerarquía entre subsistemas. Si recordamos que cada subsistema es el más importante, sólo para sí mismo, ninguno puede establecer dicha importancia para los demás.

Por lo que Parsons no logra reconocer satisfactoriamente que la ciencia genera conocimiento genuino y válido para sí misma, de la misma manera que la economía, el derecho y la política generan conocimiento genuino y válido para sí mismos. Si las comunicaciones políticas son válidas o no para la ciencia, dependerá de la ciencia, así como sus propias comunicaciones serán o no válidas según la ciencia. Por lo que no cumple la autorreferencia plena que una superteoría exige.

Lo anterior se refiere a la capacidad de una superteoría de autorreferencia, es decir, a definir las posibilidades del objeto de estudio, así como de los criterios de control de la relación entre el objeto y el conocimiento; sobre todo, se refiere a la capacidad de referirse a ella misma como parte de su objeto, ya que sus observaciones se hacen según sus propios términos (los *niveles inviolables* para Hofstadter, 1982: 811-853 o los *valores propios* en Luhmann, 1995a: 60-72).

Es necesario continuar con el programa teórico de Parsons para tener mayores posibilidades de establecer sus posibilidades como superteoría o como teoría humanista.

2. El sistema social

Partiendo del estudio de *La estructura de la acción social* como primer paso para una teoría unificada de la sociedad, a partir del esquema de la teoría de la acción, *El sistema social* es el segundo paso, el de los conceptos principales para analizar la estructura y procesos de los sistemas sociales en el marco de referencia de la acción como unidad fundamental (Parsons, 1968: 76). La teoría se ocupa principalmente de la delimitación de roles institucionalizados (sistema de la personalidad en función del sistema social) y sus procesos motivacionales (sistema de la personalidad). Por ello mismo sólo puede ser entendida como una teoría sociológica general, que forma parte de la teoría del sistema social, centrada en la *institucionalización de las pautas de orientación de valor en los roles* (Parsons, 1976: 9).

El uso del término *sistema* obedece a su importancia en la teoría científica –entendido de manera general como el conjunto interrelacionado de elementos comunes–. Hay que recordar que *La estructura de la*

acción social delimita el marco de referencia de la acción cuya unidad principal es la acción. *Esta obra representa un análisis más profundo de ese marco.* Se ocupa de los problemas centrales de la teoría del sistema social en el marco de referencia de la acción. Así, “debería considerarse este libro como un segundo volumen de un tratado sistemático sobre la teoría de la acción –la monografía [*La estructura de la acción social*] sería el primer volumen” (Parsons, 1976: 11). Esto sólo quiere decir que al igual que los autores que Parsons analizó en *La estructura de la acción social* –Durkheim, Weber, Pareto y Marshall–, la unidad de análisis fundamental es la acción sobre la cual se genera el esquema del sistema –así como en el esquema teórico de Luhmann es la comunicación, sobre la cual se compone el esquema del sistema social–.

El punto de partida fundamental es el concepto de los *sistemas sociales de acción*, lo que significa que la interacción entre actores individuales sucede en condiciones situacionales tales que se pueda considerar ese proceso como un sistema.

Antes de continuar, hay que enunciar los elementos del marco de referencia de la acción. El primero es la *orientación* hacia otros actores (Weber). El segundo refiere al esquema *relacional*: la estructura y los procesos de los sistemas constituidos por las relaciones de los actores con sus situaciones. El marco no se ocupa del interior de esas unidades. La *situación* consiste en objetos de orientación. Los *objetos* son sociales (actor o actores), físicos (entidades empíricas no interactuantes) y culturales (elementos simbólicos de la tradición cultural tales como ideas o creencias, símbolos expresivos o pautas de valor en tanto no interiorizadas por el actor).

La *acción* es un proceso *en* el sistema que el actor realiza con referencia a la situación y que actúa según una significación motivacional (ya sea individual o colectiva) y que se *orienta* según gratificación o evitación de privaciones. En su conjunto, estos elementos describen el proceso de la acción.

Es decir, la acción se da en un contexto social cuyo sustrato no es el individuo. Este proceso no sucede siempre en el presente; como un conjunto de respuestas de *ego* simultáneas a estímulos particulares de *alter*, sino que el actor desarrolla un *sistema de expectativas* en relación con la situación, las cuales pueden estar estructuradas con relación a las disposiciones de necesidad del *ego* o con sus posibilidades de gratificación o privación según ofrezca la situación en función de las cuales *ego* puede elegir. Cuando *ego* y *alter* interactúan, parte de las expectativas de *ego* son las reacciones probables de *alter* a sus posibles acciones, reacciones que pueden anticiparse y que ocasionan afectaciones a las acciones de *ego*.

Los signos o símbolos son también elementos de la situación, los cuales adquieren significados comunes y sirven de medios de comunicación entre actores cuando existe interacción, lo que en grados más complejos puede formar sistemas simbólicos. En otras palabras, son los principios de una *cultura* (uno de los sistemas de acción). Así que los sistemas que importan son “los sistemas de interacción de una

pluralidad de actores individuales orientados hacia una situación y que comprenden un sistema de *símbolos culturales entendido en común*” (Parsons, 1976: 17).

Un sistema social “es una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a ‘obtener un óptimo de gratificación’ y cuyas relaciones con sus situaciones –incluyendo a los demás actores– están mediadas y definidas por un *sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos*” (Parsons, 1976: 17).

Un sistema social total concreto de acción social está integrado por tres aspectos. El social es uno, el de la personalidad de los actores individuales es el segundo y el de la cultura que se establece en la acción, el tercero.

El sistema de disposiciones de necesidad del actor presenta un aspecto gratificacional, que se refiere al intercambio con el mundo de objetos, lo que obtiene y lo que le cuesta; y uno orientacional, que se refiere al cómo de su relación con el mundo de objetos, pautas y modos de organizar las relaciones. El primer aspecto deviene en la orientación catética; el segundo, en la orientación más elemental: la cognitiva –definición de la situación–. Estos dos aspectos integran la unidad de un sistema de acción, el *acto-unidad*. Y como los actos se integran en sistemas, es decir, no se realizan individual ni separadamente, existe un componente de *integración* al sistema que es la *ordenación selectiva de las posibilidades de orientación*, llamada evaluación, y es el aspecto evaluativo en toda orientación de la acción concreta (Parsons, 1976: 19).

Se tienen ya dos aspectos elementales en cualquier sistema de acción: el actor y su situación. Los elementos que integran al primero son su orientación cognitiva, catética y evaluativa (orientación motivacional), y al segundo, su diferenciación de objetos. Todos estos elementos están implicados en la estructura llamada *expectativa*., que además tiene un aspecto temporal en la orientación: hacia el futuro y al pasado (memoria, experiencia) de las acciones. La orientación hacia la situación está estructurada en *pautas de desarrollo* en función de las cuales el actor actúa, eligiendo la que más le convenga.

Todo lo anterior no niega la particularidad individual ni su unicidad. Sin embargo, en el nivel humano se da el paso de la orientación de signo a la simbolización (se presuponen las potencialidades físico-biológicas-psíquicas para la simbolización, como en Elias y en Luhmann), condición necesaria para la aparición de la cultura.

Los sistemas de símbolos se diferencian en relación con los sistemas de acción y *la comunicación* (Parsons integra la comunicación como elemento fundamental de la interacción, sin lograr identificarlo como el elemento constitutivo de la sociedad). De lo cual puede decirse que la simbolización no puede generarse sin interacción entre actores, porque además *ego* sólo puede adquirir sistemas simbólicos

mediante su interacción con objetos sociales (*alter*). Es decir, que los símbolos que devienen en sistemas de cultura sólo pueden generarse en la interacción.

En la interacción surge una *doble dependencia*: las reacciones de *alter* a las acciones de *ego* pueden ser diferentes, y su selección depende de las acciones de *ego*. Por lo que lograr estructurar la interacción depende de la abstracción de las situaciones particulares, lo que se logra estableciendo un orden más amplio de condiciones que integre las posibles de reacciones de *alter* y *ego*, así como sus permutaciones, combinaciones y relaciones (sistema de símbolos generalizados: cultura).

La importancia del sistema de la cultura –símbolos generalizados– reside en que sin él no es posible la emergencia del sistema de acción, porque haría depender cada situación de las particularidades de la misma sin un orden *superior* que la ordene. Durante este proceso, la posibilidad de abstracción es imprescindible, porque sin ella la comunicación no podría darse. Y al mismo tiempo, un sistema de símbolos no podría mantenerse sin uno comunicativo. “A este sistema de símbolos compartidos que funcionan en la interacción es a lo que llamaremos aquí tradición cultural” (Parsons, 1976: 22). Sin embargo, este sistema sólo se construye en la interacción, la cual es imposible sin los símbolos culturales.

Este sistema de símbolos se relaciona con la orientación normativa ya que el primero es impuesto en la medida que *precede al individuo*, con lo que la doble expectativa está orientada por el orden compartido, por lo que el orden normativo y la doble expectativa están enraizados de manera fundamental en el marco de referencia de la acción y es común a las orientaciones catética, cognitiva y evaluativa. La orientación evaluativa se presenta como *valor* en tanto criterio de selección, por lo que la *orientación de valor* refiere al contenido de los criterios de selección, y es el concepto que articula la tradición cultural con el sistema de acción. Así, “todos los valores implican [...] una referencia social. En la medida en que los valores son culturales, más que puramente personales, son de hecho compartidos (Parsons, 1976: 23).

Los criterios de valor se distinguen por sus funciones en la acción, es decir, en relación con los aspectos de la motivación y los elementos que la integran (catexis, cognición y evaluación). Así resultan los criterios apreciativos, cognitivos y morales de orientación de valor. Si, por un lado, el aspecto evaluativo de la motivación de la acción se refiere al criterio de selección entre posibilidades en las que el actor elige y se transforma en orientación de valor (que es la influencia del sistema cultural en el de acción) moral (que en Luhmann significa apreciación/no apreciación), y, por otro lado, la cultura impone las condiciones de una situación, *la preeminencia está en el aspecto moral, ya que es el nexo de la influencia cultural en la acción, misma que impone las condiciones de la situación.*⁸³

⁸³ Para profundizar en la relación entre los tres aspectos de la motivación y los correspondientes en la orientación de valor véase Parsons (1976: 23).

Parsons se da cuenta de ello al ubicar un foco importante en los criterios evaluativos que no son ni cognitivos ni apreciativos, sino una síntesis de ambos: los criterios morales, los cuales “constituyen los criterios en base a los cuales son evaluados las mismas evaluaciones más particulares” (1976: 24). Es decir, se trata de la evaluación de las evaluaciones más que de una preeminencia del aspecto moral sobre el catético y cognitivo.

Volviendo a su preeminencia en el sistema de acción, Parsons les reconoce una relevancia social peculiar por el aspecto social del sistema de acción –no olvidar que su otro foco es el sistema de la personalidad, y que los tres están siempre unidos, analíticamente separados, por lo que se puede decir que la referencia moral no es completamente social, pero sí necesaria para concebir un sistema de acción–. Así, “los criterios morales llegan a ser el aspecto de la orientación de valor que tienen mayor importancia directa para el sociólogo” (Parsons, 1976: 24).

Finalmente, esta tri-clasificación no es idéntica, ya que una responde a los criterios o aspectos que integran la motivación (catexis, cognición, evaluación) y la otra a las orientaciones de valor (apreciación, cognición, moral) –el nexo o influencia del sistema cultural con el de la acción–. Por otro lado, el aspecto motivacional enfoca los problemas en los que el actor tiene un interés y las orientaciones de valor, en las soluciones.

Sobre la cultura recaen tres definiciones principales: es transmitida, aprendida y compartida, y, por tanto, un *producto de los sistemas de interacción y un determinante de esos sistemas*. En un sistema social, la cultura funciona como pauta y se integra por medio de su consistencia de pautas, las cuales se integran al sistema de la personalidad por medio del aprendizaje (socialización). “Integración exigida de un elemento de la cultura en la acción concreta de un individuo [...] la incorporación de elementos culturales pautados en los sistemas de acción de los actores individuales” (Parsons, 1976: 26).

La cultura tiene que ser *sostenida por el sistema social*, y sólo funciona si es efectiva en el sistema de acción, de lo cual se deriva que al problema de la *desviación o mal funcionamiento* del sistema social, el sistema cultural tiene que ser consistente a fin de responder adecuadamente a las exigencias del sistema social y de la personalidad de manera tal que los actores puedan estar suficientemente motivados para conformarse y adecuarse a los criterios culturales. La integración del sistema total de acción *sólo existe* analíticamente, y es un compromiso de la consistencia de los componentes sociales, culturales y de la personalidad, ya que ninguno de ellos se integra a la perfección (Parsons, 1976: 27).

Existe un paralelismo analítico entre el sistema social y el de la personalidad. Ambos son sistemas empíricos de acción, mientras que el de la cultura sólo funciona a través de esos sistemas para concretarse –por sí sólo no es sistema empírico de acción–. “Un sistema cultural no ‘funciona’ sino como parte de un sistema de acción concreto” (Parsons, 1976: 27). Sin embargo, no es la interacción lo que distingue al

sistema social del de la personalidad, sino el foco de organización o de integración. Mientras que en el segundo el foco integrativo es el orgánico-de la personalidad, en el primero es el de relaciones entre actores, además de que el sistema de relaciones del actor es constitutivo de su personalidad. Sumado a esto, la uniformidad de ese sistema de relaciones no se integra de la misma manera en los diferentes sistemas de la personalidad concretos. “Cada uno de estos roles se encuentra integrado dentro de un sistema de personalidad diferente, y por ello no ‘significa la misma cosa’ en un sentido preciso de dos personalidades” (Parsons, 1976: 27).

Hay que recordar que el objeto central es el sistema social, al que le concierne el sistema de la personalidad y el cultural, pero no en sí mismos, sino en cuanto inciden en la estructura y funcionamiento del sistema social –entendido en el marco de referencia de la acción, lo que quiere decir que la unidad de análisis con la que se entiende el mundo social es la acción, específicamente, la interacción–. Además, se tiene que conceptualizar un sistema social empíricamente auto-subsistente con una duración suficientemente más larga que una vida humana, que la reproducción de la vida humana y que la socialización de la nueva generación. Un sistema social con estos *prerrequisitos funcionales* se llama *sociedad*. Cualquier otro sistema social es un sistema social parcial.

Precisamente, una teoría estructural-funcionalista estudia los fenómenos como partes o procesos de sistemas empíricos. El aspecto estructural se debe a la posibilidad de contar con un cuadro del sistema en el cual situar las relaciones de sus partes en un estadio del sistema e identificar el cambio. Si el conocimiento es más dinámico, este marco estructural se esfuma.⁸⁴

En resumen, se trata de conceptualizar la estructura de los sistemas sociales, su diferenciación estructural y variabilidad. Y sólo con un conocimiento suficientemente amplio de la estructura de los sistemas podemos comparar esas estructuras y poder llegar a un análisis más dinámico. Esa estructura se organiza en relación con puntos de referencia del sistema social. Y si se quiere introducir un proceso dinámico en el sistema social, hay que situarlo estructuralmente y tener una prueba de la suficiente generalización de dicho proceso. Esa prueba es la relevancia *funcional* del proceso, la cual identifica los resultados diferentes en el sistema después de un proceso dinámico: mantenimiento o cambio, integración o desintegración. Situando los procesos motivacionales del sistema de la personalidad con relación a la significación funcional para el sistema, se llega al concepto de *mecanismo*, que sirve para identificar el funcionamiento del sistema según el mantenimiento o cambio de estructuras.

⁸⁴ Luhmann, reconociendo la contingencia como aspecto central de la sociedad funcionalmente diferenciada, con un estado histórico diferente al de Parsons, reconoce que las estructuras se construyen y modifican todo el tiempo, lo que no quiere decir que sean diferentes cada segundo, y se destruyan viejas y se construyan nuevas cada segundo, sino sólo que en condiciones de contingencia las estructuras en todo momento enlazan comunicaciones similares para estabilizarlas y continuarlas.

Un sistema social es un modo de organización de los elementos de la acción. Ahora hay que analizar la estructura de esos sistemas: la forma de relacionar la teoría de la acción con los sistemas sociales. La unidad elemental es el *acto*, y es una unidad dentro del sistema social en la medida que es parte de la interacción con otros actores. Sin embargo, para poder observar los sistemas sociales a un nivel más general, existe una unidad de orden más alto que el acto: el *status-rol*. Y puesto que el sistema social es una pluralidad de actores interactuando entre sí, la estructura del sistema es la estructura de esas relaciones. “El sistema es una trama de tales relaciones” (Parsons, 1976: 34). Por tanto, ya no cuenta la acción en cuanto tal (Weber), sino en relación con una estructura de relaciones.

Cada actor se halla en una variedad de relaciones junto con su rol complementario. Por ello, la participación del individuo en cualquier relación interactiva es la unidad más significativa. Esta participación tiene dos aspectos: el posicional, aquella posición donde el actor se encuentra situado en relación con otros actores (*status*); y el procesual, que es lo que el actor hace en sus relaciones en el contexto de la significación funcional para el sistema social (el *rol*). Esta distinción se relaciona con la de las perspectivas recíprocas en la interacción. Cada actor es objeto de orientación para otros actores, y en la medida que se oriente según su posición en el sistema, es una significación de *status*. Cuando el actor se orienta hacia otros actores, no está siendo un objeto, sino realizando un *rol*.

Status y rol no son atributos del actor, sino unidades del sistema social. En esta unidad status-rol, el individuo tiene que ser una unidad de orden más alto. Es un conjunto de status y roles, no reductible o equiparable a la personalidad, con lo que se tienen tres unidades de los sistemas sociales: el acto social, el status-rol y el actor. Una cuarta unidad, más compleja, es la colectividad, y dado que el status-rol es unidad del sistema, puede tener significación para el sistema social y para el individuo, por lo que la colectividad puede tener status-rol, en cuyo caso los status-rol particulares se abstraen.

Para que un sistema se constituya como tal, es decir, sea *consistente y ordenado*, existen ciertos prerequisites funcionales. En el nivel más general, los sistemas de acción se estructuran en torno a tres focos integrativos –actor individual, sistema interactivo y un sistema cultural– que siempre están en interrelación. Esta interrelación requiere de cierta compatibilidad entre los tres sistemas, para que los actores estén suficientemente motivados para llevar a cabo cada uno de los roles frente a los cuales se enfrentan, así como seguir pautas culturales que fomenten la integración del sistema y no su desintegración o desviación (Parsons, 1976: 36).

Constituyen focos integrativos: 1) la participación de cierto número mínimo de personas en el sistema para su existencia y reproducción; 2) la capacidad del actor de sobrevivir; 3) la motivación del actor

para actuar conforme al sistema social.⁸⁵ El sistema social tiene que estar adaptado a estas condiciones mínimas. Si el sistema va en dirección contraria, pueden darse *conductas desviadas* que son lesivas o implican el abandono de actividades funcionalmente importantes (Parsons, 1976: 37).⁸⁶ Esta situación generalizada puede crear en el sistema social una presión sobre esas conductas para hacerles frente, dejando inatendidos otros ámbitos, además de que la presión a los individuos puede ser muy fuerte. Para el sistema, no significan un problema las conductas lesivas que interfieren en los roles en tanto sean azarosas; lo son si se convierten en un subsistema.⁸⁷

Ahora bien, las personalidades dentro de un sistema ¿actuarán de manera espontánea tal como los prerequisites funcionales del sistema lo requieran o son necesarios mecanismos específicos para organizar los sistemas de motivación de las personalidades que puedan ser entendidos en relación directa con el rol socialmente estructurado? La psicología subrayaría la primera respuesta; la sociología, la segunda.

El problema de la motivación adecuada plantea a su vez el problema de los mecanismos de socialización, el control social y su dinámica con el sistema social y el de los mecanismos relevantes. La psicología se orienta al sistema relacional del actor, a su orientación hacia objetos. Cuando se combina con el concepto de expectativa de la teoría de la acción, se aclara que un aspecto central de la orientación general, y en particular el catético, son sus disposiciones de necesidad para el cumplimiento de las expectativas de rol, las de los demás y las suyas. Es decir, debe haber una conexión adecuada entre la motivación de la personalidad con los roles: las primeras deben de algún modo inclinarse a la consecución de los roles (Parsons, 1976: 40). El equilibrio conformidad-alienación, presente en la estructura de la personalidad, que indica una disposición a conformarse o a alienarse a las expectativas de otros, y se convierte en el foco fundamental de la articulación del sistema de la motivación de la personalidad con el sistema social.

Otro prerequisite funcional tiene que ver con el sistema de la cultura: se trata de la integración de pautas culturales que imponen imperativos en codependencia con los imperativos de los otros elementos del sistema de la acción. Paralelamente, existen condiciones mínimas sociales para la producción, mantenimiento y desarrollo de los sistemas culturales, para lo cual es importante observar el rol del

⁸⁵ La motivación mínima del actor se divide en dos aspectos, uno positivo y uno negativo. El negativo es el control de la conducta potencialmente lesiva, es decir, que interfiere en la acción de otros en sus roles. El conflicto puede llegar a ser lesivo (lo que significa que en tanto tal no es lesivo), y cuando lo es, el problema funcional para el sistema es su control. A la reducción mínima de la conducta potencialmente lesiva y su motivación se le llama *problema motivacional del orden*. Es decir, se trata de mantener a todos conformes (Parsons, 1976: 38). Nosotros nos preguntamos si es posible pensar un consenso general, lo que, por otro lado, Parsons no ignora; por eso mismo habla de la existencia del conflicto y la conducta lesiva, pero pareciera que le gustaría que se lograra.

⁸⁶ Para la profundización de la conducta desviada y su otra cara, el control social véase Parsons, 1976: 237-305.

⁸⁷ Al respecto, Parsons identifica el problema de las oportunidades, el prestigio y el poder como las principales formas de generación, pero también de evitación, de las conductas lesivas (1976: 38).

lenguaje: no se nace con él ni se desarrolla espontáneamente; se aprende mediante una estructura y procesos para su adquisición.

El actor, entonces, es parte de un sistema de relaciones que se desarrolla a partir de ciertos límites. “Un sistema social no es posible sin lenguaje ni con algunas otras pautas mínimas de cultura [...] ni sin pautas suficientemente integradas de simbolismo expresivo y de orientación de valor. Un sistema social que conduce a un quebrantamiento demasiado drástico de su cultura (por ejemplo, impidiendo los procesos de su adquisición) estaría expuesto a una desintegración tanto social como cultural” (Parsons, 1976: 42). Sin la internalización de la cultura, es difícil un nivel humano mínimo apto para el sistema social. El segundo aspecto del problema de los prerequisites culturales se refiere a los recursos y organizaciones culturales para el mantenimiento del sistema social. El conocimiento instrumental (la técnica) es fundamental para la relación con el medio físico y otros seres humanos, ya que sin un mínimo de este conocimiento no podría existir sociedad alguna.

Por un lado, ante las conductas sociales que amenazan las funciones del sistema social, hay que imponer cierto control social; por otro lado, hay que asegurar el mantenimiento de las pautas culturales, fundamentales para la integración del sistema de acción, las cuales pueden causar tensiones en el individuo. El sistema social tiene que ser capaz de mantener un sistema de la cultura en marcha y, de manera correspondiente, una cultura tiene que ser compatible con un sistema social si sus pautas no han de extinguirse, manteniendo el funcionamiento del sistema.

“Un sistema de acción concreto es una estructura integrada de elementos de la acción en relación con una situación” (Parsons, 1976: 43). Un sistema mantiene sus límites y su integración si sus elementos son compatibles entre sí y distingue al sistema en sus límites frente a los del medio.

Lo anterior se refiere al problema del orden, que es el problema de la integración de los sistemas estables de interacción que se centra en la integración de la motivación de los actores con las normas culturales. Las pautas de orientación de valor son los criterios de las normas culturales, y son cruciales en las tradiciones culturales del sistema social. Es decir, el sistema de la cultura es crucial para el mantenimiento del sistema social, particularmente, las normas culturales, cuyos criterios son las pautas de orientación de valor, específicamente, su integración al sistema de la personalidad en su aspecto motivacional (Parsons, 1976).

Inherente al proceso de interacción, la orientación de un actor hacia la acción de otro comporta una orientación valorativa (Luhmann, por su parte, no ve en cualquier comunicación componente valorativo). La estabilidad de la interacción depende de que ambos tengan criterios de esas pautas comunes, ya que sólo así es posible el orden en los contextos motivacional y comunicativo (Parsons, 1976: 44).

Existen modos posibles de orientación hacia un criterio de valor. En un polo está la conveniencia, siguiendo la distinción conformidad-no conformidad, y en el otro, la internalización del criterio, de manera que la conformidad se convierte en una disposición de necesidad en la propia estructura de la personalidad. Esta internalización tiene que ser el tipo básico de la motivación estructurada normativamente según pautas de valor. Lo anterior se justifica en el proceso de interacción. *Ego* en relación con *alter* (sistema de expectativas mutuo) tiende a orientarse por estímulos cuyas reacciones le sean favorables y evitar las desfavorables. En la medida que *ego* y *alter* actúan sobre la base de criterios normativos comunes y compartidos, la acción de *ego* estimulará respuestas favorables de *alter*, y desfavorables si se desvía de ellos. Con lo que se generan las distinciones conformidad-desviación y favorable-desfavorable. “La condición básica para que pueda estabilizarse un sistema de interacción es que los intereses de los actores tiendan a la conformidad con un sistema compartido de criterios de valor” (Parsons, 1976: 45).⁸⁸

Las expectativas de rol se refieren a las expectativas que establecen los criterios de acción de ego; a las reacciones probables contingentes de los otros se les llama sanciones –positivas (gratificación) o negativas (deprivación)–: “La relación entre expectativas de rol y sanciones es, pues, claramente recíproca. Lo que son sanciones para el ego son expectativas de rol para el alter, y viceversa” (Parsons, 1976:46). Al grado máximo de institucionalización le corresponde lógicamente un grado mínimo, la *anomia*: la falta de complementariedad de expectativas en la interacción es lo que ocasiona el quebrantamiento del orden normativo establecido. Una institución es un sistema de integraciones de rol institucionalizadas. Es una unidad de la estructura social más alta que el rol.

Por las condiciones de la interacción que se han establecido, *los criterios de valor vigentes que determinan los roles institucionalizados asumen una significación moral*. El cumplimiento de los roles comporta una obligación de *alter* para los intereses del sistema más amplio de acción: el sistema social. Y la responsabilidad que se forma al compartir pautas de valor comunes crea una solidaridad (Durkheim) entre los que comparten y se orientan por esas pautas de valor. Sin importar el tipo de intereses que prevalezcan en un actor individual, la colectividad se sostiene por los valores comunes, lo cual no significa que lacere los intereses individuales, solo que sin esos valores comunes la colectividad se desintegra.

La vinculación con los valores comunes significa que los actores tienen sentimientos comunes –aprendidos y adquiridos, no se habla de una propensión del organismo biológico humano, son más bien pautas culturales internalizadas, y así se convierten en disposiciones de necesidad– que los apoyan

⁸⁸ Todo este entramado de orientaciones de valor mutuas que estabilizan el proceso de la interacción, previa internalización de pautas de valor (pautas culturales), no explicita si se refiere a sistemas reales o a sistemas analíticos (Luhmann: 1998: 9 y 13, 37). No es posible esperar de los sistemas sociales que sus estructuras de relaciones de interacciones sean conformes ni que los actores estén motivados según pautas de valor compartidas. Porque ¿qué mecanismo teórico garantiza que un mínimo de individuos internalice las pautas de valor necesarias y esté conforme a ellas para el proceso de interacción?

considerando que las expectativas que emanan de ellos son una cosa buena, independientemente de cualquier interés privado individual. La significación moral en esta vinculación se refiere a la conformidad de los actores con las obligaciones para con el sistema. La moral, entonces, se entiende como obligación autoimpuesta que a su vez define la manera de actuar.

Sólo la internalización de valores institucionales da lugar a una integración motivacional de la conducta en el sistema social, quedando así listo para la aceptación y cumplimiento de las expectativas de roles institucionales. Y cuando sucede esto en alto grado se dice de un sistema social que está altamente integrado:

Esta integración de una serie de pautas de valores comunes con la estructura de la disposición de necesidad internalizada de las personalidades constituyentes es el fenómeno central de la dinámica de los sistemas sociales. Se puede decir que el teorema dinámico fundamental de la sociología es el siguiente: la estabilidad de cualquier sistema social, exceptuando el proceso de interacción más evanescente depende hasta cierto punto de esa integración. Este es el punto principal de referencia de todo análisis que pretenda ser un análisis dinámico del proceso social (Parsons, 1976: 49).

La internalización de las pautas de valor no supone que tendrán las mismas significaciones en todos los sistemas de personalidad. Esto se explica principalmente por: 1) el hecho de que el entramado de roles en los que participa el actor forma un entramado único para él, ocasionando motivaciones únicas en cada individuo (Parsons, 1976: 51); 2) el sistema de roles no se reduce al sistema de la personalidad, es decir, la personalidad no se agota en los roles; 3) no es posible pensar que la distribución del entramado social se corresponda sólo por la distribución de los roles.⁸⁹ Y, lo que es más importante, no se puede realizar una relación mecánica entre la personalidad y lo social, ya que se necesita una adecuación entre lo primero, que responde al ámbito psicológico, y lo segundo, que corresponde al sociológico. Por lo que se ve una diferenciación entre el sistema psíquico y el sistema social (Parsons, 1976: 52).

El intento de Parsons de generar una teoría universal del todo social fue mayor y explícito, a diferencia de Durkheim y Weber. Sin embargo, pensamos que mantuvo deficiencias comunes a Durkheim y Weber. A continuación las desarrollamos y, posteriormente las enlazamos con los parámetros establecidos para ubicar a Parsons en nuestro péndulo superteorías-tradición humanista.

Parsons mantuvo la idea de un orden normativo que rige el sistema social sobre la base de su integración y estabilización a partir de la interrelación y equilibrio de los tres sistemas: el social, el de la cultura y el de la personalidad, así como, en última instancia, a partir de las pautas de valor internalizadas en

⁸⁹ Sobre la distribución, alternativas y expectativas (variables-pauta) de roles, y pautas institucionales véase Parsons (1976: 52-71).

los individuos que pueden motivarlos para actuar según los requerimientos del sistema social mediante los roles institucionalizados.

Cualquier integración perfecta es imposible; sin embargo, la forma de tratar una falta de integración mínima para la producción y estabilización del sistema se define y concibe en términos de anomia o estado enfermizo (Durkheim), mal funcionamiento o desequilibrio y desviación, para lo cual los mecanismos socialización *adecuada* y de *control social* son fundamentales. Por otra parte, esta situación se valora como indeseable, por lo cual se vuelve imperante su eliminación.

Ya que el marco de referencia sigue siendo la acción, la acción deja de concebirse como acción física. Weber distinguía también esto; sin embargo, no logró identificar el mecanismo que interrelaciona a la persona con lo social mediante la acción. Parsons, en cambio, identifica el lenguaje y los símbolos como el mecanismo mediante el cual el sistema de la personalidad se interrelaciona con el sistema social, con ayuda del sistema de la cultura.

Al respecto, Parsons no logra identificar una efectiva complementariedad mutua entre el sistema de la cultura y el sistema social y de la personalidad, dado que, por un lado, se necesitan las pautas culturales para interactuar, porque sin ellas ésta no es posible, pero, por otro lado, las pautas culturales son resultado de la interacción. Lo que no desecha el intento de Parsons de diseñar una superteoría.

Parsons reconoce que su teoría estructural-funcionalista no puede ser completamente dinámica por el estado actual de la teoría, aceptando que la evolución de la ciencia es un proceso que se realiza mediante la adhesión de comunicaciones nuevas, que además son variaciones de comunicaciones previas a comunicaciones previas. Esto es uno de los parámetros que debe cumplir una superteoría (Luhmann).

El intento mayúsculo de Parsons de construir un sistema superteórico que abarque el todo social – universalidad, recordemos que éste es uno de los parámetros de una superteoría, que no significa exclusividad– flaquea porque se generan imprecisiones conceptuales, principalmente respecto a los símbolos culturales que, por un lado, *se originan en la interacción*, pero, por otro lado, sin su previa integración en el sistema de la personalidad, ésta resulta imposible, porque orientan una base común para la interacción, problema a resolver por la doble contingencia (*alter* y *ego* tienen expectativas diferentes).

Esto nos hace preguntarnos si es posible que los integrantes de la sociedad compartan los mismos criterios de valor. De ser así, señalamos que Parsons tomó en cuenta ciertas capacidades inherentes a los seres humanos que los harían aptos para poder internalizar pautas de valor y posibilitar la interacción y el sistema social. Se trata de un obstáculo epistemológico de la tradición humanista que, si bien no responde de manera puntual a ninguno de los parámetros que establecimos, es transversal a todos ellos y, en un principio, al pensamiento que la articula. “La tradición humanista, en nombre del [ser humano], se convierte en representante de las exigencias morales en la construcción teórica” (Luhmann, 2013: 78).

Otra de las deficiencias del intento de superteoría de Parsons recae en el tratamiento realizado a los funcionamientos que no son deseables o se salen de la normalidad. Es claro que en ningún momento se pretende que en la realidad no suceden estas cosas, por lo que se tematizan en la teoría. Sin embargo, la forma de definirlos supone ciertas *valoraciones humanistas*.

Parsons define este tipo de funcionamiento como desviación o mal funcionamiento del sistema social, derivado de la falta de integración suficiente –no plena ni perfecta ni total– de los tres sistemas (personalidad, social, cultural). Lo mismo sucede en la articulación de la constitución de un sistema *consistente y ordenado*. De nueva cuenta, si el sistema social, que tiene que estar adaptado a condiciones mínimas para su emergencia, va en dirección contraria, pueden darse *conductas desviadas* que son lesivas o implican el abandono de actividades funcionalmente importantes (Parsons, 1976: 37). Además, a un grado máximo de institucionalización le corresponde lógicamente un grado mínimo, la *anomia*, es decir, la falta de complementariedad de expectativas en la interacción es lo que ocasiona el quebrantamiento del orden normativo establecido.

Los elementos anteriores muestran precisamente que se tiene un horizonte de expectativas en el cual la historia de la humanidad (evolución/variación) está condicionada a fines, deficiencias, progreso y desarrollo, al perfeccionamiento humano (*virtù*). Parsons tiene en mente que la sociedad que estudia (Estados Unidos de Norteamérica de su tiempo) puede alcanzar un estado en el que la anomia o el mal funcionamiento decrezcan –de nueva cuenta, en ningún momento pugna por su eliminación– mediante el control social y la socialización. Esta es una deficiencia del pensamiento humanista.

Es claro que ni Parsons, ni Durkheim ni Weber lograron establecer una superteoría. Tampoco es posible identificar punto por punto en *qué fallaron* respecto a los parámetros establecidos en nuestro péndulo. Lo que quiere decir al mismo tiempo que no lograron construir una superteoría en los términos de Luhmann, por lo menos no completamente, en el caso de Parsons. En cambio, se mantuvieron en Durkheim y Weber más que en Parsons, anclados en el pensamiento de la tradición humanista, sobre todo por el lugar privilegiado que le dan al individuo (Luhmann, 1995b: 53-57) –Durkheim y Weber–, y el carácter normativo que mantuvieron de la sociedad –Durkheim y Parsons–.

CAPÍTULO III

COMUNICACIONES CIENTÍFICAS Y COMUNICACIONES MORALES

El objetivo de la investigación es establecer las condiciones de posibilidad de una teoría científica de la moral sin valoraciones morales, lo que al mismo tiempo significa realizar una observación dentro del sistema científico –autoobservación de la ciencia–. Con ese objetivo-se establecieron los programas teóricos de Durkheim, Weber y Parsons en función de los conceptos de superteorías y tradición humanista a partir de los presupuestos de la teoría general de los sistemas sociales mediante los parámetros establecidos respectivamente –por un lado, los de diferenciación, rendimientos explicativos, autorreferencia, programas y concordancia objeto/conocimiento, contingencia y limitacionalidad, universalidad y totalizaciones, adversario, calidad y evolución; por el otro, los del puesto del ser humano, el ser humano como entorno de la sociedad, la historia y las autorreferencias–.

El paso siguiente es problematizar esta cuestión y preguntar si dichas propuestas pudieron establecer una teoría de la moral libre de valoraciones morales con los presupuestos de sus programas teóricos. En este sentido, es necesario identificar las implicaciones de esas reflexiones teóricas en la observación que realizaron sobre la relación entre comunicaciones morales y comunicaciones científicas.

1. Juicios de valor y juicios de realidad (Durkheim)

Para Durkheim, existen dos clases de proposiciones: las que responden a lo que las *cosas son*; y las *preferencias* que se tiene ante una cosa. Las primeras se llaman *juicios de realidad*; las segundas, *juicios de valor*.

Una segunda consideración es que las preferencias que se tienen ante una cosa son inseparables de esta, lo que es diferente a reconocer las cualidades de otras personas, independientemente de las mías. Es decir, se reconocen las cualidades de otras personas, diferentes a mis cualidades: “Atribuyo a la gente o las cosas en cuestión un carácter objetivo independiente de mis propios sentimientos individuales al tiempo que hago el juicio” (traducción propia de Durkheim, 42: 2009).⁹⁰

Por un lado, los juicios de valor responden a sentimientos individuales; por otro lado, responden a cosas objetivas. La cuestión es averiguar cómo un sentimiento puede ser independiente del sujeto que lo siente (Durkheim, 2009: 43). Una solución a este problema es que las cosas tienen propiedades intrínsecas y que sus efectos producen cosas deseables (valores positivos) y cosas indeseables (valores negativos), con lo que el valor de algo es la realización de los efectos que produce como resultado de sus propiedades

⁹⁰ Cita original: “I attribute to the people or things in question an objective character quite independent of my own individual feelings at the time of making the judgment”.

intrínsecas (Durkheim, 2009: 43). Pero nada dice de la relación de los sujetos con las cosas. Otra solución es el efecto que las cosas tienen en la sensibilidad de las personas.

Así se establece una diferencia entre cómo son apreciadas las cosas por una persona y para un grupo de personas. La objetividad se alcanza si las apreciaciones dependen del grupo y no del individuo (Durkheim, 2009: 44). Los juicios de valor se convierten en objetivos en tanto no dependen de la subjetividad de los individuos.

Estos juicios de valor objetivos –sociales, no individuales– tienen dos efectos en el individuo. Se les imponen y aparentan ser deseados de forma natural. Esto es porque la sociedad es la legisladora a la que le debemos respeto; creadora y guardiana de los bienes de la civilización a los cuales estamos unidos con toda la fuerza de nuestras almas (Durkheim, 2009: 44). La sociedad es benefactora; cualquier cosa que incremente su vitalidad incrementa la de los individuos. Precisamente, para Durkheim, es por ello que la sociedad y sus miembros deberían atribuir valor a las mismas cosas.

La valoración que se hace de las cosas no depende de propiedades intrínsecas a los objetos. Si su valor no proviene de las cosas, ni de ningún criterio de la realidad empírica, ¿habría que buscarlo fuera de lo dado y de la experiencia empírica? De ser así, se trata de formas del pensamiento que buscan los ideales a través del intelectualismo o los sentimientos y siempre “como nítidamente diferente de aquella requerida por la ciencia” (Durkheim citado en Lenk, 2000: 173). Se bifurcan los caminos: uno para pensar lo real y otro para pensar lo ideal. *Los valores se pensarían en función de lo ideal; los valores son valores en tanto expresan algún aspecto de lo ideal.*

Lo que acepta Durkheim de estas formas del pensamiento es que el valor no depende de una cualidad intrínseca de las cosas y que sus efectos residen fuera de las mismas. Sin embargo, el valor atribuido al ideal no se explica por sí mismo. Es decir, no se explica ni justifica de dónde proviene el ideal. ¿Y cómo podría ser así si no proviene de la experiencia? En ese idealismo existe algo profundamente empírico que, después, se eleva a absoluto: “Sólo causas naturales pueden hacer del ideal una realidad viviente” (Durkheim citado en Lenk, 2000: 174).

Para poder explicar los juicios de valor no basta con postular determinado número de ideales, sino dar cuenta de ellos, de su origen, de cómo se ligan a la experiencia, sobrepasándola y ver de dónde obtienen su objetividad. Entonces, para Durkheim, *existen diversos tipos de valores*, que pueden ser denominados como económicos, religiosos, científicos, por nombrar algunos que responde a ciertos ámbitos de la sociedad, *y sólo hay diferencias de grado en cada uno de ellos*. Se da un continuo entre los que se aproximan al ideal y los que se aproximan a lo real. “Para explicar los juicios de valor no es preciso reducirlos a juicios de realidad, con

lo cual desaparecería el concepto de valor [...] El valor brota más bien de la relación de las cosas con los diferentes aspectos del ideal” (Durkheim citado en Lenk, 2000: 177).⁹¹

Entonces, como ya se dijo, entre los juicios de valor y los juicios de realidad no hay una diferencia esencial, sino de grado. El juicio de valor expresa la relación entre una cosa con el ideal. Los conceptos, que responden a los juicios de realidad, también son construcciones mentales y, por lo tanto, son ideales. Los elementos en ambos juicios son los mismos. No por ello uno es reductible al otro.

La diferencia es que los ideales a los que responden ambos juicios son de diferente especie: unos tienen la intención de reflejar la realidad; otros, de transfigurarla. “Los primeros se limitan a analizar la realidad y a traducirla con toda la fidelidad posible. Los segundos, en cambio, señalan el aspecto nuevo con que la realidad se ha enriquecido bajo la influencia del ideal” (Durkheim citado en Lenk, 2000: 179). El juicio de valor añade algo a lo ya dado. ¿Y cuál es la relación entre la ciencia y los valores, entre ellos, los morales? “La tarea del sociólogo debe consistir en reintegrar el ideal en todas sus formas a la naturaleza, pero conservándole todos sus atributos principales” (Durkheim citado en Lenk, 2000: 180).

Se puede realizar un equivalente semántico entre el concepto de juicios de valor de Durkheim y el de comunicaciones morales de Luhmann. El de Durkheim concibe la relación entre el juicio de verdad, como reflejo *fiel* de la realidad, y el juicio de valor, que transfigura la realidad en función de valores sociales e individuales. Por tanto, los juicios de valor aprecian o menosprecian la realidad en función de ideales establecidos, lo que es el concepto de comunicaciones morales en Luhmann: el aprecio o menosprecio de las comunicaciones que *ego* está comprendiendo.

Por supuesto que Luhmann no concibe que la moral –en Durkheim los juicios de valor– sea una transfiguración de la realidad. Es importante dejar claro que no se puede realizar un equivalente del concepto de *moral* en Durkheim y Luhmann. Para Durkheim, la moral es sinónimo de solidaridad, y la falta de la misma –como hecho social, no como cosa ontológica– lleva a la pérdida de la solidaridad; para Luhmann, la moral es un medio de comunicación simbólicamente generalizado que establece las condiciones de comunicación mediante el código aprecio/menosprecio.⁹² Por ello, para hacer commensurables los conceptos de juicios de valor y comunicaciones morales no se recurre al mismo signo, sino concepto –con sus diferencias–, que son los juicios de valor y las comunicaciones morales.

⁹¹ Por su parte, Luhmann identifica, hablando de la relación entre mecanismos simbióticos y medios de comunicación, que la relación entre verdad y percepción –como condición base de la ciencia–, en la que la percepción más cercana a la realidad es más deseable (igual a la perfección), se reordena y es abandonada en la sociedad moderna (Luhmann, 2015: 51).

⁹² Luhmann no niega que existan morales homogéneas ni generales. Por ejemplo, los valores de justicia, solidaridad, respeto, libertad. Sin embargo, la cuestión se vuelve problemática en el momento de la aplicación de los valores: cada uno entiende y aplica diferenciadamente esos valores.

Lo que queda claro es que Durkheim mantiene en el análisis de la relación entre juicios de valor (comunicaciones morales) y juicios de realidad (comunicaciones científicas) la lógica sujeto/objeto, la que en el péndulo hace referencia, precisamente, a la falta de autorreferencias: el objeto no es autorreferente. Y siendo consecuentes, la sociedad no es autorreferente. Por lo tanto, el objeto de conocimiento de la sociología no sería autorreferente.

Además, este modelo tradicional de pensamiento aún tiene conflictos para establecer la relación adecuada entre el sujeto y el objeto (Von Foerster, 1991: 83-100; Luhmann, 1995b: 60-72). Normalmente, se le conoce como representación, identidad, congruencia, todo lo cual desaparece el problema si establecemos autorreferencias a cada uno de los objetos que la sociología estudia, porque cada uno observa de manera diferente el mundo; cada uno establece una relación diferente entre ego (antes sujeto) y alter (antes objeto). De lo que se trata ahora es de observar la observación de *alter* (Von Foerster, 1991: 83-100; Luhmann, 1995a: 60-72).

El mismo problema se observa en otro planteamiento de Durkheim, el de considerar a la sociedad conformada por individuos. Durkheim dice que los juicios de valor, para ser objetivos, tienen que ser validados por el conjunto de la sociedad, que, al final, no es sino el conjunto de individuos integrados mediante solidaridad. Si dejamos los juicios de valor al libre arbitrio de los individuos, serán subjetivos, lo que nos retrotrae al problema de la no autorreferencialidad del objeto, o sea, la sociedad.

¿Es posible una teoría de la moral libre valoraciones morales que no se construya desde las exigencias de una perspectiva superteórica, la que se pregunta sobre los supuestos epistemológicos y morales, y que además mantenga los obstáculos epistemológicos de la tradición humanista que, al mismo tiempo, difícilmente cumplirá las exigencias de una superteoría?

2. Juicios de valor en la ciencia (Weber – Parsons)

Analizar la relación entre comunicaciones morales y comunicaciones científicas que hizo Max Weber significa volver a sus estudios de metodología sociológica, particularmente a la cuestión de los juicios de valor en la ciencia. Hay que recordar sus reflexiones al respecto de manera sucinta.

Para Weber, las ciencias cuyo objeto es la cultura humana tienen que extraer su materia prima de cuestiones prácticas, es decir, de juicios de valor, dado que la formulación de éstos se considera la tarea más inmediata y, en un comienzo, la única en cualquier ámbito humano. El desarrollo histórico trazó la distinción entre *lo que es* y *lo que debe ser*.

Weber hace explícita la distinción entre juicios de lo que es y lo que debe ser, cuyo equivalente es la distinción entre ciencia y no ciencia, y relaciona lo que debe ser con normas e ideales. “Jamás puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar normas o ideales obligatorios, de los cuales derivarse preceptos

para la práctica” (Weber, 2012: 46). Lo anterior no descarta el hecho de que existan valores en la ciencia, pero esto sólo pueden ser tratados como objetos de estudio.

Para Weber, la ciencia formula explicaciones sobre los medios posibles para un fin y las consecuencias derivadas; no puede decidir sobre el fin correcto (deber ser o juicios de valor); eso lo decide cada uno. Por tanto, los valores se individualizan. Además de formular los medios y fines, y sus consecuencias, los valores se examinan para mostrar al ser humano la base axiológica de su querer, es decir, los juicios de valor de los cuales parte inconscientemente, mas no profesar que se deban seguir. “Una ciencia empírica no puede enseñarle a nadie que *debe* hacer, sino únicamente que *puede* hacer y, bajo ciertas circunstancias, qué *quiere*” (Weber, 2012: 48, cursivas del autor).

Es cierto que los sentires y pensamientos personales frecuentemente se traslucen en el quehacer y la práctica científica, pero de eso a pugnar por una ciencia ética existe mucho trecho. Más aun, a esos valores subjetivos se les otorga el estatuto de “objetivamente válidos”. Sin embargo, desde el punto de vista científico, enjuiciar la validez de esos valores pertenece al campo de la fe. Se trata de la capacidad de diferenciar entre conocer y juzgar, y de reconocer el deber científico como el de la verdad de los hechos y el práctico como el de adherir a los propios ideales –como Durkheim–. La ciencia debe ser la búsqueda de la verdad a través del reconocimiento de la validez de cierto ordenamiento conceptual de la realidad empírica (Weber, 2012: 53).

En cuanto a la voluntad y sentimientos, no se trata de acallar los sentimientos y la voluntad individual. Se debe hacer consciente en qué momento hablan unos y calla la otra, y expresarlo explícitamente; en qué momento los argumentos se dirigen al sentimiento, y en qué momentos al intelecto.

En la delimitación del objeto de estudio, que supone una realidad infinita inobservable en su totalidad, lo significativo para cada quien, los valores de los que parte cada uno, influirán en la selección de aquello que se estudiará científicamente. Lo significativo para cada quien es prerequisite para que algo llegue a ser objeto de investigación. “Todo conocimiento de la realidad cultural es [...] siempre un conocimiento que parte *desde puntos de vista específicamente particulares*” (Weber, 2012: 77, cursivas del autor). Lo que pase a ser objeto de estudio de la ciencia depende del investigador; el cómo, el método para la construcción del conocimiento, también dependerá del punto de vista del investigador. Pero en el modo de su uso, el investigador está atado a las formas del pensamiento científico, “pues la verdad científica es lo que *pretende valer* para todos aquellos que *quieren* la verdad” (Weber, 2012: 79, cursivas del autor).

Para Weber, entonces, las valoraciones son evaluaciones prácticas que se presentan bajo el esquema censurable/aprobatorio, equivalente al del aprecio/menosprecio del código de la comunicación moral. Es claro que Weber pugna por la distinción entre juicios de valor (comunicación moral) y juicios científico-empíricos (comunicaciones morales).

La posible intromisión de los primeros en los segundos sólo puede darse de dos maneras: como objeto de estudio –estudiar los valores en tanto fundamentales en la vida humana– y como delimitación del objeto de estudio –cada investigador elegirá el objeto de estudio, teoría y metodología a partir de sus valoraciones, pero el uso que les dé será científico–.

¿Son suficientes estas consideraciones para establecer una reflexión superteórica que permita instaurar las condiciones de una teoría de la moral libre de valoraciones morales? De la misma manera que Durkheim, en Weber, difícilmente se cumplen las exigencias de una superteoría que dé cuenta de las implicaciones morales de la misma; a su vez, se identifican obstáculos epistemológicos propios de la tradición humanista.

Son reflexiones conceptuales en un nivel teórico que no cumple las exigencias de una superteoría porque no cumplen con los parámetros 1) de diferenciación de la ciencia; 2) de la autorreferencia, la que establece las condiciones de posibilidad del objeto, porque su relación de congruencia con el sujeto es causal y no contingente (que dé espacio para las negaciones); 3) no se universaliza la teoría; 4) se da una lógica relacional causal y no compleja. En cambio, son reflexiones conceptuales que mantienen los obstáculos epistemológicos que trae consigo la tradición humanista (Durkheim y Weber).

Si bien Parsons da el primero paso, aún concibe central el puesto del ser humano en la sociedad (actor). Además, Durkheim y Parsons mantienen una visión de la historia de la humanidad (evolución/variación) condicionada a fines, deficiencias, progreso o desarrollo, así como del perfeccionamiento humano, todo lo cual deja de ser relevante como guía de explicación en la TGSS, para la cual el ser humano forma parte del entono de la sociedad diferenciada. Es decir, el ser humano no conforma la sociedad, ni por su capacidad de *logos*, ni por su intersubjetividad ni por su interacción. Son las comunicaciones las que conforman la sociedad, ya que la sociedad es el conjunto de todas las comunicaciones.

Lo anterior supera uno de los más importantes obstáculos epistemológicos en la ciencia, la distinción sujeto y objeto, la cual no permite el estudio de fenómenos sociales porque su mismo diseño niega capacidad de autorreferencia al objeto de estudio. ¿Cómo tratar entonces con eso que se llama sociedad sin autorreferencia?

3. La sociología de la moral (Luhmann)

Es un tópico bastante tematizado al interior de la sociología el de la relación entre moral y ciencia, ante lo cual surge la pregunta por la plausibilidad de la presente investigación.

Luhmann acentúa la importancia de que, si bien es cierto que en sociedades modernas la moral ya no puede dar unidad mediante el estado perfecto a la sociedad (*virtù*), tampoco es posible dejar de problematizar su papel en la sociedad (Luhmann, 2007b; 2013: 316-317).

En la moderna sociedad diferenciada por funciones (subsistemas), la función de la comunicación moral se va a limitar a la generalización de aquellas estructuras simbólicas que dirigen el proceso de la comunicación de estima, esto es, a los símbolos morales, los cuales procesan la doble contingencia: hacen posible las síntesis *alter/ego*. Esta determinación funcional nos ayuda a identificar de qué manera actúan las transformaciones evolutivas en las estructuras del conjunto de la sociedad, en específico, las de diferenciación en 1) el modo en que la complejidad es representada en tanto contingencia, y 2) en el modo en que la doble contingencia resultante es regulada de acuerdo con las condiciones de comunicación de la estima.

El punto de partida para reconstruir la diferenciación creciente es el modelo simple de la comunicación de estima: *alter/ego*. En el conjunto de relaciones que ego va teniendo en el conjunto de la sociedad, se desarrollan múltiples posibilidades de generar, mostrar y pedir estima. Esto parece que da lugar a las expresiones morales, es decir, a la transformación en el ámbito de las posibilidades de relación distinta en cada caso. Los participantes pueden tener la estima de otros contactos, que no aparecen en la interacción, y hay quienes sólo la pueden obtener en esta interacción. Se vuelve difícil traer todo eso que no está presente en la interacción, tematizarlo y transformarlo en condiciones de estima. Por lo que se hace necesario contar con formas de expresión generalizadas.

1. Los sistemas surgen siempre que las personas entren en relación unas con otras. Las personas están en relación unas con otras, pero también con el sistema social “entorno”. No se fusionan entre sí ni con el sistema social. Desde la perspectiva de las personas, el sistema social sigue siendo entorno. Para cada sistema, el entorno es más complejo que el sistema mismo. La situación de partida es una gradiente múltiple de complejidad en sentido contrario: cada sistema selecciona sus procesos y relaciones de manera interna en referencia a un entorno más complejo. Una selección de selecciones puede dar lugar a modelos estables en la medida que no sobrepase los repertorios que el sistema puede manejar y ajustar en relación con el entorno. Así se alcanzan acuerdos selectivos (Luhmann, 2013: 94-95).

Si para cada sistema el entorno es más amplio, ningún sistema puede calcular los procesos y cambios de estado de los demás; los sistemas permanecen opacos para los otros. La complejidad de los otros sistemas resulta inabordable y en modo alguno experimentable, si no es que sabida como contingente. La contingencia es una forma de reducir esa complejidad; reduce la complejidad de los demás sistemas a la forma de *esto o lo otro*. Por lo tanto, cada acción, cada proceso, cada estructura, cada cambio de estado, se presenta en el horizonte de otras posibilidades: como algo que puede ocurrir así, pero también de otra manera. Esta reducción de problemas permite la orientación sistémica mediante la cual seleccionar los modos de comportamiento que permitan hacer probable lo deseado y menos probable lo no deseado (Luhmann, 2007b; 2013).

Lo anterior transforma la observación sobre si el mundo o los sistemas están determinados o no. Los sistemas sociales elaboran la contingencia mediante la designación de dos sistemas personales en la medida en que se comunican y de ese modo forman parte de un sistema social, como *ego* y *alter*, los cuales se refieren a la función de los sistemas personales en el contexto de constitución de un sistema social (Luhmann, 2013: 96).

Cuando *alter* y *ego* se relacionan, surge el problema de la *doble contingencia*: ambos se interpretan actuando de modo contingente; la relación social toma la forma de la doble contingencia; ambos experimentan esto así y saben que el otro lo sabe. La sociología clásica dedujo que los sistemas sociales necesitan fundamentos no racionales para la acción, en particular, el consenso sobre los valores, lo cual apunta a la facticidad y no a la valoración moral de la moral, como presupuesto, lo que se acerca al objetivo de una ciencia de la moral no moralizada. Sin embargo, el rendimiento teórico puede ser optimizado si se pregunta por la función de la moral, y cómo la forma de la moral ayuda a esa función: la moral queda planteada de modo contingente y puede ser interrogada en busca de equivalentes funcionales (Luhmann, 2013: 97).

2. Cada uno, *alter* y *ego* en su relación, debe integrar en sí mismo un triple papel: a) cada uno es para sí mismo *ego*, pero sabe también que para otro es *alter* y que el otro lo contempla como *alter ego*. Por ello se vuelve importante la pregunta sobre cómo los participantes integran para sí mismos su *ser-ego-y-alter-y-alter-ego*. Es decir, cada uno debe incorporar la selectividad y pretensiones de selectividad en orden de seguir manteniendo la relación. Escapa a los individuos lo que no está presente en la interacción (contingencia). Entonces, sobre las perspectivas e identidades mutuamente entrecruzadas, sólo puede darse de forma simplificada.

La *estima* sirve como una configuración aceptable entre *alter* y *ego*, así como la comunicación de las condiciones de la estima mutua. Sucede cuando *ego* reconoce a *alter*, y además se reconoce *alter* en *alter*, cuando puede reconocerse de nuevo en él. *La estima tiene entonces la función en el proceso comunicativo de ser abreviatura de estados subyacentes muy complejos, comunicables sólo por medio de esta sustitución simbólica*. El éxito de la comunicación se muestra mediante la estima, y el fracaso, por la privación de estima. Así se pueden catalogar las comunicaciones como potenciadoras de estima y otras que hacen peligrar la estima (Luhmann, 2013: 97-98).

La estima no es producto simple y directo del comportamiento consentido o conforme a normas; es decir, la estima no sólo —o no necesariamente— se expresa en normas (Parsons). Las comunicaciones morales, muchas veces, se hacen notar en lugares no consentidos o normativizados, incluso pueden romper con las normas. La estima no es sólo satisfacción de intereses (el altruismo garantiza la estima).

Sobre la estima y el menosprecio sólo puede decidirse en relación con un *alter* y *ego* de manera unitaria: es decir, no se trata de capacidades individuales o determinados méritos, lo cual, al mismo tiempo, no quiere decir que la persona sea juzgada en su totalidad. Con la estima no está en juego el ser o no ser, ni tampoco la continuación en las relaciones sociales. *La estima no es una característica sino una asignación. “Es adquirida o retirada, incrementada o disminuida, en cada caso, en sistemas sociales; tiene por de pronto, relevancia exclusivamente relativa al sistema”* (Luhmann, 2013: 99).

En un contexto de diferenciación social creciente (sociedades más complejas), puede darse una fluctuación de los valores de estima o una inconsistencia de las asignaciones, que deben ser contrarrestadas con contraestabilizaciones. Por ello se generalizan las condiciones de la obtención y la pérdida de estima, y la contraestabilización ocurre mediante el desarrollo de la autoestima de los sistemas personales. Lo que facilita pretender estima y hacer uso de la misma para nuevas relaciones sociales. “Quien se respeta a sí mismo y expresa con ello que confía en sus propias síntesis ego/alter, tiene ya medio ganada la estima de otros” (Luhmann, 2013: 100).

3. La estima, en cuanto simbolización, es aquella que emerge y que hace posible la formación de la moral. La estima, por lo tanto, es el fundamento de la moral. En la tradición humanista, la moral se veía como fundamentada y de ahí se decidía sobre lo justo y lo injusto en la asignación de estima. El fundamento de la moral residía en la autorreferencia natural de la persona, el amor de sí, el cual actúa en tres niveles: a) el nivel animal, como placer (*plaisir*), b) el nivel de la razón, como estima (*estime*), c) el nivel de la religión natural, como conciencia moral (*conscience*). La conciencia regula el amor de la estima y el amor de la estima regula el amor del placer.

Se observa que la estima aparece como un nivel de la articulación de la moral, no como su fundamento. En la sociología, sobre la presuposición de que se sabe lo que se quiere decir, se dice que los grupos sociales se adaptan a las representaciones morales a tal punto que se tienen como evidentes. Es decir, la estima no se ve como principio generativo de la moral y, aun así, sólo la sociología puede dar este paso, considerar la estima como principio generativo de la moral que en la comunicación se reespecifica a sí misma (Luhmann, 2013: 100-103).

4. Si la estima es el principio constitutivo de la moral, *son el conjunto de condiciones, practicadas de hecho, de la estima o del menosprecio mutuos lo que constituye la moral de una sociedad*. La moral no es la estima o muestras de estima en cuanto tales; pero la moral se refiere a ella y sólo a ella; surge con una comunicación explícita sobre la estima, de modo que una comunicación de este tipo surge cuando, para obtener estima, se señalan las condiciones válidas. Son exigencias comunicativas las que llevan a la diferenciación de la estima y de las condiciones de la estima que impulsan así el desglose y la sedimentación de representaciones morales particulares (Luhmann, 2013: 103).

La moral es, pues, un proceso de codificación con la función específica de dirigir la comunicación de estima por la vía de las condiciones de estima, y, con ello, controlar la nivelación de las síntesis *ego/alter*. No se trata de un imperativo categórico ni de una ley que prescriba cómo ha de suceder todo esto, ¡sino que se trata del problema indicado con ello! Por ello hablaremos de la ‘moralización’ de temas, símbolos, estructuras, opiniones y expectativas, para indicar con qué extensión son empleados estos contenidos de sentido para la comunicación o la metacomunicación de las condiciones de la estima o la falta de estima (Luhmann, 2013: 103).

Esto quiere decir que la comunicación moral no es algo inmanente a toda comunicación, pero es algo con lo que toda comunicación puede estar preñada.

La estima se rige de acuerdo a las condiciones que funcionan como criterios; pero también los criterios se rigen por la estima de la que alguien goza. La moral tiende a lo normal y castiga los extremos. El nivel de exigencia de la moral es variable en referencia al sistema personal. Los criterios son puntos de vista flexibles que presuponen una identidad garantizada dentro de la flexibilidad.

Mientras la síntesis *alter/ego* quede referida al índice de estima, los contactos sociales serán empleados para la búsqueda de estima. A *ego* le interesará si *alter* le estima, así como de qué depende, de qué manera y de qué modo se estabilizan las síntesis exitosas y redirigen las fallidas.

Por lo que: 1) la moral no queda definida como una colección o sistema de normas particulares, ya que supondría una preconcepción del deber o de un concepto presupuesto de norma y 2) las comunicaciones morales no necesariamente son normativas, aunque ninguna moral puede arreglárselas careciendo por completo de normas; hay normas donde la moral está ausente y comunicaciones morales que no tienen la forma de normas (Luhmann, 2013: 105).

Mientras que la forma de la estructura simbólica puede cambiar o quedar oscura, a la moral se le pide un alto grado de normalización, y de ello dependen sanciones implícitas que no requieren comunicación. La normalidad/anormalidad es un esquema de generalizaciones transversal a los tipos de situación y comportamiento, un esquema de generalización de expectativas, y no la frecuencia de los casos. La normalización apoya el esquema de la moral, no desde el punto de vista de la congruencia entre lo normal y la moral, sino que la normalidad/anormalidad ocasiona la estima. En contraste con esto, lo normal se presenta entonces como lo bueno y habitual. Lo anterior disocia la moral y el consenso. La moral es un instrumento sensible a todos los matices del consenso y disenso, pero es incompatible con aquellas situaciones en las que consenso y disenso tienden a cero (Luhmann, 2013: 106-107).

Normatividad y consenso, así como el concepto de moral, no implican la igualdad de aquellos que participan en la comunicación en búsqueda de estima. Hay morales estructuradas de acuerdo a una

jerarquización que ordenan la estima según la subordinación o supraordinación. Por ejemplo, la falta de estima a la que se hace acreedor un señor al volverse plebeyo. Por lo que el postulado de igualdad no puede ser introducido de manera empírica, sino normativa, lo que *presupone un concepto de moral normativa* (Luhmann, 2013: 109).

5. Bivalencia de la moral: ¿por qué y para qué hay dos valoraciones de la moral? El fundamento de la moral es la estima, cuyo segundo valor es el menosprecio. La focalización de lo positivo y negativo tiene lugar históricamente en acontecimientos críticos, por lo que no se puede pasar de un lado a otro por mera negación: si necesito estima no lo logro mediante la negación de la desestima y viceversa. Esta forma de dualidad parece reproducir los elementos del esquema sistema/entorno de los participantes (Luhmann, 2013: 110).

La estima y el menosprecio no surgen de manera arbitraria, sino dependiendo de las condiciones, las cuales surgen ante la síntesis entre *alter/ego*. Así queda asegurado un nuevo nivel de mediación simbólicamente generalizado. Se consolidan puntos de referencia, modelos guía, tipos de acción y reglas, que posibilitan una nueva forma de bivalencia de las comunicaciones de estima bajo lo bueno y lo malo. *Esta dualización en todos los sistemas sociales tiene un alcance limitado.*

A) No es adecuada, a modo de superdualidad, para estructurar las demás dualidades, de modo que las demás dualidades, en último término, serían variaciones de lo bueno y lo malo (Durkheim, Weber y Parsons).

B) La moral sigue siendo un desarrollo ante un problema específico, y la sociedad tiene más problemas que sólo éste: “Aunque *toda* situación puede ser moralmente valorada, no por ello se sigue que toda situación *sólo* sea moralmente valorable” (Luhmann, 2013: 111). Además, la diferenciación funcional de la sociedad requiere de códigos específicos para problemas específicos. *La función de la moral reside en un lugar demasiado central de la sociedad para permitir su diferenciación en sistemas particulares de manera que hubiera un sistema social para la moral junto con otros.*

Hay que decir que la dualidad es forma, y como tal garantiza la exclusión recíproca de ambos valores y la abarcabilidad del conjunto, lo cual no podría lograrse con tres valores. No por ello la función y rendimiento de las moralizaciones deben buscarse únicamente en la motivación para un buen comportamiento frente al malo; son solo una orientación guiada por esa disyunción. El hecho de considerar las condiciones de la estima estructura una situación como moral independientemente de cómo nos comportemos concretamente. Es importante tener esto claro, porque los cambios evolutivos de la forma moral (y su contenido) no pueden ser considerados desde el punto de visto como más morales o más inmorales y viceversa (Luhmann, 2013: 112).

“Un análisis de la función de la moral no sería completo si no echásemos un vistazo a los equivalentes funcionales” (Luhmann, 2013: 116). ¿Qué es un *equivalente funcional*? El concepto de equivalente funcional presupone una relación de tres elementos: 1) un punto de vista de referencia, al que cabe 2) referir múltiples modos de realizar una función, al mismo tiempo que 3) se mantiene la identidad de dicha función. En otras palabras, significa que un problema se puede resolver mediante varias funciones a la vez que mantiene la identidad de la función. *Estos modos diversos de realizar una función los designamos como equivalentes funcionales.*

Por lo tanto, estos modos no pueden reducirse a una relación de compensación en donde la relación de tres elementos se convierte a una de dos, aunque sí implica posibilidades de sustitución entre los equivalentes funcionales, posibilitados por el problema de referencia que hace posible las equivalencias, y limitados, al mismo tiempo, por la especificación, la cual adquiere ese cumplimiento funcional por el hecho de posibilitar que haya otras.

Al respecto, la moral no es algo –materialidad o algo que se posea–, sino un contexto en el que el problema que requiere de una solución se resuelve mediante la función, aunque, al mismo tiempo, hay otras posibilidades que no se seleccionaron. Es decir, la expresión funcional primaria no es expresión de la esencia de la cosa, sino una selección entre otras que fue relevante en ese momento mediante el apartamiento de otras funciones equivalente no seleccionadas.

La función de la moral como indexación de la síntesis *alter/ego* mediante la estima, comunicable a través esta abreviatura, es una selección de posibilidades, un conocimiento a medias; para completarlo, hay que ver que otras posibilidades no fueron seleccionados (véase a profundidad las tres más importantes que se han dado histórica y socioculturalmente, a saber, la racionalidad de enlace, el derecho y el amor [Luhmann, 2013: 118-126]).

CONCLUSIONES

Esta investigación ha observado los programas teóricos de la teoría sociológica, en particular, los de Durkheim, Weber y Parsons, para indagar las condiciones de posibilidad de una teoría de la moral que no esté valorizada moralmente, cuestión operacionalizable con los conceptos de superteoría y tradición humanista que desarrolla Luhmann, sobre la base de su teoría general de los sistemas sociales.

Esta pareja de conceptos se desdobló en un péndulo y en una serie de parámetros que nos permitieron identificar si la teoría sociológica tradicional gozaba de los elementos de una superteoría, el nivel en la ciencia, o en una disciplina, capaz de plantear o modificar los supuestos epistemológicos y morales de los cuales parte, ello con la finalidad de desmoralizar aquellos supuestos; o si, por el contrario, mantienen ciertos obstáculos epistemológicos englobados bajo la tradición humanista, que, en pocas palabras, se refieren al predominio del ser humano como elemento base de la explicación, los cuales no permiten, al mismo tiempo, que se desdoble la teoría como superteoría.

No se valoró moralmente, es decir, ni se menosprecio ni se apreció, las teorías en cuestión. Más bien, distinguimos, sobre la base de la pareja de concepto superteoría-tradición humanista, si las teorías de Durkheim, Weber y Parsons contenían los elementos suficientes para posibilitar una construcción teórica de la comunicación moral que no esté valorada moralmente. Nuestras observaciones concluyeron que ninguno de los tres programas científicos analizados era lo suficientemente consistente con los parámetros de una superteoría; en cambio, sí contienen suficientes elementos considerados como obstáculos epistemológicos para el mismo fin.

Sin embargo, ellos mismos aportan reflexiones que ponen de relieve que lo que ellos indican no puede ser mantenido *ad infinitum*, y tendría que ser, en cambio, seleccionado y variado. Esto da pie a que introduzcamos, a modo de reflexiones finales, que ellos mismos autoobservaban sus teorías con deficiencias (obstáculos epistemológicos) a ser retomadas y superadas (superteorías).

En primer lugar, lo anterior se refiere a una idea constante en la sociología, a saber, que los clásicos, por su estatus, difícilmente pueden ser superados o abandonados/superados. Sin embargo, el mismo Durkheim es consciente de la provisionalidad de su conocimiento. “En lo tocante a la cuestión de los métodos, nunca pueden obtenerse más que resultados a modo provisional, pues los métodos cambian a medida que avanza la ciencia” (Durkheim, 2019: 51; 2012: 476).

Parsons, por su parte, en *La estructura de la acción social* refiere que la tradición positivista-utilitaria de Spencer ha muerto, presa de sus propias prescripciones, es decir, la idea de que la evolución de las cosas se dirige hacia un fin, ya que el pensamiento –no sólo el científico– también evoluciona, y no hacia un camino

predeterminado: precisamente, en sus ideas se generó el germen para refutarlas. Por ejemplo, el extremo individualismo de Spencer cede su lugar ante teorías socialistas, colectivistas u orgánicas; aparecen teorías anti-intelectualistas. Sin embargo, no hay revoluciones tales del pensamiento en periodos cortos de tiempo. ¿Por qué? Por el desarrollo propio de la teoría social. Ésta es la hipótesis sobre la cual el mismo Parsons sustentó su trabajo, particularmente, de una fase de este desarrollo, discernida y analizada en función a un grupo de autores (Parsons, 1968: 37).⁹³

No es posible concluir este trabajo sin realizar una autoobservación de la teoría general de los sistemas generales, para cumplir los mismos parámetros que enuncia, sin colocarse por fuera del objeto, en cambio, siendo parte de él. Se realizó en el capítulo tres, y se realiza de nuevo, lo cual abre además una forma de generar ulteriores interrogantes.

1. La experiencia histórica ya no puede mantener una correlación entre moral e historia en el sentido de una evolución hacia el bien o el mal o sus idas y venidas. Otra cosa pasa en el ámbito de la historia de las ideas, donde las ideas morales sufren un proceso progresivo de refinamiento en cuanto que las ideas alcanzarían mejores desarrollos que las actitudes fácticamente observables: así se explican las teorías morales moralizantes, lo cual no quita que tuvieron su plausibilidad en ciertas sociedades, sobre todo en el desarrollo de las sociedades arcaicas y estratificadas a las de la moderna sociedad mundial.

Sin embargo, aun en la historia de las ideas, ante una sociedad pluralista, no se puede seguir argumentando que las nuevas ideas sean mejores moralmente, mucho menos *a priori*, que las ideas antiguas. La sociología pasa de la historia de las ideas a la historia de las correlaciones, siguiendo el proceso histórico de las ideas en su relación con otros procesos socioculturales. De este modo, se supone que a una creciente diferenciación y expansión de la sociedad le corresponde una transformación en los modos de integración y formas de solidaridad, en dirección de una creciente generalización y especificación. En este proceso se inscribe la evolución de la moral: la generalización se hace necesaria por su potencial de reespecificación. Sólo quedaría la cuestión de la posibilidad de enriquecer el conocimiento con representaciones precisas acerca de la función y el modo de efectuación de la moral (Luhmann, 2013: 128-129).

2. La diferenciación y generalización deben ser remitidas al esquema de la complejidad, el cual pone de manifiesto que se trata de variables seleccionadas, que, al mismo tiempo, suponen la no selección de otras. Existen varias formas de diferenciación: a) sistemas parciales, b) niveles de construcción de sistemas, c) formas de diferenciación que estructuran al sistema social (segmentación, estratificación, diferenciación funcional). En los niveles de construcción de sistemas, los subsistemas ya no gozan de la misma relevancia para el conjunto de la sociedad, y el sistema social goza de independencia respecto a los sistemas de

⁹³ Sobre la selección de los autores véase Parsons (1968: 46-47).

interacción (Luhmann, 2013: 130-131). La evolución, desde el punto de vista de la diferenciación, es un evento bastante complejo, que debe ser retomado para cualquier investigación.

3. Se debe diferenciar entre *muestras de estima* y *condiciones de estima*. Son éstas las que se generalizan. Deben de ser comprensibles y citables, lo que plantea límites a la moral. *En sociedades arcaicas, las fronteras de la moral son las fronteras de la sociedad*. Por lo tanto, estos límites no están disponibles en la interacción singular, no pueden ser violados ni surgir morales grupales divergentes. Esta forma de moral se caracteriza por los siguientes presupuestos estructurales: a) escasa diferenciación en los niveles del sistema de la sociedad y de los sistemas de interacción; b) diferenciación segmentaria de la sociedad; c) una realidad unitaria para todos. Allí, la sociedad es para todos los participantes únicamente el conjunto de interacciones en las que participan (Luhmann, 2013: 132-133).

4. *¿Cómo puede, entonces, generarse una teoría sociológica de la moral?*

Cuando se pregunta por la forma en la que se transforma la moral, y ello se podrá observar si sustituimos el concepto de generalización por el de relación. La moral reacciona frente a la complejidad de su ámbito funcional creando en sí misma posibilidades para la relación. Esto requiere que en el acontecer moral los participantes, como unidades autorreferenciales, se conviertan en tema. Así se da una distinción entre comportamiento y efecto, persona y acción. La relación ya no es simple, del comportamiento al efecto.

En la teoría general de los sistemas sociales se suponen personas autorreferenciales. El individuo se observa primero, entabla una relación consigo mismo, antes de comportarse consigo mismo respecto de sus efectos, lo cual realiza como condición para el establecimiento de ulteriores relaciones. Esto significa que la persona y la acción son objeto de valoraciones diferentes. Esta relación autorreferencial interna es una forma de elaborar la contingencia, y por ello es adecuada para asumir las funciones de la moral. Se percibe que *alter* actúa de una manera y puede actuar de otra, además de que tanto su voluntad como su comportamiento son contingentes. Querer y actuar no son establecidos arbitrariamente; hay un campo limitado de posibilidades de actuar. Es la duplicación de la contingencia en *ego* y *alter* respectivamente lo que introduce una limitación combinatoria, la cual queda sujeta al condicionamiento moral (Luhmann, 2013: 136-137).

Esta diferencia entre intención y comportamiento sólo se constituye cuando se presentan problemas de imputación que exigen ser solucionados. Y este es el caso cuando hay consecuencias que dependen de estos problemas; esto puede ser dirigido por la moral. En este sentido, la moral crea sus propias premisas. Los intereses de imputación, la valoración, la estima, el menosprecio y la autoestima forman su objeto de tal manera que encuentran en él una suficiente variación.

5. Las condiciones de la estima –así como del menosprecio– deben seguir siendo observables, tematizables y comunicables. Esto, sin embargo, sólo es un acercamiento superficial a un proceso más

complejo del permanente establecimiento de relación de relaciones. Esto quiere decir que la moral no puede ser concebida a partir de sus propias formulaciones:

La moral posee estructuralmente una complejidad mucho mayor de la que puede ser tematizada en la comunicación moral. Tal y como es típico de los sistemas complejos, la complejidad estructural no puede ser adecuadamente controlada en los procesos organizados por ella. La capacidad de procesar la información no es suficiente para hacerlo. La reflexión de la complejidad, aquí como otras veces, queda remitida a una simbólica reductiva. Tanto si esta simbólica queda comprendida teóricamente en una expresión unitaria [...] en la *divina similitudo* o la libertad, tanto si está preparada para la comunicación moral como si no: en cualquier caso, esta simbólica no ofrece reconstrucción alguna del problema de la complejidad de la moral. Esto solo puede lograrlo, si acaso, una teoría que se libere de los vínculos con los presupuestos particulares de la comunicación moral y que, por ello, pueda renunciar a las reducciones valederas para dicha comunicación (sin renunciar a las reducciones como tales) (Luhmann, 2013: 138).

6. Si recordamos el código de la comunicación moral, bueno/malo, los comportamientos buenos y malos se pueden juzgar como buenos y malos. Con el desarrollo histórico, el juicio moral puede ser juzgado convirtiéndose en una actividad interna de la moral. La misma moral puede valorarse moralmente: se obtiene estima denunciando fallas morales o apuntando méritos morales. Una vez que la moral está elaborada y textualizada, aportando estima a quienes la defienden, se le puede dudar y negar. Una vez que la moral valore los juicios y acciones buenas como buenas, al mismo tiempo, se valoran juicios buenos como malos. Precisamente, en ese momento, la moral se constituye como la bivalencia de dos valores, bueno/malo, que transforma la moral en un proceso contingente (Luhmann, 2013: 139-142).

7. La diferenciación dinámica sirve para observar la constitución de sistemas, situaciones y tipos de roles particulares del siguiente modo: antes de que pueda haber roles específicos para una función, tiene que haber situaciones específicas para una función; y sólo puede haber subsistemas en la sociedad cuando se diferencien roles específicos. También la moral se presta a este tipo de diferenciación, sólo que no se presta a ser diferenciada como subsistema (o sistema parcial) de la sociedad. *Su función está demasiado arraigada en el proceso de formación de sistemas parciales. Nunca se podría hablar, en términos estrictos, de la moral de la sociedad. Se trataría de la moral de un grupo específico* (Luhmann, 2013: 144).

No toda función de la sociedad tiene la capacidad de establecerse en un subsistema; *la moral permanece vinculada al sistema social en su evolución y se expande con él*; el dominio de la diferenciación funcional se deshace, por requerimientos evolutivos, de la moral, y le retira privilegios en el plano ideológico y motivacional. En todo caso, los valores morales se expresan como ideales que en la práctica difícilmente son tema de cuestión. Para los sistemas complejos, se hace necesario que no se puedan activar procesos

que puedan resolver su propia complejidad sistémica; *de ahí la exigencia de una teoría no moral de la moral y de los aparatos conceptuales con los que la moral puede, si no ser defendida moralmente, sí analizada.*

Así, si bien la moral no puede devenir en un sistema parcial, puede ser tratada en el contexto de la diferenciación dinámica y reaccionar ante ésta en el nivel de sus temas (como comunicación), que es una forma de reducción de complejidad, en donde *una teoría moral teórico-sistémica ha de estar dispuesta como superteoría. Se trata de una teoría de sistemas alejada de los supuestos antropológicos para estudiar la moral, colocada en la estructura de los sistemas sociales, cuya validez se ratifica en su operar, mas nunca de manera apriorística.*

Lo decisivo es, entonces, argumentar el hecho de la moral con conceptos libres de moral.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1998). *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Valladolid, España.
- Alces, Peter A. (2018). *The Moral Conflict of Law and Neuroscience*, The University of Chicago Press/Chicago and London.
- Bachelard, Gaston (2013). *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, Ciudad de México, México.
- Deigh, John (2018). *From Psychology to Morality: Essays in Ethic Naturalism*, Oxford University Press, Oxford.
- Durkheim, Émile (2000). “Juicios de valor y juicios de realidad”, en Kurt Lenk, *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, pp. 172-180.
- Durkheim, Emile (2000). “IV Value judgments and judgments of reality”, en *Sociology and Philosophy*, Routledge, London, pp. 42-51.
- Durkheim, Émile (2019). *Las reglas del método sociológico y otros ensayos de metodología*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, México.
- Durkheim, Émile (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, México.
- Durkheim, Émile (2011). *El suicidio*, Akal, Madrid, España.
- Durkheim, Émile (2001). *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, España.
- Elias, Norbert (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Ediciones Península, España.
- Elias, Norbert (1990). “Compromiso y distanciamiento”, en *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*, Ediciones Península, España, pp. 9-60.
- Elliot, Kevin C. (2017). *A tapestry of Values. An Introduction to Values in Science*, Oxford University Press, New York.
- Florensa, Albert y José Sols (2017). *Ética de la investigación científica*, Universidad Jesuitas/Desclée de Brouwer, Bilbao, España.
- Flores Guadarrama, Cristian Alejandra (2016). *La comunicación del TDAH en la organización escolar básica en México*, UNAM, Ciudad de México, México. Tesis de grado.
- Forgas, Joseph P., Lee Jussim y Paul A. M. van Lange (2016). *The Social Psychology of Morality*, Routledge, New York.
- García Figueroa, Alfonso (2017). *Praxis. Una introducción a la moral, la política y el Derecho*, Atelier, Barcelona, España.

- Hernández García, Karla Daniela (2015). *La construcción epistemológica del VIH-SIDA en el sistema de la ciencia*, UNAM, Ciudad de México, México. Tesis de grado.
- Hofstadter, Douglas Richard (1982). “Capítulo XX: Bucles Extraños o Jerarquías Enredadas” en *Gódel, Escher, Bach: Una eterna trenza dorada*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Ciudad de México, México, pp. 811-853.
- Horkheimer, Max (2003). “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría crítica*, Amorrortu, Madrid, España, pp. 223-271.
- Koepsell, David R. y Manuel H. Ruiz de Chávez (2015). *Ética de la investigación. Integridad científica*, Comisión Nacional de Bioética/Secretaría de Salud, Ciudad de México, México.
- Luhmann, Niklas (2015). *Comunicaciones y cuerpo en la teoría general de los sistemas sociales*, UNAM, Ciudad de México, México.
- Luhmann, Niklas (2013). “Sociología de la moral”, en *La moral de la sociedad*, Trotta, España, pp. 57-151.
- Luhmann, Niklas (2009). *¿Cómo es posible el orden social?*, Herder–Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México.
- Luhmann, Niklas (2007a). *La realidad de los medios de masa*, Universidad Iberoamericana-Anthropos, Barcelona, España.
- Luhmann, Niklas (2007b). “Medios de comunicación simbólicamente generalizados I: función” y “XIII. Comunicación moral”, en *La sociedad de la sociedad*, Herder-Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México, pp. 245–257 y 310–316.
- Luhmann, Niklas (2003). *El derecho de la sociedad*, s/editor, Brasil, Disponible en <http://bit.ly/2mNbnlR>.
- Luhmann, Niklas (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Universidad Iberoamericana-Anthropos-CEJA, España.
- Luhmann, Niklas (1996). *La Ciencia de la Sociedad*, Universidad Iberoamericana-ITESO-Anthropos, México.
- Luhmann, Niklas (1995a). “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?”, en Watzlawick, Paul y Peter Krieg (Comp.) *El ojo del observador*, Gedisa, España, pp. 60-72.
- Luhmann, Niklas (1995b). “Individuo, individualidad, individualismo”, *Zona Abierta*, núm. 70/71, España, pp. 23-157.
- Luhmann, Niklas (1992). “En el ocaso de la sociología crítica” en *Sociológica*, núm. 20, Año 7, UAM, Ciudad de México, México.

- Macrina, Francis L. (2014). *Scientific Integrity. Text and Cases In Responsibility Conduct of Research*, ASM Press, Washington, D. C.
- Marx, Karl (2014). “Crítica del programa de Gotha” en *Karl Marx*, Editorial Gredos, Barcelona, España, pp. 385-409.
- May, Joshua (2018). *Regard for Reason in the Moral Mind*, Oxford Univeristy Press, Oxford.
- Medina Echavarría, José (2016). “Nota Preliminar”, en Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, México.
- Narvaez, Darcia (2014). *Neurobiology and The Development of Human Morality. Evolution, Culture, and Wisdom*, W. W. Norton & Company, New York/London.
- Parsons, Talcott (2005). *The Social System*, Routledge, London.
- Parsons, Talcott (1968). *La estructura de la acción social I*, Ediciones Guadarrama, Madrid, España.
- Parsons, Talcott (1976). *El sistema social*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, España.
- Pruzan, Peter (2016). *Research Methodology. The Aims, Practices and Ethics of Science*, Springer.
- Ramírez Sánchez, Nancy (2014). *Valores y representaciones científicas. La complejidad como valor epistémico en la representación del IPCC sobre el cambio climático*, UNAM, Ciudad de México, México. Tesis de grado.
- Rest, James (1986). *Moral development: Advances in research and theory*, Praeger Press, New York.
- Romo Norquist, Violeta (2017). *Entre la ciencia y la moral: el debate sobre la educación sexual en México, 1932-1934*, UNAM, Estado de México, México. Tesis de grado.
- Russell Hanson, Norwood (1989). “Observación” en *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz (comp.), UNAM-Siglo XXI, Ciudad de México, México, pp. 216-252.
- Sloterdijk, Peter (2019). *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, España.
- Smith, Holly M. (2018). *Making Morality Work*, Oxford University Press, Oxford.
- Smith, Michael (2015). *El problema moral*, Marcial Pons, España.
- Spencer-Brown, George (1972). *Laws of Form*, E. P. Dutton, New York.
- Taylor, Charles (1993). “Explanation and practical reason”, M. Nussbaum & A. Sen (eds.), *The quality of life*, Oxford University Press, New York.
- Tiburcio Sesia, Andrés Niccoló (2019). *Ciencia y valores: una crítica a la tesis de imparcialidad valorativa en las ciencias*, UNAM, Ciudad de México, México. Tesis de grado.
- Von Bertalanffy, Ludwig (2015). *Teoría general de los sistemas*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, México.

- Von Foerster, Heinz (1998). “Por una nueva epistemología” en *Metapolítica*, núm. 8, vol. 2, Ciudad de México, México, pp. 629-641.
- Von Foerster, Heinz (1991). “La cibernética de segundo orden”, en *Las semillas de la cibernética*, Gedisa, España, pp. 83-100.
- Weber, Max (2016). *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, México.
- Weber, Max (2014). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, México.
- Weber, Max (2012). *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.
- Weber, Max (2012). “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904)”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, pp. 43-109.
- Weber, Max (1947): *The Theory of Social and Economic Organization*, The Free Press, Glencoe, Illinois.