

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

La dialógica del diálogo

Plausibilidad de la observación de los sistemas mutuales  
*autorreferencia, alteridad, dialogía, diferencia*

**Tesis para obtener el grado de Licenciado en Sociología**

**Edgar Federico Tafuya Ledesma**

**ASESOR:** Dr. Rodrigo Jokisch Gaede

Noviembre de 2005



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

*A mis muertos, aunque nunca vieran el cielo...*

**A mis viejos...**

*A mi gran manager de toda la vida, mi madre. La paciencia.  
Para papá licuados de alfalfa. El arte del trabajo.*

**A mis manos...**

*A Lupe que sabe caminar con el silencio.  
A Richard, que teje la palabra exacta.  
A Lucha que vuelve al dolor un suave alivio.  
A mi abuelo, que es mi mano izquierda.  
Y a Dante, que lo vi nacer en el desierto.*

**A mi niña-Señora...**

*Sobre todo para Areli, por ser conmigo el pan y el hambre.*

**A mi centro...**

*Para Jhonny, Marteli, Mariana y el Abuelo. Por saber ser familia.*

**A mi esquina...**

*Para Arlette. Por el color, el grillo en la mano  
y la cachimba.*

**A mi memoria...**

*A la Flaca, por darme a Regina.*

*A todos, gracias por el infinito.*

## Los diálogos son formas de agradecimiento

Dialogar es exponer los labios en el Otro, jugarse la cara, empezar por ganar un horizonte. En lo otro padecemos el rostro y la terrible calma de la diferencia, sólo así, sobre mensajes ajenos, resolvemos la libertad del mundo y contagiamos al tiempo. En el Otro se aligera el peso y se agradecen los silencios. En principio quiero dar las gracias a Areli por acompañarme los pasos desde el primer momento, por ser quien guarda nuestra fe, por el día a día, sin ella simplemente no hubiera podido ser este trabajo. Gracias ojos suaves. Por supuesto a mis padres y a mis hermanos, por estar siempre pendientes del sueño y el hambre. Agradezco profundamente a mi familia toda, con todos mis muertos, por darme el núcleo de la pertenencia. Al Abuelo por enseñarme que no sólo se puede ver con la mirada, a mi hermano del alma el Jonás que ha estado en todas y que llora conmigo, a la Chonita por su solidaridad y sus palabras, al monstruo verde, Selene, por enseñarme como se vive en pie la resistencia. Gracias carnales por las que nos faltan. Agradezco especialmente a la Banda Comarca, con quienes reencontré a qué saben los principios: a Arlette por llenar mi piedra-corazón, por el dolor quedito, gracias chiquiriquis; a Itzel por reunir todos los oídos, la luna va hacia el sur; a mi prima la Lucha, por los juegos desde niños, mi canalla ¡estamos parejosi!; a Tania por sentir así la vida, gracias mi Gallo; al Ray (aunque no esté) por enseñarme a rasguñar la soledad; a Raúl por ser cabrón y por las noches subversivas y a Martha por la paciencia... y que la era siga pariendo un corazón. De ninguna manera puedo dejar de agradecer a Ruby, por creer conmigo que Dios es de izquierda, gracias Flaca. No menos importante el agradecimiento a la Monich por mostrar la sencillez de la vida y la lujuria, a Laura por la imposibilidad y el caminar, a Liz por su amistad y su sonrisa, a Octavio por saber vivir y a Sandy por seguir de pie. No puede quedar atrás tooooda la banda CCU, con los que compartí la huelga y la esperanza. Al Polo, al Eve y al Cheque, amigos de la vida. Asimismo, agradezco a Moni y a mi Tocayo por comenzar conmigo en esta lucha. Al Comandante Tacho, Ismael, Pancha, Don Martín, Maicol, indígenas todos. A Tatic Mardonio, la hermana Olga, Don Miguel Concha, Aline y a Tuty, cristianos comprometidos con los pobres. En especial quiero dar las gracias al Dr. Rodrigo Jokisch por sus comentarios y sus amplios aportes teóricos, sin los cuales este trabajo no hubiera salido adelante, pero sobre todo por su personal humildad; a Arturo Chávez por sus valiosos comentarios para el inicio de esta tesis, a Fernando Castañeda que sin saberlo representó un gran aporte para este trabajo, a Mónica Guitián por su contundencia pedagógica y a Claudia Bodeck por creer en mí; comadres, gracias por su amistad. Asimismo, quiero agradecer a mis profesores, a mis compañeros de generación, y a todos los apoyos que me brindó la coordinación de sociología a lo largo de la carrera: César Delgado, Verónica Camero, Alejandro Labrador, a Meche y a Lalo. Finalmente, quiero agradecer a todos los que hicieron posible, directa o indirectamente, la conclusión de este esfuerzo que estoy seguro podrá abrir nuevos diálogos.

## Cómo empezó todo

Pongamos que hablamos del comienzo. De cómo empezó todo. Y pongamos que nos perdemos entre las suaves redes de un principio que no comienza nunca pero que nunca termina, y que nos sumergimos en ese espeso lago... los orígenes. Pero de pronto nos topamos con nada, y miramos más allá y tampoco hay nada y lo hay todo al mismo tiempo; y después volteamos a un lado y a otro y a otro y sólo encontramos nada y todo a la vez. Pero resulta que no estamos solos y que hay otros que también buscan el principio, que es por cierto líquido y siempre se nos escapa. Permanente y difuso. Entonces todos buscan la causa y al hacerlo se complementan, intercambian, conversan. La palabra se mueve complejamente para encontrar a la palabra, y a fuerza de repetir circularmente el manifiesto hecho, la palabra contagia el final de un comienzo que es espejo en el tiempo. No encuentran nada, no, pero comienza la palabra.

De pronto alguien comenta que ha encontrado el principio, pero otro se acerca para decir que el principio lo había cruzado él, y que según aquello que denominaba principio era en realidad el final. Otro llega de pronto, les comenta que no es así y que a eso que llaman final y comienzo sólo es una parte media, o sea ni principio ni fin sino todo lo contrario. Entonces otro llega para establecer que eso que llaman "en medio" es en realidad el final de lo que él había encontrado como principio, aunque cuando llegó un quinto personaje alegó que en realidad el punto encontrado era el propio principio de lo que él había encontrado como final. Luego entonces el final era el principio, y el comienzo de todo era el final, aunque también era el medio de éstos, sin tomar en cuenta que el punto medio era ya el final de otro punto considerado como medio, y entonces ese medio era el medio entre otro medio y otro medio, que al mismo tiempo eran la forma final y el medio, pero también principio, y éstos a su vez principio y final de otros comienzos y otros finales... y así sucesivamente hasta llegar a observar todos los puntos de una red que ya no tenía ni principio ni final ni medio, ya que todos los puntos lo eran simultáneamente.

Entonces ¿quién tenía la verdad sobre el comienzo? ¿quién encontró la causa originaria, primordial? ¿quién poseía el tiempo primario? La respuesta es fácil de saber: nadie. Sin embargo todos tenían razón, y paradójicamente todos habían encontrado al mismo tiempo el principio y el final que no era nada pero sí lo era todo. El caso es que todos se esforzaron por encontrar el momento primero, y a fuerza de buscar y buscar, intercambiaron palabras que les hicieron olvidar por breves y amplios momentos la forma básica de la causa primordial. La palabra entonces creció, y se esforzaron más en argumentar la verdad sobre el final que era el principio y el medio a la vez, que cuando se dieron cuenta ya no buscaban, y el punto originario perdió la fuerza del principio. Y entonces hablaron y hablaron y hablaron por siempre sobre quién tenía la verdad sobre la causa, y su diálogo se hizo cada vez más grande y más extenso, que de pronto contagió tanto a los extranjeros que al banquete del diálogo sobre la causa asistieron todos.

Ahora bien, ¿cómo empezó todo? La respuesta simplifica su simpleza: con un Diálogo.

# Índice

INTRODUCCIÓN.....	10
<b>I. Plausibilidad de la observación del diálogo.....</b>	<b>22</b>
1. El problema central.....	22
1.1 La pregunta por el orden social y las teorías del intercambio.....	25
1.2 Diálogo: consenso/conflicto.....	29
1.3 Normatividad, argumentación y afectos.....	33
1.3.1 Función de la argumentación.....	34
1.3.2 La normatividad.....	36
1.3.3 La afectividad como medio.....	38
1.4 La dimensión del conflicto.....	40
2. Problemas en torno al diálogo.....	45
2.1 Diálogo y alteridad.....	48
2.1.1 Observaciones sobre la otredad.....	50
2.1.1.1 La comunicación intercultural.....	53
2.1.1.2 Hermenéutica analógica y alteridad.....	54
2.1.1.3 La otredad en Gadamer y Ricoeur.....	56
2.1.1.4 Levinas y el diálogo como aproximación.....	59
2.1.1.5 El problema de la otredad en la antropología.....	61
2.2 Construcción de conocimiento.....	61
2.2.1 Dialógica de la pregunta/respuesta.....	63
2.3 El problema de la racionalidad.....	66
2.3.1 Reflexión sociológica de la racionalidad.....	69
2.3.2 Racionalidad Dialógica.....	78
2.4 Dialógica del mito y la tradición.....	81
2.4.1 El mito.....	82

2.4.1.1	Recursividad de los rituales cotidianos.....	85
2.4.2	La tradición.....	88
2.4.2.1	Sedimentación de los signos.....	90
2.4.2.2	Dialogicidad de las tradiciones científicas.....	94
3.	Plausibilidad sociológica del diálogo.....	98
3.1	Acontecimiento social y sociológico.....	100
<b>II.</b>	<b>Horizonte epistemológico.....</b>	<b>105</b>
	<b>La construcción de nuestros propios ojos</b>	
1.	Linealidad/circularidad. La ruptura epistemológica.....	107
1.1	Circularidad de la observación.....	111
1.1.1	Observación de la observación.....	113
1.2	Ruptura del metapunto de observación.....	118
1.2.1	El principio de incertidumbre.....	121
2.	Reconstrucción de los recursos categoriales.....	125
2.1	Lo inter/transdisciplinar.....	127
2.2	Principio de complementariedad.....	135
2.3	Policontextualidad.....	141
<b>III.</b>	<b>El sistema de observación.....</b>	<b>154</b>
	<b>El universo de las distinciones</b>	
1.	<b>La ambivalencia distintiva de la modernidad.....</b>	<b>155</b>
1.1	Estructura social y ambivalencia.....	159
1.2	Orden y caos.....	162
1.2.1	La lógica de observación científica.....	166

1.2.2 Distinciones y ambivalencia.....	168
1.2.3 Ambivalencia del diálogo.....	172
<b>2. El sentido de las distinciones.....</b>	<b>175</b>
2.1 Constitución de la diferencia y la diferenciación.....	180
2.2 La observación como <i>unidad de la diferencia</i> .....	184
2.3 Reflexividad. Diálogo sobre el diálogo.....	186
<b>IV. Dialógica de la mutualidad.....</b>	<b>193</b>
<b>Construcción de un modelo de Diálogo</b>	
1. El diálogo y las contexturas de la contingencia.....	196
1.1 El sentido de lo difuso.....	199
1.1.1 La metáfora del extraño.....	203
1.2 Dependencia como doble expectativa.....	207
2. El diálogo como disminución del caos.....	209
2.1 Reducción de la contingencia y temporalidad.....	214
3. Dialógica del diálogo.....	225
3.1 Reconstrucción de distinciones.....	229
3.2 Practicidad operativa del Diálogo.....	242
3.2.1 Primera textura. La doble expectativa.....	247
extrañeza/problema/acercamiento	
3.2.2 Segunda textura. Reducción de expectativa.....	270
complementariedad/actualización/sentido	
3.2.3 Tercera textura. Solución de la expectativa.....	301
3.2.4 Conclusión.....	306
Bibliografía.....	307

## INTRODUCCIÓN

El trabajo que a continuación se presenta es un esfuerzo de sistematización teórica que trata de hacer plausible el problema social y sociológico del diálogo desde la observación de los sistemas mutuales, y a partir de una orientación lógica que recurre a los sistemas complejos de observación como marcos epistemológicos de referencia. Se trata de problematizar acerca de un aspecto social antiguo que, visto desde la forma de la modernidad, actualiza el tratamiento sistemático de cómo una sociedad se puede autoobservar hasta llegar a construir afirmaciones autorreflexivas, generando altos grados de complejidad que tienen que ser controlados: el diálogo permite la reducción de los factores contingentes que producen las sociedades complejas, pero al mismo tiempo es una forma lógica de operación que posibilita la observación misma del diálogo. Es decir, el diálogo es una expresión de la complejidad de lo social y simultáneamente el medio que permite su propia observación sobre la base de la dialogicidad; esto es, el diálogo permite, a través del recurso del diálogo, observar al diálogo mismo. Esta circularidad operativa, o la *dialógica del diálogo*, es la unidad recursiva sobre la cual este trabajo descansa. Sin diálogos previos que auxilien el tratamiento sobre el diálogo, no habiéramos podido al menos iniciar este trabajo.

El ejercicio central consiste en dar cuenta de aquellos conceptos y elementos que, a nuestra consideración, permiten observar cómo es posible un diálogo con la alteridad del Otro<sup>1</sup> desde la observación de la diferencia, tomando en cuenta el proceso comunicativo y siendo conscientes de las reflexiones filosóficas que este estudio implica. De esta forma, el trabajo muestra las distinciones básicas que permiten observar el problema sobre el cual se trabaja,

---

<sup>1</sup> Aclaremos desde aquí que nos referiremos al Otro con mayúsculas por dos razones principales: una tiene que ver con una convicción personal de carácter moral que supone hablar de la alteridad como fundamento ético central en toda reflexión teórica, es decir, otorgarle un valor central al Otro, sin el cual lo propio de la identidad del yo no tendría sentido. Aquí nos inclinamos por ver al Otro como vida de lo otro, o más aún como valor de la vida de lo otro diferente, con el cual siempre estaremos dialogando. La otra razón es de índole analítico, y se utilizará para diferenciar la semántica de la otredad sobre la idea de alteridad o diferencia. Se trata de una relevancia distintiva que nos permite hacer mención de lo otro como exterioridad y heterogeneidad, de lo otro como indeterminado y contingente.

así como los conceptos centrales que ayudan a acercarnos a una definición más clara sobre lo que se pretende. Semánticas como otredad, mutualidad, sistemas de interdependencia, alteridad, unicidad o diferencia, son los elementos que giran alrededor de toda la argumentación.

Asimismo se pretende hacer plausible el problema que subyace en el fondo del tema del diálogo, a saber: la situación consenso/conflicto y la pregunta por el orden de lo social. Hacer explícito este reconocimiento, nos permite tener claridad en la observación y el tratamiento del problema. Se trata de tener una plataforma teórica-conceptual que nos permita construir el marco sobre el cual se sustenta nuestro trabajo y sobre el cual se orienten nuestras reflexiones. Este nivel es posible gracias al ejercicio de distinciones previamente realizadas, sin el cual sería más complicada la obtención de claridad argumentativa.

Ahora bien, el problema del diálogo se expresa a partir de varias preocupaciones. Por ejemplo que su plausibilidad se justifica en problemas como la soledad, la identidad colectiva o los conflictos que produce el hiperestímulo informativo en las sociedades complejas. Si dimensionamos el diálogo en su acepción social, podremos ver que contempla una serie de aspectos que a simple vista no observamos, de aquí que sea necesario plantear porqué es importante su estudio.

Somos de la opinión de que el diálogo evita (por mencionar un fenómeno social) el problema de la soledad o el aspecto de la indiferencia. La soledad como fenómeno recurrente de la sociedad contemporánea, se acrecienta en los sucesos monologales que ocurren por ejemplo cuando una persona se sienta a navegar por el ciberespacio ante una PC, o cuando se agudizan los espacios de 'reclusión' y se vuelven más insistentes los efectos de la violencia en las urbes demasiado pobladas. Un asalto con o sin violencia explícita es un acto monologal, y la consecuente reclusión del delincuente es otro acto monologal; o bien, la colonización<sup>2</sup> de un país por otro es un acto que implica una relación de

---

<sup>2</sup>Aunque ahora ya no se presenta el fenómeno de la colonización en la forma de la conquista forzada de un territorio, si se presentan manifestaciones de intervención que, siendo discursivamente blandas, provocan afectaciones en distintos niveles de la población. Un claro ejemplo de ello es la intervención monologal y autoritaria de Estados Unidos en Irak.

comunicación no dialógica, en el sentido de la no existencia de mutualidad. Desde otro nivel, las dictaduras políticas o los regímenes totalitarios pueden verse como manifestaciones de un tipo de comunicación que no conduce al diálogo.

La construcción de la soledad es en nuestra opinión, una ausencia de diálogo, precisamente porque el diálogo posee una dimensión o carga de afectividad importante que podemos observar por ejemplo en el hecho social de la confianza. Es (entre otros elementos) esta carga afectiva la que establece cierta distancia entre el proceso de comunicación y el acontecimiento dialógico. Esto no supone, por el contrario, que el proceso de la comunicación no tenga cargas importantes de afectividad, pero éstas pueden o no aparecer de forma explícita: hay una comunicación por decirlo así afectiva (negativamente) en la forma en cómo un dictador se comunica con la población de su país, sin embargo esta afectividad tiende al aumento de las formas simbólicas en que se presenta la soledad. Un diálogo con el Otro, supondría cierta reducción de soledad implícita/explicita bajo la presencia de las cargas de afectividad y valoración del Otro; lo cual no quiere decir que la afectividad tienda a disminuir la situación de conflicto, hecho presente en todo diálogo.

Siguiendo a Simmel, en su ensayo “Puente y puerta”<sup>3</sup> y en donde hace alusión a las formas de interacción social o de socialización...”*significa siempre el hecho de que los individuos particulares están entrelazados gracias a la interinfluencia y determinación ejercidos recíprocamente*”<sup>4</sup> podemos hablar de la forma de ‘conexión’ con el Otro, o de la forma de ‘distanciamiento’. El *puente* como forma de conexión de las formas de relación supondría la referencia a un diálogo con el Otro, en el sentido de la ruptura de la distancia espacial (simbólica) con los otros. El puente es posibilidad de reducción distancial, la puerta por el contrario (aunque también pero en otro sentido) tiende a separar lo que se posibilita como unión o intercambio. Aunque por otro lado, la puerta delimita el afuera y el adentro, lo propio y lo externo, y también puede posibilitar la diferenciación necesaria en la situación de mutualidad.

---

<sup>3</sup> Simmel, 1986, Barcelona.

<sup>4</sup> Ibid p. 235

Siguiendo con esta lógica podemos decir que el diálogo tiene forma de puente pero al mismo tiempo de puerta. Es posibilidad de unión pero también distancia lo posible. Esta situación de acercamiento/distanciamiento se presenta como realidad ambivalente.

La falta de diálogo, de intercambio comunicativo/afectivo/conflictivo con el Otro, produce una ausencia de reducción de la complejidad de los sistemas de mutua dependencia. Aunque, cabe decir, el exceso de intercambio nos lleva a un no diálogo. En la esfera de las sociedades complejas, donde a decir de Beriaín se produce un 'hiperestímulo' de los sucesos externos de la vida cotidiana, los efectos del intercambio sucesivo de relaciones que acortan los espacios de acción, produce (contrariamente) un aumento de 'indiferencia' y de 'anonimato' por la conversión de los fines en medios en una cadena secuencial hacia el infinito. Siguiendo a Simmel, el mejor ejemplo de esto es la función del dinero.

El intercambio que produce la vida cotidiana (léase el caso de la Ciudad de México) y sus ritmos acelerados de interacción, altera de manera decisiva las funciones (incluso fisiológicas) mentales a tal grado que llegan a producir una especie de nulidad de reacción con lo 'otro' (externo). A decir de Simmel esta "indolencia" es un efecto del cúmulo relacional en la cotidianidad que a fuerza de repetirse provoca el fenómeno de la *"muchedumbre solitaria"*.

La soledad como forma de manifestación acelerada de la información, la comunicación y la producción de contingencia, supone el sentimiento de 'abandono' o de ausencia entre la complejidad del movimiento de lo social. Implica al mismo tiempo, un acontecimiento de indiferencia con el Otro, de 'nulidad' del/los otros, en una situación que se podría denominar como *ignorancia generalizada*. Ante ello, el o la situación dialógica cobraría mayor relevancia.

La comunicación es entonces una "condición" para la relación de mutua dependencia que ¿puede llegar a ser? independiente de la relación con el Otro. El diálogo, como superación del estado de soledad, supone la condición definida de la alteridad del Otro para ser posible. Esto quiere decir que un diálogo es la ruptura de la 'identidad' solitaria que se manifiesta en "nosotros" desde siempre, pero con mayor intensidad en los efectos no intencionales de la sociedad

moderna. En cierta forma dialogar implica la reducción de lo furtivo de la comunicación y la disminución de la contingencia, aspecto que será observado hacia el último de los capítulos.

Otro elemento que encierra el problema del diálogo se presenta en las relaciones multiculturales. El pluralismo cultural se remonta en gran medida a los temas de conflictos interétnicos que tuvieron alcance internacional sobre todo tras el estallido de la Primera Guerra Mundial. Con el crecimiento de los nacionalismos y los regímenes totalitarios por ejemplo en Europa, profundos problemas fueron explorados y analizados desde muy distintos planos. Desde la creación de novelas que narraban las atrocidades por los conflictos de guerra, hasta grandes tratados sobre tolerancia y democracia. Fue principalmente en regiones como los Balcanes o en el Medio Oriente, donde las reflexiones han puesto sus ojos. Conflictos religiosos, lingüísticos, limpieas étnicas o guerras raciales, incrementan la reflexión sobre el diálogo y la mutua dependencia.

El fenómeno del Holocausto y el conocimiento de los campos de concentración, la guerra indiscriminada contra los judíos, así como el incremento de los genocidios, la xenofobia y el racismo, han acrecentado en gran medida las reflexiones teóricas acerca de la alteridad.

Las relaciones mutuales afirman la existencia de conjuntos culturales complejamente estructurados y organizados, mismos que poseen una identidad propia, una especificidad discursiva y simbólica, así como una lógica organizativa interna. Así que cuando hablamos de un diálogo, nos referimos a este encuentro de estructuras complejas, que por responder a identidades propias, conservan elementos ajenos unos a otros.

Otro aspecto que se relaciona con el diálogo es el fenómeno sociocultural de la *globalización*. La existencia de un proyecto globalizador con implicaciones políticas, económicas, sociales y fundamentalmente culturales, reaviva la existencia de identidades propias que, al no internalizarse en la dinámica del sistema imperante, suelen presentarse como fenómenos de resistencia cultural o

como “comunidades nacionales”.<sup>5</sup> En este sentido es posible percibir el hecho de realidades antagónicas, es decir, de proyectos y formaciones culturales necesariamente contrarias al paradigma del liberalismo económico-ético impuesto. Ante ello, por su propia constitución surgen grupos emergentes; identidades culturales que se consideraban hasta hace algún tiempo como inexistentes o rebasadas, en su caso.

En este constate fluir del fenómeno globalizador y ante la emergencia de grupos identitarios, la reflexión sobre las relaciones de mutualidad se torna compleja. En el plano político, por ejemplo, el reconocimiento de la diversidad cultural conduce a la protección de las culturas minoritarias. Buen ejemplo de ello es el debate en torno a los Derechos Humanos y el tema del relativismo cultural versus universalismo. De hecho casi todas las declaraciones universales sobre derechos humanos surgen como consecuencia de conflictos inter/multiculturales.

Estos y muchos ejemplos más, escogidos en su relevancia propia, desde muy diversos ámbitos de la vida social, muestran que la búsqueda de la comunicación y del diálogo es una tendencia vigorosa en nuestra sociedad, por tanto su relevancia como objeto de estudio se muestra sobradamente justificada. La intención de esta tesis es precisamente esa, hacer plausible el problema del diálogo y redimensionar su importancia en el mundo de la vida cotidiana; a lo largo del recorrido del trabajo se podrá observar su relevancia como problema social y su plausibilidad sociológica. Entonces, si la intención de este trabajo es el tratamiento sistematizado sobre el problema del diálogo y su plausibilidad desde una lógica de observación compleja, el problema será qué se entiende por diálogo, qué es la diferencia, o bien cómo se pueden observar las estructuras que generan los sistemas mutuales. El propósito de este trabajo es dar respuesta a estos problemas que formalmente están expresados a lo largo de todo el capítulo 1, pero que tienen su continuación fundamentalmente en el capítulo 4.

---

<sup>5</sup> Sobre las consecuencias de la globalización, véase el amplio trabajo desarrollado por Bauman, sobre todo el tercer capítulo de “La globalización. Consecuencias humanas”, en donde aborda el tema de las comunidades nacionales y las formas de autogobierno para referirse al problema de la soberanía política. Ver Bauman, 1999, Buenos Aires.

Ahora bien. El trabajo de tesis que denominamos *Dialógica del diálogo. Plausibilidad de la observación de los sistemas mutuales* se concentra en el supuesto de que es posible una observación, desde la lógica de los sistemas complejos, del diálogo que haga plausible su relevancia como problema social y la susceptibilidad de ser tratado como unidad estudio; asimismo, el trabajo centra su atención en la construcción de un modelo de diálogo que da cuenta de esta posición, ofreciendo elementos teóricos que consideramos pueden ayudar a una problematización inter-transdisciplinaria sobre el diálogo y a un tratamiento sociológico más profundo. Es este el aporte que el lector encontrará en el recorrido de las más de 300 páginas que sustentan este esfuerzo. Tratamos de argumentar a lo largo de todos los capítulos que esta posición se sustenta teóricamente, pero sobre todo que contiene cierta base de constatación fáctica; de tal manera que nuestro trabajo reúne dos aspectos básicos de toda problemática en teoría social: poseer un alto nivel de abstracción, por un lado, que posibilite la recuperación de las experiencias de lo social dentro del mundo de la vida práctica, por el otro. El recurso a ejemplos cotidianos, es un ejercicio que evidencia la constatación de las hipótesis planteadas.

El trabajo consta de cuatro capítulos altamente articulados uno con otro, de tal forma que si el lector precisa de leer por separado cada uno de ellos, podrá encontrarse con problemas, ya que la coherencia argumentativa se sostiene por la articulación de los niveles analíticos planteados desde el primer capítulo, pero que son resueltos dialógicamente a lo largo de todo el recorrido. El primer capítulo denominado "Plausibilidad de la observación del diálogo" problematiza acerca de factibilidad de una observación sistematizada sobre el diálogo y hace evidente los problemas que giran alrededor de este. Se concentran aquí las distinciones básicas que guían metodológicamente el trabajo, y se esbozan las consideraciones teóricas que enmarcan el horizonte de su observación. Asimismo, es aquí donde el lector encontrará toda la problemática que orienta la discusión de los capítulos posteriores, de esta forma se intenta que el lector pueda reconocer cada una de las afirmaciones, hipótesis y problematizaciones sobre la intención del trabajo, al mismo tiempo que reconoce los objetivos, los límites y los alcances

teóricos de nuestra preocupación. El capítulo consta de tres subcapítulos principales: 1) El problema central, donde se esboza el tipo de observaciones que son recuperadas para el tratamiento del diálogo, así como las distinciones básicas consenso/conflicto y el porqué de su enunciación; 2) Problemas en torno al diálogo, donde se da cuenta de cuatro fenómenos sociales que a nuestra consideración concentran ejemplos claros de dialogía: el problema de la alteridad, la construcción recursiva de conocimiento, el hecho de la racionalidad, así como la expresión dialógica del mito y la tradición; 3) Plausibilidad sociológica del diálogo, aquí básicamente se argumenta porqué consideramos al diálogo como un problema de relevancia social y digno de un estudio científico.

Hacia la segunda parte del trabajo que denominamos “Horizonte epistemológico. La construcción de nuestros propios ojos”, se da cuenta de cuál es el marco epistemológico sobre el que descansa este trabajo, y sobre todo se acentúa de forma reiterada acerca del paradigma de argumentación que lo sostiene, a saber: la teoría de los sistemas complejos de observación y su inclinación en un constructivismo sociológico, por considerar a éste el sistema reflexivo más sofisticado en la actualidad de la ciencia contemporánea. El capítulo consta de dos grandes subcapítulos articulados: 1) Linealidad/circularidad. La ruptura epistemológica, mismo que destaca el cambio de paradigma de la ciencia contemporánea hacia una observación de la complejidad y la policontextualidad de lo social, integrando elementos que posibilitan diálogos inter-transdisciplinarios. Es fundamentalmente aquí, donde se detallan los ejes epistemológicos que sostienen las líneas de trabajo descritas como problemas y se describen nuevas formas de entender la realidad de lo social: se cambia la linealidad del determinismo científico por el teorema de circularidad de las observaciones complejas. Y 2) Reconstrucción de los recursos categoriales, aquí se da cuenta de la inter-transdisciplinariedad, del principio de complementariedad y de la policontextualidad de lo social. El lector encontrará en este capítulo, una descripción interesante de este cambio de paradigma en el mundo de la ciencia contemporánea.

Hacia el capítulo tres “El sistema de observación. Universo de las distinciones” se dan a conocer las distinciones principales sobre las que se construye el cuerpo del trabajo, misma que de alguna forma se han dado a conocer desde el primer capítulo. Se trata aquí de dar cuenta del fondo metodológico de la tesis, y de redimensionar la importancia operativa de las distinciones para la construcción de problemas científicos. El capítulo comprende dos subcapítulos: 1) La ambivalencia distintiva de la modernidad, que da a conocer la distinción orden/caos como expresión de la sociedad moderna, y de cómo su observación nos permite una aproximación más acertada de los problemas de la sociedad contemporánea, asimismo se trata de hacer plausible el problema social de la ambivalencia como una expresión de las sociedades complejas. 2) El sentido de las distinciones, es uno de los apartados más importantes de este trabajo, ya que da cuenta de la relevancia teórica del uso de las distinciones y su recurso en los planteamientos expresados. Asimismo, se trata de expresar la relevancia metodológica del problema de la observación como unidad diferenciada y sobre todo de las observaciones de segundo grado para la construcción de problemas y unidades analíticas de estudio; en ello se retoman la cibernética de segundo orden y el constructivismo operativo de la teoría de sistemas. El lector podrá encontrar aquí una descripción de las propiedades de los códigos binarios así como la importancia del establecimiento de diferencias y distinciones como uso metodológico, mismo que permite al observador construir unidades de análisis diferenciadas y complejas.

Por ultimo tenemos el capítulo cuatro y último denominado “Dialógica de la mutualidad. Construcción de un modelo de diálogo”, que consta a su vez de tres grandes apartados. Este es probablemente el capítulo más importante del trabajo, y su relevancia radica en expresar la forma de un modelo dialógico de diálogo que es básicamente nuestra aportación. Aquí se puede encontrar nuestra propuesta modal sobre el diálogo, los aportes al estudio sobre el mismo así como la fundamentación teórica que posibilita el estudio sistematizado de la plausibilidad del diálogo desde la observación de la complejidad de la vida práctica. Se describen tres niveles analíticos de estudio: el diálogo como unidad de análisis, el

diálogo en su dimensión medial o como forma operativa que media los procesos dialógicos, y el diálogo como operación, o bien, la dimensión pragmática del diálogo. El reconocimiento de estos tres niveles permite entender al diálogo como unidad compleja de análisis, con el que operativamente podemos dar cuenta de nuestro problema central. El capítulo cuenta con tres apartados: el primero que denominamos “El diálogo y las contexturas de la contingencia” que da cuenta de la importancia en la reflexión de lo social sobre el problema de la contingencia, la idea del extraño, el problema de la indeterminabilidad y los factores que producen riesgo en la dinámica relacional de la doble expectativa; el segundo subcapítulo “El diálogo como disminución del caos” se esfuerza por dar a conocer la importancia del diálogo como mecanismo operativo de control y de disminución de los factores contingentes, sobre todo desde la observación de la distinción orden/caos, como fenómenos recurrentes de la sociedad contemporánea. Y finalmente se describe el subcapítulo tres que hemos denominado “Dialógica del diálogo” y que básicamente sintetiza las argumentaciones anteriores y reformula, a partir de ahí, una discusión teórica que nos permite construir un modelo propio de diálogo, y que es tratado como problemas de contextura social. Es aquí donde el lector puede encontrar nuestra propuesta sobre una observación de la pragmática del diálogo, dimensionada a partir de dos ejemplos que consideramos útiles, a saber: el conflicto entre culturas recíprocamente extrañas y el problema del amor como relación mutua y de doble contingencia. Hablamos pues de tres momentos analíticamente distinguidos de la pragmática del diálogo: a) la doble expectativa, con su respectivo análisis del acercamiento, la extrañeza y la importancia de la formulación de un problema común; b) la reducción de la expectativa, desde la observación de la complementariedad, la actualización del presente de los agentes mutuales y la producción recíproca de sentido; y c) la solución de la doble expectativa, aquí son tratados de manera detallada las formas en cómo un diálogo puede o no derivar en acuerdo o la posibilidad indeterminada de que ocurra un consenso o conflicto. Es en esta parte, donde se expresan de manera clara las respuestas a las interrogantes formuladas desde el primer capítulo, de tal manera que se ofrece una propuesta de solución de las

expectativas mutuales dentro del mundo de la doble contingencia. Cabe decir que nuestro modelo de diálogo se encuentra atravesado por el problema del tiempo, lo cual quiere decir que la dimensión de la temporalidad es un elemento fundamental para observar desde la lógica de la complejidad un problema de tal magnitud.

Finalmente, queremos decir que la observación del problema del diálogo permite formular argumentaciones siempre hipotéticas, es por ello que en la construcción de un modelo como este, toda pragmática dialógica está siempre abierta a la discusión y la confrontación. El lector está por tanto, en posibilidades de deconstruir, reformular o problematizar nuestra propuesta, pero nunca en posibilidad de cerrar el horizonte dialógico aquí ganado. Por otro lado, hacemos un tipo de recomendación sobre la lectura del trabajo. Se trata de hacer del diálogo un recurso generalizado que nos permita el entendimiento recíprocamente complementario. Por ello se recomienda que se proceda a una lectura o análisis más o menos ordenado, de tal manera que exista cierta coherencia con el propósito expresado; esto es, que en la revisión, el mismo lector está siendo parte de un diálogo de ida y vuelta con el autor, está produciendo mutualidad y estará en posibilidad de ir ganado un horizonte. De esta forma, tanto el lector como el autor son parte de una red compleja que produce, reproduce y autoreproduce la vida del diálogo en un tiempo presente y simultáneamente posibilita la apertura de nuevos diálogos con pretensión de futuro. Consideramos que este recurso se vuelve necesario para la comprensión de la complejidad de nuestro mundo, pero sobre todo para la construcción de una sociedad más abierta e incluyente, que haciendo uso de la mutualidad pueda generar formas dialógicas de encuentro.

*"La única forma adecuada de la expresión verbal de una auténtica vida humana es el diálogo inconcluso. La vida es dialógica por naturaleza. Vivir quiere decir participar en un diálogo: preguntar, poner atención, responder, estar de acuerdo"*

M. M. BAJTIN

# I. Plausibilidad de la observación del diálogo

## 1. El problema central

El tema de investigación que presentamos tiene que ver con el problema del diálogo y la alteridad. Es decir, con los aspectos que giran dentro/fuera del ámbito de las relaciones comunicativas que se establecen de manera cotidiana o en ciertas ocasiones de manera más compleja; por ejemplo cuando nos enfrentamos a relaciones multi-pluriculturales, conflictos regionales, diálogos entre sistemas diferenciados, e incluso en temas que competen al mundo de la ciencia, donde podemos observar por decirlo así inconmensurabilidad científica.

La dialogicidad tiene un fundamento especialmente comunicativo, no obstante ha sido retomado por diversas disciplinas y abordado desde distintos enfoques. Por ello, cuando hablamos de la relación dialógica con la alteridad hacemos alusión a una parte específica de ésta, a la forma en cómo podemos entendernos con el Otro, de tal manera que sea posible un re-conocimiento de la diferencia; elemento que además nos permite reducir la contingencia de las relaciones sociales. Es decir, hablamos de la forma de la comunicación que permite reducir la complejidad que representa la relación con un otro desde siempre diferente al yo, esto es: el problema del diálogo con la diferencia.

El problema que se presenta es el siguiente: *cómo es posible la observación del diálogo a partir de la reflexión de los sistemas mutuales*, es decir, el tratamiento del diálogo desde la observación de la mutualidad como sistema de mutua afectación. Se trata de redimensionar el problema del diálogo no desde una perspectiva específica de la comunicación, sino desde la dimensión filosófica que el problema implica y desde las experiencias sociológicas que la cuestión presenta. Con ello, pretendemos establecer un ejercicio sobre la *factibilidad del diálogo*, a partir del reconocimiento de una serie de elementos que posibilitan/imposibilitan el acercamiento recíproco con el otro y la búsqueda de

acuerdos significativos. No obstante, se verá en la argumentación posterior, no se tomará en cuenta sólo la perspectiva del diálogo, tanto como del conflicto.

Ahora bien, podemos decir que la intención más abstracta de este trabajo radica en la exploración sistematizada del problema del diálogo. No se plantea describir las formas de desarrollo o las rutas de acceso al mismo, tanto como aproximarnos a su observación, y en la medida que los elementos teórico-metodológicos lo permitan, a su estudio.

La observación del problema del diálogo es un tema amplio/reducido, su ambigüedad recae en que su realización ha sido abarcado desde tiempos remotos, cuando se establecieron las primeras formas de comunicación oral, gráfica y escrita.<sup>6</sup> Sin embargo, un planteamiento sistemático de su estudio no se ha presentado con la misma regularidad con que las sociedades dialogan. Esto se debe probablemente a que el diálogo es una forma de comunicación tan común, que su tratamiento teórico poco ha interesado en el ámbito de la ciencia.

No obstante a que el tratamiento sobre el diálogo no ha sido ampliamente registrado, la historia de las culturas más antiguas da a conocer cómo ésta forma de comunicación ha sido utilizada recursivamente para poder transmitir conocimiento.<sup>7</sup> Su importancia radica precisamente en el hecho de ser un medio por el cual se puede transmitir un discurso, una idea, una forma de vida, un

---

<sup>6</sup> Ya en el periodo mesolítico de la historia humana, en donde los primeros grupos se caracterizaron por la utilización de instrumentos de piedra y hueso pero que manifestaron un cambio cualitativo en el sentido de la producción y de su economía, se podían observar pinturas rupestres que intentaban expresar una situación no sólo emocional, sino una forma de exteriorización de su situación colectiva. Las pinturas rupestres, como una forma ya de comunicación gráfica, expresan la manera como se desnaturaliza el hombre de su cuerpo y comienza a expandir una manifestación de las condiciones socioculturales del momento. La utilización de la pintura es un medio para expresar, un medio para comunicar y una forma de diálogo que prescinde del cuerpo como mediación del lenguaje. Cuando todavía no se había dado la comunicación gráfica y luego la escrita, los seres humanos se comunicaban a través de sonidos, gesticulaciones o movimientos: todo este tipo de expresiones se circunscribían al cuerpo, a la naturaleza. El surgimiento de la comunicación gráfica da un salto y desnaturaliza la comunicación, dando con ello origen a las primeras manifestaciones de comunicación no corporal. De aquí podemos decir que la utilización de las formas gráficas para comunicarse constituían manifestaciones dialógicas, mismas que se originaban para la transmisión de conocimiento e información.

<sup>7</sup> Para tratar más a fondo este argumento es necesario hacer un recorrido histórico del diálogo. Este aspecto se podrá observar en los sucesivos capítulos, donde se da a conocer cómo el diálogo ha sido un ejercicio fundamental para la transmisión del conocimiento.

planteamiento o un estado emocional.<sup>8</sup> La ciencia ha evolucionado y sofisticado sus métodos y herramientas de estudio gracias a que transcurre un diálogo constante entre la situación pasado/presente/futuro. El conocimiento se registra porque existe una tradición que lo sostiene, y una historia sobre la cual puede obtener noción de principio. No obstante, es la razón dialógica la que permite continuidad y genera tradición al mismo tiempo.<sup>9</sup>

El diálogo como transmisor/generador de conocimiento es al mismo tiempo un medio, una operación y una forma. Medio porque a través de él se puede transmitir<sup>10</sup> información, pero al mismo tiempo es una operación, ya que supone una serie de procedimientos para su realización. Asimismo, el diálogo es forma en el sentido que implica la construcción de la distinción básica de la diferenciación identitaria, a saber: el yo/otro. En esta acepción, el diálogo permite comprender *la diferencia*, ya que no es un soliloquio, sino fundamentalmente una relación entre dos partes que se comunican.

La sistematización del problema del diálogo permite observar distintos fenómenos sociales. Además de ser una forma de generación de conocimiento, la observación del diálogo puede generar distintas rutas de estudio como la

---

<sup>8</sup> Esta acepción del diálogo la retomo de la perspectiva de Christine Bierbach (Alemana, de la Universidad Mannheim) e Irina Buche (de la Universidad de Frankfurt) quienes sustentan que a través de la invención de la escritura y de los medios gráficos de expresión se puede sostener una lógica de interacción, en donde la comunicación se puede llevar a cabo de manera “anónima” entre un lector y el autor del mensaje “desconocido para él”. Véase Zimmermann y Bierbach (comps.), 1997, Madrid.

<sup>9</sup> Un diálogo se establece cuando existen receptores/emisores de mensajes. La historia de la escritura nos da cuenta de cómo un texto puede ser una discusión entre el autor y el lector. Este tipo de diálogo, basado en la tradición escrita, supone la transmisión de conocimiento.

<sup>10</sup> Aquí es importante aclarar el sentido de transmisión. La discusión que hacen Luhmann y Jokish contra la opinión de que un mensaje se ‘transmite’ es importante. La crítica contra esta opinión es que la transmisión es la idea de transferir algo, de manera automatizada, de aquí que se piense que cuando una información se transmite ésta se transporta del emisor al receptor en forma pura. La idea de transmitir es la idea de transferir información de A hacia B bajo la creencia de ‘empujar’, de llevar de un lado a otro la información, sin que medie el proceso de interpretación de la misma. En nuestra idea de diálogo, cabe aclarar, se habla de transmisión de información pero mediada por un proceso de interpretación, en el sentido de Luhmann y Jokish; es decir: la información se transfiere sin codificar, pero la interpretación de ninguna manera puede transferirse. Esto lo ha demostrado contundentemente la hermenéutica; para ello véase la “Introducción a la hermenéutica filosófica” de Jean Grondin, 1999, Barcelona; o bien el libro de Andrés Ortiz-Osés “La nueva filosofía hermenéutica”, 1986, Barcelona, y su tratado sobre la teoría antropológica de la interpretación basada en H. G. Gadamer. Para profundizar más en la polémica contra la idea de comunicación como transmisión véase “La comunicación” de Rodrigo Jokish, texto inédito por publicarse.

importancia de la tradición oral, la idea de la discusión y la polémica para generar consensos o normas, o bien la observación del diálogo como forma de interacción e intercambio en lo social; de aquí la pertinencia de su estudio.

El tratamiento sistemático del problema del diálogo supone la observación de distintos elementos, sin embargo lo que subyace al problema es la pregunta por el orden social y la constitución de la normatividad. Esto se verá en lo posterior, cuando se destaquen los problemas que giran alrededor del mismo. Por ahora, enunciaremos cuatro de ellos que consideramos pueden realizarse a partir de la relación del diálogo con el Otro, y que el propio diálogo hace posible: 1. el problema de la alteridad; 2. la construcción de conocimiento; 3. el problema de la racionalidad y el entendimiento; y 4. la importancia del mito y la tradición.

Los capítulos siguientes abordarán cada uno de estos problemas, por ahora se tratará de enunciar porqué la importancia de cada uno, así como su relevancia teórica.

## **1.1 La pregunta por el orden social y las teorías del intercambio**

Cuando hablamos del problema del diálogo nos enfrentamos a la situación mínima de relación establecida en toda forma de intercambio entre *alter/ego*, tomando en cuenta que tanto ego como alter pueden tomar la forma más pertinente al observador, es decir, puede tratarse de una relación entre dos agentes/actores, dos sistemas, dos aproximaciones científicas. En el diálogo existen rutas de intercambio informativo, pero también elementos que permiten/posibilitan dicho intercambio. A cualquier relación de intercambio, de reciprocidad, podemos considerarla como una situación de *mutualidad*.<sup>11</sup> El mismo proceso dialogal contiene, fundamentalmente, intersecciones mutuales -por decirlo

---

<sup>11</sup> Cuando hacemos mención sobre la mutualidad hablamos, fundamentalmente, de la perspectiva luhmanianna sobre la acción y las relaciones sociales. De esto se hablará más adelante, sin embargo es importante señalar que Luhmann habla de "constitución mutualista" o "dialógica" cuando existen "por lo menos dos procesadores de información" en referencia el uno del otro, en donde existen acuerdos producidos únicamente por "la acción combinada de estos procesadores". Véase Luhmann, 1998, Barcelona.

así- ya que se considera, sea la observación que sea, que existe un sistema de intercambio recíproco de información, ideas o en su caso afectos.

No obstante, cualquier relación mutua o diríamos en nuestro caso, cualquier relación dialógica, tiene como escenario central la forma del consenso y el conflicto. Ya Harry C. Bredemeier<sup>12</sup> había escrito hacia 1978 que toda teoría del intercambio se sostiene bajo el hecho de la interdependencia y su forma más evidente del intercambio. Para Bredemeier de hecho, la historia de la ciencia social o buena parte de ella, tiene que ver con las investigaciones acerca del intercambio o las relaciones de interdependencia, considerando que bajo este objeto de estudio han pasado los trazos más notorios de la ciencia y la filosofía social. Son las teorías del intercambio las que esbozan en su seno la distinción consenso/conflicto.

A decir de Bredemeier toda teoría del intercambio alude a cuestiones de negación, conducta, justicia, competencia, cooperación o moral, siendo el punto central de su acción la relación de interdependencia. Sin embargo diríamos, para efectos de nuestro interés, que toda teoría del intercambio tiene como base de acción una situación de mutua dependencia<sup>13</sup> que permite el intercambio, tomando en cuenta que el intercambio no siempre deriva en una situación positiva de cooperación o acuerdo.

En general, las llamadas teorías del intercambio tienen como base conceptos tales como: acción, racionalidad, adaptación, elección, control, normatividad o cooperación. Sobre estos términos atraviesan cuestiones como medios de intercambio, aspectos morales, comunicación o entendimiento. Sin embargo, cualquier observación sobre situaciones de mutua dependencia se refiere a lo que en sociología se ha conocido (desde sus inicios) como relaciones

---

<sup>12</sup> Véase Bottomore, 1998, Buenos Aires, Cap. 11

<sup>13</sup> Nótese que cuando hablamos de mutua dependencia aludimos ya a la definición primaria del término *contingencia* que la sociología contemporánea ha adoptado para definir algunos rasgos importantes de la constitución de la sociedad moderna. A decir de Luhmann, con el término contingencia se alude a la pregunta por el orden social; hecho que desde Kant se había planteado como importante. Será en buena medida Parsons quien retome el concepto dimensionándolo como el problema de la *doble contingencia*, o bien la doble relación de dependencia, para abordarlo desde la teoría de la acción. Para más información ver la lección XIII de Luhmann en relación al problema de la doble contingencia/estructura/conflicto, en Luhmann, 1996, México. Sobre este concepto se hablará más adelante.

sociales o intersubjetivas. Las relaciones sociales, en su definición más básica, suponen sistemas de intercambio entre distintos agentes/actores/sujetos/sistemas/formas de vida. Lo que subyace en el fondo, empero, es la idea de relación de dependencia, término abordado desde Marx, Weber, Simmel o Durkheim, hasta las teorías más representativas de la sociología contemporánea en Habermas o Luhmann.

Esto quiere decir que desde las teorías de la acción racional, pasando por el interaccionismo, las ideas sobre la socialización, hasta las formas más sofisticadas de abordaje en la teoría de la acción comunicativa o bien la teoría de sistemas, el tema de las relaciones de mutua dependencia ha sido un factor amplio de discusión dentro del campo sociológico. Ahora bien, toda aseveración de acción mutua pregunta por el orden social y por la posibilidad de reducción del conflicto.

A decir de Luhmann,<sup>14</sup> hacia los siglos XVI y XVII se introdujo la noción de contrato social para dar explicación a las guerras de exterminio o bien para justificar el control del poder. En ello, Hobbes y Locke serían los más representativos. La idea de contrato social sería una respuesta teórica a las manifestaciones de conflicto y una búsqueda constante del orden de lo social. Las visiones contractuales conseguirían un receptor importante en el campo de la sociología clásica, sobre todo con Durkheim y Parsons. Sin embargo, es este último quien, siguiendo con la tradición kantiana, se pregunta por la *posibilidad del orden social*, abordando el problema desde el aspecto de la cultura, los valores morales y la acción. En "*Hacia una teoría general de la acción*"<sup>15</sup> Parsons abordará el tema del orden social desde el concepto de la *doble contingencia*, dando con ello explicación sobre el surgimiento de los sistemas sociales y el fenómeno de la acción.

La pregunta por la *posibilidad del orden social* (y su respectivo tratamiento en las teorías del intercambio, de interacción o de acción social) ha recorrido un importante camino en la sociología clásica y contemporánea. Tanto una como otra, no obstante, pondrá énfasis en la situación del conflicto, o bien apegarán sus

---

<sup>14</sup> Ibid, p. 126

<sup>15</sup> Parsons, 1962, Nueva York

resultados a la búsqueda del consenso. Esto significa que lo que subyace a la noción de orden social es la búsqueda del consenso que permita la acción, o bien la apuesta por la reducción del conflicto y la posibilidad de la norma. Tanto la observación del conflicto como del consenso, constituyen lo que a nuestra consideración se desvela detrás de la observación del orden.

No significa que el orden social se desvanezca en uno u otro estado, de hecho la pregunta por el *orden* implica ya una cierta propensión a una situación positiva de consenso. Significa, más bien, que tras la idea del orden social está una situación de mutualidad que puede derivar en consenso o conflicto; lo cual tampoco significa, cabe decir, que uno se evapore hacia el otro y viceversa. En nuestra consideración, la relación de mutua dependencia (que enfatiza la pregunta por el orden o la estructura normativa de la sociedad) puede considerarse en su dimensión de conflicto o consenso; pero al mismo tiempo las contiene a ambas. Es decir, a la pregunta por el orden de lo social y a su tratamiento en el intercambio, es necesario sobreponer la distinción consenso/conflicto. Esta situación de equivalencia en el trato, nos lleva a optar por una lógica polivalente, más que por una reducción unívoca de la observación.

Entre conflicto y consenso hay límites borrosos, poco claros. No sabemos cuándo se puede hablar de uno y cuándo aparece el otro; más aún, cuándo el uno está determinando al otro. Desde esta problemática, tendríamos que entrar a resaltar como interesante la semántica “vaga” que ya Bertrand Russell había utilizado para definir la lógica polivalente.

Según Bart Kosko<sup>16</sup> la aproximación a una lógica borrosa sirve para “...saber en qué medida un conjunto presenta límites precisos entre sus elementos, o bien sus límites son difusos”<sup>17</sup> Esto funciona para determinar que ante nuestra observación del mundo como bivalente, es necesario tomar en cuenta que existe una multivalencia de lo social, para designar aquello que a simple vista se nos presenta como complejo. Esto sirve para señalar que el

---

<sup>16</sup> Véase el tratamiento de la *lógica borrosa* del paradigma del pensamiento complejo que realiza Bart Kosko, dentro del amplio trabajo sobre “Pensamiento borroso y narrativas cotidianas”. Ver Cisneros, 2001, México.

<sup>17</sup> Ibid, p. 5

problema del orden social y el intercambio supone la observación de una situación no determinada de consenso/conflicto.

## 1.2 Diálogo: consenso/conflicto

Una vez que hemos aclarado el tema que subyace al problema del diálogo, a saber: la pregunta sociológica por el orden de lo social y su tratamiento en las teorías de la acción/interacción/intercambio; es necesario esbozar que el diálogo como distinción (utilizada)<sup>18</sup> contiene la *forma* básica de consenso/conflicto.

Esto es, al tratar el problema del diálogo, abordaremos necesariamente ambas situaciones. Ello tiene sentido sobre todo si la pretensión de nuestro trabajo es problematizar en torno a la *posibilidad del diálogo* con la alteridad del otro, o bien la búsqueda del diálogo desde la perspectiva de la diferencia.

Si en las sociedades complejas observamos la pérdida de la jerarquía observacional; si no existe ya un principio rector que condense en una sola observación la constitución del orden, entonces tenemos que partir de la *heterarquía*; del hecho de la diferencia.<sup>19</sup> En esta constelación de multiplicidad que Gotthard Günther denomina como *policontextualidad*, se mueve el problema del diálogo; por ello no quisiéramos abordarlo desde una sola perspectiva (que puede

---

<sup>18</sup> El tema de las distinciones se dará a conocer en el capítulo tres sobre el sistema de observación. Por ahora conviene aclarar que una distinción se construye siempre por una *forma* que la antecede, que al mismo tiempo constituye una distinción. Esto es, una distinción se constituye a partir de otra distinción dada, fáctica. Por ejemplo si hablamos de la distinción pregunta/respuesta sabemos que estamos hablando de la situación de conocimiento y no de no-conocimiento. Existe entonces una diferencia entre lo que es la distinción *utilizada* como situación presupuesta, que se encuentra dada de manera implícita y que adquiere la forma del a priori porque supone el punto de partida más básico, y la distinción *efectuada*, que hace referencia a un momento a posteriori donde la distinción implícitamente dada ya no se presenta, sino la observación explícita de la distinción. En este sentido la distinción utilizada es objetiva y asimétrica porque confiere la forma *esto, no aquello* en tanto que la efectuada es equívoca porque es simétrica, ya que contiene la situación *esto o aquello*. Para ver más sobre este tema puede consultarse la "Metodología de las distinciones", Jokish, 2002, México.

<sup>19</sup> Sobre este aspecto, véase el capítulo sobre *diferenciación de la sociedad* que Luhmann desarrolla para abordar desde el constructivismo sistémico y la cibernética de segundo orden, una observación de la sociedad moderna. Luhmann, 1998, Madrid, Cap. II

ser el conflicto o en su caso la ruta del consenso) tanto como desde un horizonte que busque complementariedad.<sup>20</sup>

La consecuencia de esta afirmación deriva en el resultado de observar que, si bien tratamos el *diálogo* como unidad, es necesario observar que existe una diferencia. La distinción consenso/conflicto sirve de base para su tratamiento, sobre todo porque buscamos distintas rutas para su estudio. Ninguna de las dos situaciones se toma como fundamento, tanto el consenso como el conflicto son formas del tratamiento sobre la coexistencia social.

Si esto es así, no damos por hecho que el diálogo se concluya cuando se presente un marco moral común, mismo que derivaría en el consenso. Esta posición ha sido muy dominante dentro de las escuelas sociológicas, fundamentalmente las que han abordado el problema de la acción. En “Economía y sociedad”<sup>21</sup> por ejemplo, Weber establece que una acción se describe como *acción* cuando tiene un *sentido propio*, mismo que es dirigido en referencia a los otros. El ejemplo del choque de ciclistas ilustra muy bien nuestra aseveración, en el sentido (siguiendo a Weber) de que un choque no puede considerarse una acción social salvo que se *tratara de evitar* o bien, que se diera una situación “amistosa” posterior al encuentro.<sup>22</sup> El factor moral condiciona la posibilidad de la acción, en el sentido de que deriva en amistad o riña, pero también en el sentido de que se *tratara de evitar* dicho encuentro. Lo que enfatiza Weber desde un comienzo, es la perspectiva racional en dirección al acuerdo/desacuerdo o encuentro/desencuentro.

Para Weber una acción social se produce en función de que existe una *relación significativa*. Tanto la tipología de *acción racional con arreglo a fines* como la *acción racional con arreglo a valores*,<sup>23</sup> supone una situación de conveniencia para ego y alter. Esta situación, aun cuando en la segunda no importan los fines,

---

<sup>20</sup> Esta idea de complementariedad se desarrolla con más profundidad en el apartado sobre epistemología de este trabajo, asimismo se aborda con más amplitud el concepto de policontextualidad.

<sup>21</sup> Weber, 1944, México.

<sup>22</sup> Idem

<sup>23</sup> Para más información, véase el desarrollo que hace Max Weber sobre *el concepto de acción social*, Ibid, p. 18 en adelante.

se orienta en función de un acuerdo. Un acuerdo, incluso, puede ser la idea de que no hay acuerdo.

Esto puede ilustrarse de manera más clara cuando Weber aborda el concepto de relación. Aquí hace referencia al “contenido de sentido” y su permanencia o variabilidad. El contenido de sentido, dice el autor, puede ser formulado en la forma de “máximas”, éstas orientan las perspectivas de unos con respecto a otros. Dicha situación es mayor, dice el propio autor, cuando se da una acción racional.

El sentido que constituye de un modo *permanente* una relación puede ser formulado en forma de “máximas” cuya incorporación aproximada o en término medio pueden los partícipes *esperar* de la otra u otras partes y a su vez orientar por ellas (...) su propia acción. Lo cual ocurre tanto más cuanto mayor sea el carácter racional -con arreglo a valores o con arreglo a fines- de la acción.<sup>24</sup>

Más aún, Weber considera que es factible que el contenido de sentido pueda darse en función de una “promesa” o de cierto “pacto”:

El sentido de una relación social puede *ser pactado* por declaración recíproca. Esto significa que los que en ella participan hacen una *promesa* respecto a su conducta futura (...) Cada uno de los partícipes -en la medida en que procede racionalmente- cuenta normalmente (con distinta seguridad) con que el *otro* orientará su acción en parte -con racionalidad con arreglo a fines (con mayor o menor lealtad al sentido de la promesa)- en esa expectativa y, en parte -con racionalidad con arreglo a valores- en el deber de atenerse por su lado a la promesa según el sentido que puso en ella.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Ibid, p. 23

<sup>25</sup> Idem

La posición de Weber, en cuanto a la acción racional y su *sentido* en la relación social, supone la idea de un *fondo común*, por decirlo así, en donde la regularidad de la acción se sustenta en la idea de acuerdo. Parsons, a su vez, profundizará en esta postura aunque en otra dirección, cuando construye su teoría de la acción social. Al mismo tiempo, se sigue una línea análoga en el estudio de la acción comunicativa de Habermas: su teoría sobre la intersubjetividad supone la proposición de un acuerdo.

Es Habermas, y con él Karl Otto Apel, quien profundizará más en esta acepción. Su idea sobre las condiciones universales de la comunicación supone una suerte de *a priori* kantiano, en cuya acción los procesos de habla incluyen a sujetos sociales que construyen “pretensiones de valor”, mismos que los obligan a solucionar desacuerdos en perspectivas discursivas.<sup>26</sup>

La solución discursiva se lleva a cabo en *el mundo de vida*, que es un contexto de sentido pragmático. Ahí se desarrolla la acción comunicativa y ahí se encuentran las soluciones discursivas. En este mismo sentido irá Apel al proponer en la *ética del discurso*, que toda acción se orienta en un sentido de acuerdo intersubjetivo, mismo que sirve como fondo para poder hablar de principios éticos universales.<sup>27</sup>

Tanto la posición de Weber como de Parsons o Habermas-Apel, ponen énfasis en la ruta del acuerdo. Sin embargo, las argumentaciones generales se orientan hacia la reducción del conflicto. Es pues la distinción consenso/conflicto la que dirige, en nuestra consideración, el problema de la relación dialógica. El escenario que se plantea entonces, es la discusión sobre estas dos rutas de observación como eje rector para abordar el tema de las relaciones de mutualidad.

---

<sup>26</sup> Habermas, 1987, Madrid.

<sup>27</sup> Ver más sobre el tratamiento de la ética del discurso que desarrolla Apel y su idea sobre principios de moral universal y democracia. Apel, 1991, Barcelona.

### 1.3 Normatividad, argumentación y afectos

Toda relación social o de intercambio tiene como elemento primordial la aproximación a la *diferencia*, en el sentido de que el yo tiende a comunicarse con regularidad respecto al Otro o a lo otro que le deviene como externo. De hecho podríamos decir que el aspecto relacional contiene como punto de partida la exteriorización, en el sentido de que es más común que exista una comunicación con el Otro como externo, que con el yo como interno. Si esto es así, si la acción social se conduce por su aproximación a lo otro<sup>28</sup> (sea cual sea la forma que adquiera *lo otro*) entonces podríamos decir que la forma de la *alteridad* conduce a la conformación del entendimiento, aspecto que se ha tratado con anterioridad en alusión a las teorías del intercambio. En esta línea observamos cómo se prioriza la ruta del acuerdo.

Como ya mencionamos, la idea del diálogo con el Otro es una relación mutua que designa las rutas de intercambio informativo/afectivo que se establecen entre el yo/otro dentro de las relaciones sociales, pero también nombra aquellos elementos que permiten/posibilitan el intercambio. A cualquier relación de intercambio, de reciprocidad, o de interdependencia, la podemos considerar como una situación de *mutualidad* designando así la forma de la acción.

Uno de los autores contemporáneos que prioriza el acuerdo es Karl Otto Apel. Desde la filosofía y la ética del discurso,<sup>29</sup> Apel hace referencia a una “forma especial de la comunicación” que se sustenta en el discurso *argumentativo*.<sup>30</sup> Es la forma de la argumentación el vehículo primordial que se tiene, a decir del autor, para la constitución de normas y consensos, pero al mismo tiempo es la vía que contiene un a priori racional fundamental que permite la

---

<sup>28</sup> Ya Weber había dado una definición básica de acción social sustentada en la reciprocidad y la conveniencia entre alter y ego, tomando en cuenta que la relación que se establece en la acción racional se basa en la forma de aproximación al Otro; de hecho es ahí cuando se genera una acción social, a saber: cuando existe una relación significativa entre alter y ego. Por ello decimos, que toda acción se logra en el sentido de ser dirigida a lo externo que es desde siempre diferente. Idem.

<sup>29</sup> Ver sobre la ética comunicativa y el a priori de la comunidad de comunicación, en Apel, Op. Cit.

<sup>30</sup> Véase Apel y Dussel, 1992, México, p. 11.

comunicación y la convivencia. Sin este a priori, diría Apel, no es posible el entendimiento.

El discurso argumentativo es un medio que permite las relaciones de mutualidad, argumento coincidente con la designación popperiana del nivel o función superior del lenguaje humano.<sup>31</sup>

### 1.3.1 Función de la argumentación

Para Popper el *mundo 3*, con el que designa a la cultura o a los productos mentales, contiene a la función descriptiva y a la argumentadora, contrario a las funciones comunicativa y expresiva que serían parte del mundo 1 y 2 (mundo natural y mundo de las disposiciones del organismo). Como parte del mundo tres, el ser humano trasciende el mundo de las disposiciones del organismo y puede expresar algo, mientras que los animales *no expresan emociones o reacciones a la comunicación misma de emociones*, esto hace que no trasciendan la expresión. El lenguaje descriptivo y argumentativo tiene la cualidad de ser medio para dar a conocer cosas verdaderas o falsas, dice el autor, pero también cuentan con el poder de la *imaginación* para poder crear cosas innovadoras en el tiempo. Luego entonces, los medios para decir/expresar/crear/argumentar cosas nuevas son el lenguaje descriptivo y el argumentativo.

Si esto es así, y siguiendo al autor, las funciones superiores del lenguaje le permiten al ser humano la construcción de conocimiento objetivo y la posibilidad de la tradición y la especialización; contrario a los animales que no cuenta con esta posibilidad.

Esta postura es además evolucionista, en el sentido de que si no se cumplen las primeras tres funciones la cuarta (que es la descriptiva) no aparece.

---

<sup>31</sup> Para Popper el ser humano se distingue de los animales por el lenguaje, mismo que cumple dos funciones: la descriptiva o informativa y la argumentadora o crítica. Esta formulación de Popper se basa en la designación de las funciones del lenguaje que desarrolla Karl Bühler, quien propone una teoría de las funciones inferiores y superiores del lenguaje. Dentro de las funciones superiores se encuentra la argumentadora o crítica, misma que designa la parte más sustancial del lenguaje, ya que es aquí donde se produce una forma más conciente y racional de comunicación. Ver más en Popper, 1997, España.

Hecho que se traduce en lo siguiente: para que el yo describa o informe algo al Otro, primero tiene que comunicarse y expresarse.<sup>32</sup> A decir de Bühler, la comunicación *“tiene lugar siempre que un movimiento expresivo de un individuo opera sobre otro como señal que desencadena una respuesta en ese otro individuo”*<sup>33</sup> Esto quiere decir que la función de la comunicación es una expresión emocional, que supone una reacción emocional en el otro, y que cuando se comunica algo se expresa fundamentalmente un estado emocional y se percibe como respuesta una emoción; esto es: comunicar es expresar una emoción. Las emociones, para Popper, son sólo estados fisiológicos, por ello los animales sí se pueden comunicar pero no trasciende a la función dos que es la expresión.

De esta forma la función tres que es la descriptiva contiene a la comunicación y a la expresión, por ello es parte del mundo de los seres humanos. Con la explicación siguiente, un cuadro descriptivo quedaría de la siguiente manera:

Nivel uno	—————▶	expresa estados fisiológicos
Nivel dos	—————▶	comunica emociones
Nivel tres	—————▶	describe cosas que pueden ser correctas o falsas, o informa que puede ser verdadero o falso
Nivel cuatro	—————▶	argumenta, da a conocer, niega, critica, acepta o rechaza algo a través de una evaluación

En el nivel descriptivo actúa de manera importante la imaginación, la capacidad de narrar historias o describir hechos o bien de formular teorías; mientras que en el nivel argumentador es posible criticar o rechazar tal o cual descripción, a partir de llevar a acabo una evaluación racional de lo que se propone.

Esta acepción de la función crítica o argumentativa del lenguaje coincide con la dimensión discursiva de la ética en Apel, en el sentido de ser el nivel de la argumentación (*“forma especial de la comunicación”* diría Apel) el medio en donde

---

<sup>32</sup> Ver el ejemplo que expone el autor en *Ibid*, p. 132 y 133

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 13

se evalúan las proposiciones de verdad y se constituyen las ideas reguladoras de la acción. Para ambos autores, este nivel de la comunicación es importante ya que es ahí donde se gestan las funciones normativas del entendimiento.

### 1.3.2 La normatividad

Si el nivel argumentador es medio para la constitución de normas, en el sentido de llegar a acuerdos mediante la evaluación constante de los argumentos de validez, entonces es también ahí donde se puede dar cualquier formulación racional de orden común. Es decir, es el discurso argumentativo un medio de evaluación racional y crítica que permite llegar a acuerdos en las formas de convivencia/entendimiento. Para Apel no es suficiente con la idea de una *moral común* que contemple normas “evidentes” en las relaciones sociales, tanto como la función argumentativa y la evaluación crítica de las proposiciones de normas.

Apel no da por sentado que existan las convenciones, en el sentido kantiano de la designación, o bien en el sentido contractualista de lo dado como moral común. Por ello su idea de argumentación racional apunta más a una situación de afectividad que a algo ya dado y que es común a todos. Es decir, se basa en una ética de la corresponsabilidad de todos los implicados, mismos que en el nivel de la argumentación crítica pueden sostener consensos. Es aquí, en la designación de la corresponsabilidad (por ello hablamos de relaciones mutuales) cuando tienen actividad los afectos dentro de la función normativa.

Para el autor, la pretensión de la ética del discurso puede institucionalizarse, pero también desarrollarse en el mundo de la vida práctica, esto es: “hacerse un discurso práctico”.<sup>34</sup> Para llegar a este nivel, mediatizado por el discurso argumentativo, es necesario que los individuos depositen en el Otro cierta disposición. La idea que subyace aquí, es la pretensión de que los implicados en la comunidad que se comunica se sujeten a la cooperación solidaria con los otros. Es decir, ser corresponsables en los intereses comunes. Esto sólo es posible

---

<sup>34</sup> Ibid, p. 12

porque los implicados en la comunidad son personas “capaces del discurso”, es decir, capaces de argumentar racionalmente, de aceptar/rechazar algo y volverlo un discurso práctico y nuevo (como sostiene Popper).

Para llegar a este nivel, es necesario que todo discurso argumentativo con pretensiones de validez apunte a un *a priori racional*, como principio de fundamentación primaria/última que se constituya en discurso práctico dentro del mundo de la vida. Así, todo discurso debe partir del hecho de ser *responsable* con el Otro, como fundamento básico de racionalidad. Esto no quiere decir que el nivel argumentativo del discurso contenga ya un principio a priori de ley moral (dado incluso, como se pensaba antes, de forma cuasi metafísica y ajena a la decisión del sujeto como era la pretensión kantiana del sujeto trascendental) sino que mediante el discurso argumentativo/reflexivo/crítico se puede hacer evidente la construcción de un a priori como *responsabilidad moral con el otro*.

En Apel esto es posible porque la fundamentación de la norma no es una ley natural ni se obtiene sólo por el subjetivismo del “yo pienso”, sino porque toda fundamentación se sustenta en las relaciones intersubjetivas. Si esto es así, la mutualidad como corresponsabilidad tiene su soporte en cierto estado de relación afectiva.

La dimensión de una normatividad común supone la comunicación argumentativa por, en y para los otros, en el sentido de ser los *otros* los co-sujetos del conocimiento objetivo, mismo que como decíamos en un principio permite la tradición. Por ello, toda fundamentación racional atraviesa por la situación de mutualidad, y se construye en el mundo de la vida práctica. Llegar al acuerdo con el/los otros es poner a evaluación los argumentos y resolverlos dentro del propio sistema de vida común. Aquí, la afectividad tiene un peso fuerte en el sentido de *ser para los otros* un aspecto primario, un prerequisite por decirlo de alguna forma.

### 1.3.3 La afectividad como medio

La corresponsabilidad con la comunidad de comunicación supone un aspecto de *confianza* en el Otro y de respeto de sus argumentos de validez. Ser responsable con el Otro valida la propia argumentación, pero al mismo tiempo da cuenta de la *posibilidad* de entenderte con él. Dicha posibilidad no se entiende si no es por mediación del aspecto afectivo de la confianza. No vamos caminando en la vida cotidiana con desconfianza, de hecho casi todas nuestras acciones están sustentadas en este aspecto: si yo tuviera toda la vida desconfianza en el Otro la posibilidad de decir si o no se reduciría al hecho de la constante negación, y por tanto al conflicto.

La posibilidad de llegar a acuerdos y la constitución de normas se basa en las posibilidades de aceptar/rechazar un argumento o una acción, pero regularmente se llega a la situación del sí.<sup>35</sup> De otra forma, estaríamos constantemente en situaciones de desacuerdo y de caos. El hecho del sí otorga fluidez a las acciones, y la aceptación se sustenta en la evaluación racional de decir: lo que el Otro propone no lo hace en el sentido de afectarme, sino en el sentido de que él también (al igual que todos los otros) sale beneficiado. Esta dimensión de aceptación se basa en la confianza en el Otro.

La reducción de la contingencia en las relaciones de mutualidad nos lleva al consenso y la reducción del conflicto. Se puede decir que los *participantes* que se comunican y argumentan, *comparten*, en principio, los problemas que quieren ser resueltos.

Esta situación de mutua dependencia se sostiene, en principio, porque hay una pre-ocupación (positiva/negativa) por el Otro, pero también porque se confía en la respuesta argumentativa de éste. La confianza y la responsabilidad en el Otro se dan en tanto que hay un interés a priori que se centra en alcanzar soluciones para los miembros de toda la comunidad de argumentación; sin el hecho de confianza no es posible que se pueda llegar siquiera a efectuar un acercamiento expresivo/comunicativo con el Otro.

---

<sup>35</sup> Un poco más adelante veremos la dimensión del conflicto y su acepción en la partícula “no”.

Otro aspecto ligado a la situación de la confianza es la disposición a no desechar el discurso del Otro. Estar dispuesto a escuchar los argumentos del Otro es ya una posición afectiva (positiva o negativamente) con el Otro, que implica abrirse a sus argumentos y evaluarlos críticamente, pero también respetar sus argumentos sin pretender aniquilarlos. Un ejemplo de no disposición a la verdad argumentativa del Otro fue la conquista violenta de América, en donde no sólo no hubo un acercamiento afectivo sino que además se rechazó la diferencia del Otro.<sup>36</sup>

Siguiendo a Popper y Apel, podríamos decir en relación a la distinción que subyace al diálogo: consenso/conflicto, que el aspecto afectivo de la relación mutua es un pre-requisito en la constitución del consenso y en la búsqueda de la norma, pero al mismo tiempo el principio de la fundamentación de la validez del discurso. Sin el aspecto afectivo de confianza, respeto y disposición, no se podría establecer un acercamiento de los participantes en la comunidad de comunicación. Los implicados en la propia comunidad establecen la constitución de consensos en la medida que la corresponsabilidad se expone como aspecto afectivo.

Esta discusión se profundizará más en el capítulo que trata sobre el modelo constructivista del diálogo, por ahora sólo enunciamos cuáles son los problemas que giran en torno de éste. Como observamos, un diálogo se puede efectuar en el terreno de la argumentación, dando pie a encontrar la ruta del acuerdo y la constitución de la norma; aspecto que es mediado por la situación de afectividad. Esto quiere decir que el problema de la constitución de la norma, la dimensión de la argumentación y la afectividad, son los elementos que giran dentro/fuera del diálogo con el Otro, dimensiones que se irán observando a lo largo de este trabajo.

No obstante la exploración del acuerdo y el entendimiento, cabe señalar que existe la otra cara, el ámbito distinto de la propia distinción: el conflicto, el no entendimiento. Como señalamos, el diálogo se sustenta en la pregunta por el orden social y puede tener dos rutas de observación. Una de ellas es la situación

---

<sup>36</sup> Para ver más sobre esta posición Todorov, 1987, México.

del desacuerdo, el momento de la negación o lo que es lo mismo: la del conflicto siguiendo la posibilidad del no.

#### 1.4 La dimensión del conflicto

Dentro del mundo de las ciencias humanas se puede observar que la dimensión del conflicto es un campo que va de la mano al consenso. Consenso y conflicto son dos caras de una misma preocupación: el orden social, la normatividad y el entendimiento. Sin embargo, el aspecto del desacuerdo lo podemos observar sobre todo en el ámbito de la teoría política o en general, en las teorías del conflicto... *“la guerra es desarrollada antes que la paz. [Habría que exponer] cómo a causa de la guerra y en los ejércitos etcétera, ciertos fenómenos económicos, tales como el trabajo asalariado, el maquinismo etcétera se han desarrollado antes que en el interior de la sociedad burguesa...”*<sup>37</sup>

La principal apuesta que sostiene toda teoría del conflicto es la suposición del sentido de competencia y desacuerdo. La existencia de grupos con intereses hace pretender que la sociedad mantiene una situación de adversidad y contradicción entre los actores.<sup>38</sup>

Los teóricos del conflicto enfatizan la lucha existente entre distintos agentes de la sociedad, misma que al tiempo de agudizarse constituye una contradicción con pocas soluciones. La lucha de las clases sociales o los agentes puede derivar en la condición extrema de polarización, en donde sólo existen dos posibilidades de observación: los que sustentan el poder o los que no lo tienen. La situación del conflicto se profundiza en la medida que existen las desigualdades sociales y estados de inequidad que sostiene la lógica del capitalismo... *“los diferentes*

---

<sup>37</sup> Este es un ejemplo de cómo se enfatiza la dimensión del conflicto a la visión del acuerdo. Para ver más sobre esta posición en la “Contribución a la crítica de la economía política” de Karl Marx, 1984, México.

<sup>38</sup> Ejemplo ilustrativo de esta visión son los estudios tan impactantes e influyentes que ha tenido el marxismo del propio Marx. No podemos decir que las teorías del conflicto tienen su origen en este autor (ya antes Maquiavelo en el siglo XVI había puesto énfasis, dentro de la teoría política, en la dimensión conflicto para expresar un estado social) sin embargo es Marx quien profundiza y revoluciona una serie de conceptos que dan contenido a esta posición. “El manifiesto del partido comunista” de Marx y Engels es un claro ejemplo de la posición radical que enfatiza el conflicto.

*individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia...*<sup>39</sup>

Marx puso de relieve la importancia de la economía como definitoria de los conflictos sociales, observando con ello una división de clase en la sociedad capitalista: los que poseían los medios de producción y los desposeídos de estos medios. Una clase dominaba sobre la otra que no concentraba los medios de producción material, con ello podía explotar al Otro en la medida en que sus intereses así lo desearan. La situación de conflicto era dada bajo la premisa de la competencia y los intereses.

La situación competencia/interés/explotación es el escenario indicado para el desacuerdo, el conflicto y la violencia. La no existencia de marcos de regulación común conlleva a la emergencia de la lucha por los intereses; situación contraria al consenso. Aquí, la unidad y el cambio social están condicionados por el conflicto. Si los teóricos del conflicto observan como constitución de la sociedad la lucha por los intereses y la competencia, la ruta de observación los lleva al estudio del conflicto como motor de la sociedad.<sup>40</sup>

Dentro del campo de la sociología, la perspectiva del conflicto incrementó después de Marx, una serie de elementos de estudio. Además de las categorías de clase social, competencia y relaciones sociales de producción, Weber y Georg Simmel aportarían conceptos como *poder* y *privilegio* a la idea de los factores que conducen al conflicto.<sup>41</sup>

De alguna forma, tanto Simmel como Weber subrayaron la dificultad en la organización de los agentes sociales de masas. La crítica del propio Weber a Marx era la determinación economicista de los procesos sociales, redimensionando el

---

<sup>39</sup> Es importante observar la perspectiva de competencia y lucha de intereses que establece Marx cuando habla sobre el origen del capitalismo y las condiciones de desigualdad. Ya en "la ideología alemana" Marx esboza una posición teórica del conflicto, observando términos como competencia, interés y lucha de clases. Ver más en Marx, 1982, México.

<sup>40</sup> El ejemplo más claro de ello es la observación que hace Marx sobre el estado de la sociedad moderna. En el "manifiesto del partido comunista" Marx establece un agudo ejercicio de abstracción al designar cuál es el elemento que permite la observación de la sociedad; a decir del propio autor... "*la historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de la lucha de clases...*" Con ello, Marx hace énfasis en la situación del enfrentamiento y no en la posibilidad del marco moral común que derive en consenso.

<sup>41</sup> Ver más sobre esta información en Gelles y Levine, 1996, México.

problema a las cuestiones de la acción y la interpretación. Otros teóricos del conflicto, sin embargo, anexaron perspectivas de otras corrientes de análisis para estudiar el conflicto. Así Lewis Coser, retrotraería elementos del funcionalismo para explicar que las funciones del conflicto son el reforzamiento de la solidaridad dentro de la dinámica de los grupos; más aún, Coser pensaba que en las sociedades modernas la existencia de multiplicidad de conflictos impedía que la sociedad se fragmentara en campos de enfrentamiento.<sup>42</sup>

Existen otros teóricos más contemporáneos que ponen atención en el conflicto: es el caso de Emmanuel Wallerstein y de Pierre Bourdieu. El primero ha hecho uso de las categorías marxistas para la observación del *sistema mundial*, concentrándose en las relaciones económicas entre las naciones, más que en la lucha de clases dentro del ámbito de las clases sociales. Desde esta visión, Wallerstein observa que los países subdesarrollados pueden considerarse como una comunidad de trabajadores explotados dentro del sistema-mundo dominado por los países explotadores. De esta forma el conflicto se enfatiza por las relaciones económicas de interdependencia.<sup>43</sup> En el otro caso, Bourdieu plantea una situación de intereses dentro de su teoría de campos. Algunas de las propiedades de éstos radican en la definición que cada campo establece de sus propios objetivos e intereses, mismos que son distintos a los de otros campos. Cada interés, dice el autor, implica la indiferencia respecto a otros intereses propios de otros campos, de esta forma podría haber un conflicto de intereses si entre los campos se establece una situación mutua. Más aún, la estructura de los campos se constituye a partir de un “estado de relación de fuerzas” entre los agentes, que orientan mediante una serie de luchas sus estrategias en los juegos. Estas luchas, dice el autor, que se construyen a partir de las estrategias y los intereses, tienen por objetivo “el monopolio de la violencia legítima” característica de la conservación o cambio del propio campo. Los intereses y la competencia son

---

<sup>42</sup> Cfr. Coser, 1967, Buenos Aires.

<sup>43</sup> Cfr. Wallerstein, 1987, México.

elementos de los campos, con ello se define su estructura interna y la relación externa que pueden tener.<sup>44</sup>

La perspectiva del conflicto se basa en analizar, como hemos dicho ya, conceptos como interés, lucha de clases, competencia, poder, entre otros; sin embargo enfatiza su interés por observar la dinamicidad social, el cambio y los principales factores de tensión que lo permiten. El enfrentamiento, el desencuentro y el no acuerdo es una ruta que siguen estas teorías, no obstante que ahora también se ponga atención en la ruta del consenso.

Dentro del espectro de la teoría política se observa también un énfasis en el conflicto o la situación de competencia. Leo Strauss<sup>45</sup> por ejemplo, al hacer una distinción entre lo que es la filosofía política clásica y la contemporánea, menciona cómo para la primera lo importante es dar cuenta de la dimensión moral y del deber ser en la actuación social; en tanto que para la filosofía política contemporánea lo importante es dar cuenta de la naturaleza real de los seres humanos, en el sentido de dilucidar las pasiones, la competencia y el sentido de poder en su actividad política cotidiana. Así, la filosofía política clásica se centra en dar consejos morales de cómo deberían los hombres comportarse en la vida política, más que en dar cuenta de cómo se comportan en realidad.

Para Strauss es importante que la filosofía política moderna no proponga una forma de convivencia política ideal, ya que al hacerlo estaría observando marcos ideales de convivencia que no son propios de nuestras sociedades contemporáneas. Por el contrario, propone un análisis de los propósitos fácticos de los seres humanos en su comportamiento cotidiano, así como del estudio del modo 'real' de actuación de la política sin poner atención en el aspecto moral-ideal. En este sentido, a decir del Dr. Ambrosio Velasco, Strauss alude a que el trabajo de las ciencias sociales modernas es evaluar la "*efectividad de los medios*

---

<sup>44</sup> Para ver más sobre la dinámica del conflicto como propiedad de los campos en Bourdieu, 1991, Madrid.

<sup>45</sup> Leo Strauss es uno de los representantes más destacados de la filosofía política contemporánea que establece una distinción entre la filosofía política clásica y contemporánea junto con Hanna Arendt y Erick Vogelín, entre otros.

*en relación con fines dados e incuestionables*<sup>46</sup> Con esta posición que se acerca a la racionalidad instrumental dentro del mundo de la ciencia, teóricos como Strauss ponen énfasis en la dimensión de los intereses y las pasiones reales de los actores sociales.

Tanto la teoría política como la sociología apuntan, dentro de la perspectiva del conflicto, a una situación social que produce cambio o no. Esto es, a la forma de la estabilidad/inestabilidad de la estructura social o de las relaciones de doble dependencia dentro del mundo de la cotidianidad. No obstante, la dimensión del conflicto enfatiza la constitución de una clausura de la operación que da fluidez a la relación social: la situación del “no”. A decir de Luhmann<sup>47</sup> la noción del no implica clausurar la expectativa pero sobre la base de que se den dos comunicaciones contradictorias. << ¿Me prestas tu coche?>> <<No>> es un ejemplo de esta situación.

La utilización del no permite la continuación de la comunicación, por tanto el conflicto es funcional para el sistema. Para Luhmann, el conflicto es un tipo especial de sistema social que no adquiere relevancia determinante para el sistema social que lo contiene (aunque éste sea funcional) sino la forma de un sistema social parásito. Es en el sentido de su propio orden *“una versión negativa de la doble contingencia”*<sup>48</sup>

En este mismo sentido Melissa G. Moyer presenta un estudio sobre el papel de la partícula “no” dentro de la negociación acuerdo/desacuerdo en conversaciones bilingües de la comunidad de Gibraltar; ahí precisamente es posible observar la ambivalencia funcional de dicha partícula. Por una parte, dice el estudio, la utilización del no sirve como una pregunta que requiere contestación, o bien como “dispositivo para controlar” o comprobar la información expresada en

---

<sup>46</sup> Una visión más amplia sobre la oposición entre filosofía política clásica y contemporánea y la dimensión del conflicto en el marco de la teoría política puede verse en “Teoría política: filosofía e historia. ¿Anacrónicos o anticuarios?” de Ambrosio Velasco, 1995, México.

<sup>47</sup> Luhmann es uno de los teóricos contemporáneos que analizan el conflicto con mayor profundidad, sobre todo redimensionando el problema desde una lógica del constructivismo sistémico y una teoría de los sistemas. Para más información sobre el concepto conflicto en la teoría de sistemas sociales ver Luhmann, 1998, Barcelona, Op. Cit., p. 349

<sup>48</sup> Ibid, p 351

el enunciado.<sup>49</sup> La partícula no habilita la función del sistema y lo clausura a su vez, su función está contenida en el sistema de comunicación pero como un sistema, mismo que a decir de Luhmann es parasitario por su función negativa.

Como quiera que sea la argumentación sobre el problema del conflicto o las estrategias para llegar a un acuerdo, toda aseveración de este tipo lleva tras de sí la pregunta por el orden social y la convivencia. Es pues la distinción consenso/conflicto la que dirige, en nuestra consideración, el problema de la relación dialógica. El escenario que se plantea entonces, es la discusión sobre estas dos rutas de observación como eje rector para abordar el tema de la relaciones de mutualidad.

## **2. Problemas en torno al diálogo**

Si el problema central que esta investigación se plantea es la factibilidad del diálogo, a partir de hacer plausible la observación de los sistemas mutuales tomando en cuenta el tratamiento de la distinción consenso/conflicto que subyace a la pregunta sociológica por orden y la convivencia, entonces tenemos ahora que dar cuenta de lo que, en nuestra consideración, son los problemas que giran dentro/fuera del diálogo.

Para esbozarlo en términos generales, abordar el problema del diálogo desde la perspectiva del consenso/conflicto nos abre por lo menos cuatro problemas particulares. Por un lado, el tema de la alteridad dentro del marco de la interpretación del diálogo como situación mutual. Ya hemos dicho en el apartado sobre “normatividad, argumentación y afectos” que toda relación social o de intercambio tiene como elemento centro la aproximación a lo otro, a lo diferente.

---

<sup>49</sup> Para observar con más detenimiento un análisis sobre estrategias de negociación con la utilización del no como partícula que genera funcionalidad al sistema de comunicación, es recomendable leer el artículo de Moyer en “Revista iberoamericana de discurso y sociedad”, España, Gedisa, marzo de 2000, p. 7, No. 1-Vol 2.

La exterioridad es la recepción, la forma de la llegada del mensaje que se comunica, se transmite y se interpreta. El Otro es *otro generalizado* (para decirlo en términos de George Hebert Mead y del interaccionismo simbólico) que se nos presenta con todo su rostro de exterioridad.

Otro elemento que cobra relevancia cuando tratamos el tema de la relación dialógica es el problema de la generación de conocimiento. Para Gadamer, el diálogo en un sentido hermenéutico, es la base para un entendimiento cognoscitivo e ideológico que supone una constitución comunicativa y ontológica de la relación. El diálogo, como una forma de acceder al entendimiento y a la comprensión, desenvuelve dos elementos: el acontecimiento y el sentido de ese acontecimiento. Este acontecimiento con el sentido que se deposita en el presente nos permite observar lo que Paul Ricoeur denomina como *la historia*.<sup>50</sup>

Es la historia este proceso de mutua interpretación entre acontecimiento y acontecimiento de sentido, lo que nos permite la *representancia* que a decir de Ricoeur es la capacidad del discurso histórico de representar el pasado. Encontrar el sentido de la historia es encontrar el conocimiento.<sup>51</sup>

Este diálogo entre pasado/presente y el sentido de la representancia nos permite observar cómo a partir de un movimiento constante de ida y vuelta, la sociedad y la ciencia como parte de ella, construye conocimiento. Alrededor de ello se mueven conceptos como tradición, cultura y evolución. La construcción de conocimiento es posible, como dice Morin, por una coordinación transdisciplinar del propio conocimiento. La historia de la ciencia, por lo menos, es la historia de un diálogo inacabado, que nos conduce a un camino de posibilidades infinitas. De hecho este trabajo no sería posible sin un diálogo.

---

<sup>50</sup> Tanto Gadamer con Ricoeur suponen que el diálogo permite la propensión del conocimiento, ya que al existir una conversación constante entre pasado/presente es posible retomar cualquier tipo de conocimiento generado dentro de la sociedad. No es posible pensar el triunfo de la física cuántica si no es por la profunda revolución científica de Copérnico, Newton o el propio Einstein. Para que la física cuántica se haya desarrollado con gran proliferación de sus dominios, tuvo que recurrir a un diálogo de ida y vuelta respecto de otras ciencias, pero no sólo eso, para disfrutar de su éxito fue necesario retomar los conocimientos generados con anterioridad: por ejemplo el desarrollo de la física, la mecánica, la termodinámica y la filosofía. Para Ricoeur el conocimiento sólo es posible si se tiene noción de la historia y se cultiva la memoria, herramientas que mediante un diálogo van generando nuevo conocimiento. Ver la "Teoría de la interpretación", Ricoeur, 1995, México.

<sup>51</sup> Ver Idem

De la mano de la historia y la construcción del conocimiento, el diálogo envuelve el aspecto de la tradición.<sup>52</sup> Basta con mencionar que la tradición oral ha sido un instrumento importantísimo para el mantenimiento de los usos y costumbres en culturas no occidentales. Pero al mismo tiempo buena parte de nuestras formas de comprensión/representación del mundo son entendidas en la medida en que comprendemos la forma del diálogo entre pasado/presente.

La tradición en el sentido gadameriano es la idea de *formación*. Para Gadamer el término alemán *bildung* (formación) significa todo el acervo cultural que posee un individuo “como resultado de su formación en los contenidos de la tradición”. La idea de formación es la significación del resultado de lo adquirido, de lo que se transmite y se conforma como cultura. La tradición en este sentido, es dada a partir de un diálogo histórico que reproduce los contenidos de la cultura en una sociedad. Este diálogo se desenvuelve mediatizado por el arte, la escritura o la comunicación oral. El lingüista alemán Wilhelm von Humboldt definía hacia el siglo XVIII a la tradición –en su sentido de formación- como esa forma de percibir que procede del conocimiento; a este sentido de tradición nos referimos.

Además de la construcción de conocimiento y la generación de tradición, el problema del diálogo imbrica de alguna forma el problema de la racionalidad y el entendimiento. Un diálogo es una base par el entendimiento, para la comprensión. La implicación comunicativa del entendimiento supone la expresión más acabada de la intersubjetividad y la ruta por la elección del acuerdo. La racionalidad es la semántica que designa el uso de la *ratio* en la búsqueda de óptimas condiciones para la norma, el acuerdo y la convivencia. Pero al mismo tiempo, el objeto de confrontación en el sentido de no darse.

Para Habermas, toda discusión racional –la forma de un auténtico diálogo- implica una comunidad de actores que están dispuestos a entenderse, haciendo uso del discurso argumentativo. Dialogar es buscar un nivel básico de entendimiento mediante la racionalidad. La apuesta de este supuesto es que el uso de la lógica y la argumentación provocan un ajuste de las situaciones conflictivas; de ser así la búsqueda omnipresente de la razón triunfaría. Buena

---

<sup>52</sup> Más adelante observaremos la importancia del mito y la generación de tradición.

parte de las filosofías políticas y las teorizaciones éticas contemporáneas, desde Kant hasta la segunda escuela crítica de Francfort, continuarían esta línea de pensamiento,<sup>53</sup> por ello, no es novedosa esta afirmación, tanto como su explicitación en el problema del diálogo.

## 2.1 Diálogo y alteridad

Lo que queremos decir cuando abordamos el problema de la alteridad es que el diálogo se compone específicamente de dos operadores que intervienen en él, ambos operadores pueden obtener la forma que más convenga al observador. Sin embargo, en términos de relaciones sociales mutuales, observamos que los operadores constituyen lo que en sociología y en la psicología social se denominan *alter/ego*. En general designamos las semánticas alter/ego para referirnos a la forma que adoptan los operadores del diálogo, dentro de un sistema de mutua dependencia. Tanto ego como alter designan a los participantes, al sentido de lo propio y al sentido de la exterioridad.

Otra de las intenciones de este trabajo es observar a la otredad como *diferencia*. En la medida que observemos la diferencia como prioridad por sobre la unidad, estaremos aproximándonos a una definición más clara de la situación mutua del diálogo. Si esto es así, sería posible problematizar sobre la posibilidad/imposibilidad de un diálogo desde la reflexión de la alteridad como diferencia.

Se trata de observar la factibilidad del *diálogo* desde la diferencia, es decir, desde la posibilidad del reconocimiento del *Otro* como distinto del *yo*, pero al mismo tiempo como posibilitador de mi existencia. Este diálogo supone tomar en cuenta una serie de elementos que, mediante una observación integral, hacen posible la aproximación/encuentro entre formas diferenciadas de *ser-en-el-mundo*.

Establecer la posibilidad de un diálogo entre el *yo/otro*, o bien entre la identidad/alteridad supone comprender la relación básica que se establece entre lo

---

<sup>53</sup> Ver Apel, 1974, España.

que *nos es propio* y lo que deviene como exterior a ello: lo ajeno. Esta relación consiste en establecer un ejercicio de distinción entre lo que identitariamente se construye como homogeneidad, el yo, mi propia forma de ser-en-el-mundo, y lo que me deviene exterior, y que es por naturaleza diferente.

La otredad entendida como *diferencia* es lo que me permite ser, en tanto que <<yo>> puedo reconocirme/percibirme a partir del conocimiento de la diversidad, de lo otro diferente. Esta contraposición con el Otro supone cierto reforzamiento del propio Yo, que depende del Otro para re-afirmar su existencia en el mundo.

El diálogo como expresión del reconocimiento del Otro se establece a partir de la aproximación a la diferencia, es decir, a través de la apertura, y la disposición con la alteridad del Otro. Sin la aproximación primaria, sin el sentido de la disposición afectiva (de aquí la importancia de la afectividad en el proceso de la comunicación social) no es posible, en mi opinión, un verdadero encuentro recíproco con el Otro. La reciprocidad tiene que ver con los grados o la intensidad de la simetría en la relación, es decir, con los factores/obstáculos que posibilitan/imposibilitan la relación con el Otro: esto es, con los *factores determinantes de la dialogicidad*; como pueden ser el poder, la lengua, las percepciones o las emociones, pero sobre todo del consenso/conflicto.

La asimetría/simetría de la relación dialógica con el Otro tiene una dependencia respecto de la situación contextual en que se encuentre cada interlocutor. Un indígena de la selva en condiciones de extrema pobreza y bajo una situación fisiológica de desnutrición, no puede mantener un diálogo simétrico con el jefe del ejecutivo porque la situación propia se encuentra en desventaja respecto a la de su interlocutor, no sólo a nivel de la información a la cual puedan tener acceso los dos, sino a la simple forma de manutención del cuerpo físico o, incluso, la manera poco viable de establecer una comunicación directa a partir de la ayuda de la lengua.

La asimetría/simetría condiciona un diálogo como aproximación al Otro, pero al mismo tiempo posibilita/imposibilita el acuerdo/conflicto. Si no existe un

acuerdo entre, desde y con la alteridad del Otro, existe la negación del Otro o la posibilidad del conflicto.

En mi opinión, esta posibilidad/imposibilidad no se establece de forma mecánica o por la simple disposición a la diferencia. Tampoco supone tomar en cuenta solamente los aspectos afectivos o lingüísticos, tanto como los aspectos estructurales de la cultura. Es decir, aquellos elementos socioculturales que permiten la diferenciación con lo otro, pero que al mismo tiempo nos proporcionan la identidad. Nos referimos a la experiencia de la existencia común que todo sujeto posee como algo dado, el mundo de vida en el que transcurre mi existencia, la comunidad de vida a la pertenezco. Pero también, el horizonte de sentido que comparto de manera intersubjetiva con los otros; esto es lo que Peter Winch denomina como *forma de vida*.

Es a través de esta comunidad de vida y de sentido (el mundo simbólico que comparto intersubjetivamente con mis congéneres, antecesores y contemporáneos) como puedo obtener los elementos que posibilitan/imposibilitan el diálogo con el Otro. De esta forma, la relación dialógica con la alteridad del Otro es una situación de procesos relacionales de complejidad que es necesario observar según mi opinión, a partir de una mirada multi/transdisciplinar.

### **2.1.1 Observaciones sobre la otredad**

La observación sobre la otredad ha sido retomado desde muy diversos enfoques, básicamente desde el horizonte de la filosofía, pero también abarca la antropología, la psicología, y un poco menos el campo sociológico. En realidad, el tema de la posibilidad del diálogo desde la diferencia ha sido trabajado por las disciplinas humanas en general, encontrando en el asunto de la otredad un tema central. El tema tiene que ver con la reflexión sobre la pluralidad cultural<sup>54</sup> y las distintas reflexiones que se hacen sobre la interculturación.

---

<sup>54</sup> Como lo planteará Luis Villoro en su libro "Estado plural, pluralidad de culturas" 1995, México.

El concepto de la otredad se sustenta además, en los debates sobre las transculturalidad, o lo que hoy se conoce como la sociedad multicultural.<sup>55</sup> Asimismo tiene como base las reflexiones acerca del significado de la diversidad lingüística o los temas de transculturación, sin embargo, ha habido varios análisis sobre lo que significa el diálogo intercultural desde una perspectiva comunicativa, baste ver el trabajo de Klaus Zimmermann y Christine Bierbach.<sup>56</sup> También se ha abordado el tema del conflicto entre culturas,<sup>57</sup> siendo este uno de los temas más abordados.

El problema de la otredad supone reflexionar sobre la existencia de conjuntos culturales complejamente estructurados y organizados, mismos que poseen una identidad propia, una especificidad discursiva y simbólica, así como una lógica organizativa interna.

Autores como Gadamer o Paul Ricoeur han tratado el tema del diálogo con la otredad desde el terreno de la filosofía y la lingüística, otros, como ya hemos visto, lo han desarrollado desde la perspectiva de la ética y la comunicación, es el caso de Apel, el judío-lituano-francés Emmanuel Levinas, el español José Luis Aranguren o el argentino Enrique Dussel. Entre ellos, casi es posible dilucidar un referente común, la acepción de un encuentro cultural como relación de alteridad, como encuentro necesario con la otredad.

Otra dimensión de la otredad y el diálogo la podemos observar en la hermenéutica propuesta por Mauricio Beuchot. En ella, se trata el tema del diálogo y la otredad dando énfasis al momento analógico, otorgando una importancia central a la perspectiva filosófica de la comprensión. Sin embargo, Beuchot sólo se detiene en la importancia del texto, haciendo con ello un modelo de interpretación más propio de la filología y la teoría literaria. Hasta aquí, la hermenéutica analógica abre un paradigma interesante pero no del todo social. Serán en buena medida Peter Winch y Alfred Schutz, los que abrirán el debate desde el campo de la sociología, coincidiendo en mucho con los autores anteriores pero demarcando

---

<sup>55</sup> Véase por ejemplo el artículo de Ursula Klesing-Rampel "Tareas de la interculturalidad y sociedad multicultural" en "La Piragua", México, 1999, No. 15, 41-47 pp.

<sup>56</sup> Op. Cit.

<sup>57</sup> Véase Glenn, 1985, Buenos Aires.

sus límites. A la par de ellos, con su “teoría de la acción comunicativa” Habermas abre una ruta heurística sumamente importante para el estudio del diálogo y la posibilidad de entendimiento con la otredad, enfoque que nos abre otro punto de consideración: el problema del diálogo con el Otro desde la comunicación.

Es el problema de la comunicación y el entendimiento con el Otro uno de los aspectos que en nuestra consideración es importante de tomar en cuenta cuando hablamos del problema de la alteridad. Las consideraciones son las siguientes: si tomamos en cuenta que la *confianza* como aspecto afectivo de la comunicación (parte de lo que Jokisch denomina como “las formas no lingüísticas de la comunicación”<sup>58</sup>) es un elemento que posibilita el diálogo con la otredad, qué pasa cuando esa comunicación que es en un principio afectiva (dentro del nivel de las emociones) se hace o se vuelve conciente, es decir, cuando de ser un tipo de comunicación afectiva pasa a ser un tipo de comunicación racional. En este sentido se hace evidente la distinción comunicación afectiva/comunicación racional, junto con el acercamiento/distanciamiento que este tipo de comunicación puede producir.

Otro elemento importante de tomar en cuenta es que este acercamiento/aproximación al Otro supone un re-conocimiento ético de la diferencia, es decir, comunicarme con el Otro, dialogar con la otredad supone “otorgarle un valor”, o como dice Rodrigo Jokisch “capacitar al otro de un valor”. Sin embargo para poder *otorgar* un valor, dentro del nivel de las formas de la comunicación lingüística, tenemos que observar cuáles son los elementos que nos posibilitan esta situación, esto es: capacitar al Otro de un valor implica tomar en cuenta *los argumentos del Otro*, es decir, tomar ‘en serio’ el argumento como manifestación de *respeto*. Esta dimensión ética de la comunicación, no obstante, tiene que ver con el nivel argumentativo de la comunicación que ya hemos explicado y que Popper (siguiendo a Karl Bühler) denomina como “las funciones primordiales” del lenguaje<sup>59</sup>.

Hemos dicho que comprender al Otro implica evaluar sus argumentos, en donde la *confianza* es un proceso de evaluación de lo dicho. La búsqueda de la

---

<sup>58</sup> Op. Cit.

<sup>59</sup> Op. Cit.

veracidad de los argumentos produce aceptación/rechazo, cercanía/distanciamiento con el Otro. En este sentido, otorgar un valor al Otro es otorgarle validez a sus argumentos, mediada por la pretensión de verdad. La ética del discurso nos ha demostrado ya esta posición, argumentando el desarrollo de las funciones normativas de la comunicación y su funcionalidad en el diálogo con el Otro.

Para Apel, dijimos, todo discurso argumentativo debe partir del hecho de ser 'responsable' con el Otro, en el sentido de que todo discurso argumentativo que pretenda ser válido tiende a la fundamentación de normas de corresponsabilidad social, o bien a anteponer una ética de responsabilidad moral con el Otro como fundamento racional del discurso argumentativo. Desde esta perspectiva, un discurso argumentativo sería el medio que posibilita hacer una evaluación racional sobre la responsabilidad ética con el Otro, y al mismo tiempo el medio que posibilita llevar a cabo un discurso práctico que permite evaluar los argumentos y fundamentar un diálogo con normas establecidas.

### **2.1.1.1 La Comunicación intercultural**

En el artículo denominado "Teoría de la comunicación intercultural: la conquista, la colonización y la evangelización del México indígena"<sup>60</sup> Irina Buche establece un ejercicio analítico de lo que sería la comunicación intercultural, construyendo premisas teóricas que le permiten dar cuenta de las formulaciones comunicativas de la comunidad indígena con la sociedad colonizadora. Asimismo hace un recuento de los conflictos no resueltos sobre la comunicación intercultural. Este cuadro analítico resulta de fundamental importancia sobre todo porque para abordar el tema, Buche se sirve de una aseveración íntegramente hermenéutica: comienza dando razón de la interpretación hecha siempre, por y para los otros en un diálogo intercultural, entendiendo dicha comunicación como un proceso complejo de mutua interpretación, mediado por lo que ella denomina nuestra

---

<sup>60</sup> Zimmermann, Op. Cit., p. 51-67

*escritura alfabética*. Este elemento será importante pero lo retomaré desde otra acepción, es decir, sin considerar una mediación solamente semántica o lingüística, sino más bien un contexto social e histórico determinado, o bien un contexto cultural.

Buche supone que cuando *nosotros* interpretamos a los *otros* lo hacemos condicionados por una cultura. A esta contextualización la denomina como *paradigma intersubjetivo y comunicativo*, elemento que retomo para señalar aquello que nos determina y que nos está dado como contexto cultural a partir del cual interpretamos y entendemos al Otro. En este proceso de comunicación se distingue al *autor de doble vínculo*,<sup>61</sup> haciendo alusión al sujeto consciente de su corporeidad que se compromete con una comunidad de escritura para interpretar a los otros y darlos a conocer a su propia comunidad. Desde este enfoque, muestra a Hernán Cortés como un autor de doble vínculo, capaz de escribir ciertas memorias para dar cuenta de su conquista ante una comunidad a la cual pertenece, en este caso el reinado de España. La actitud del conquistador frente al conquistado y viceversa, consiste en una relación de mutua afectación, por ello también se puede hablar de doble vínculo en la dialógica de la comunicación intercultural.

No obstante, por ahora sólo retomaremos la importancia de rescatar el contexto sociocultural impreso en la relación mutua, sin pretender con ello hacer exhaustivo un análisis de la interculturalidad. Esto quiere decir, hacer explícito que en el diálogo con la alteridad diferenciada, existe un contexto simbólico de significación que le permite a ambos operadores tener elementos para la mutua interpretación. Con este argumento coincidirán otros autores.

### **2.1.1.2 Hermenéutica analógica y alteridad**

En el trabajo que el Dr. Beuchot da a conocer como “Perfiles esenciales de la hermenéutica”<sup>62</sup> se hace un recorrido más o menos extenso acerca del quehacer hermenéutico. En buena medida es una síntesis por tratar de plantear

---

<sup>61</sup> Ibid, p. 53

<sup>62</sup> Beuchot, 1999, México.

los problemas fundamentales de lo que es la hermenéutica analógica, abordada como mayor amplitud en su "Tratado de hermenéutica analógica".<sup>63</sup> En ambos textos, pero específicamente en "perfiles esenciales de la hermenéutica", Beuchot hace un esfuerzo analítico por dar a conocer los principios de la analogía desde la hermenéutica. Establece cuál es el objetivo de la hermenéutica concibiendo en su objeto al texto.

Desde el antagónico debate al interior de la hermenéutica sobre la multiplicidad de interpretaciones: la polisemia o la multiplicidad de significados, y la concepción monológica del significado, Beuchot trata de arribar a la idea de la 'prudencia'. Trata de encontrar el justo medio. Entre una perspectiva univocista y otra equivocista, el autor introduce la *analogía* como punto medio de convergencia, respetando la multiplicidad, la diferencia, pero tratando de buscar lo homogéneo, lo objetivo. Desde aquí, el autor admite la polisemia como la esencia de la hermenéutica, es decir, el ideal de los varios significados de una realidad, pero trata de aprehender el significado esencial del texto, una búsqueda de aquello que permanece como <<sagrado>> o parte esencial. La hermenéutica analógica de Beuchot se sitúa entre estas dos posturas extremas.

El punto intermedio es lo analógico, ya que una postura análoga... *"tiene un margen de variabilidad significativa que le permite reducirse a lo unívoco pero que también le impide dispersarse en la equivocidad..."*<sup>64</sup> Es decir, lo análogo respeta las diferencias pero recupera lo que de entre esas diversidades es común. A esto lo denomina como la significación analógica. En un diálogo lo primero que salta a la vista es un choque, un conflicto, un rechazo de las diferencias, cuestión que imposibilita el reconocimiento. La significación analógica sería esa búsqueda de los elementos primarios que de entre las diferencias resaltan como comunes, la parte común a ambos operadores de la relación mutua. Desde este enfoque, el modelo analógico permite no un choque sino un reconocimiento, permite desde su elasticidad, una suerte de convergencia o reconocimiento de lo común.

La significación del diálogo y la alteridad desde la hermenéutica analógica, supone la mutua interpretación pero (según el argumento de Beuchot) mediada

---

<sup>63</sup> Beuchot, 2000, México.

<sup>64</sup> Op. Cit., 1999, p. 11

desde el texto. Esta perspectiva, sin embargo, es poco útil ya que en el momento de trascender a la relación social la interpretación es compartida en sus acepciones de acuerdo o conflicto, cosa que complejiza el tema.

Ahora bien, resultaría interesante redimensionar el sentido analógico al ámbito del diálogo con la alteridad, ya que el distanciamiento/acercamiento estaría mediado por la convergencia de los elementos en común que cada operador contiene. Desde esta perspectiva, la significación analógica poseería dos dimensiones: el sentido hermenéutico-antropológico (o sí se quiere ontológico) y el sentido ético. Desde esta búsqueda por lo idéntico, el diálogo con el Otro significaría un reconocimiento, mismo que en lo ulterior se traduciría en acuerdo o desacuerdo.

En esta dimensión, la hermenéutica analógica abre un camino amplio, ya que a partir de ahí todo ejercicio dialógico significaría analógico.<sup>65</sup> Los elementos comunes podrían fungir como ejes conductores de la relación mutua, para alcanzar una reducción significativa de los contenidos de complejidad de la relación social.

### **2.1.1.3 La otredad en Gadamer y Ricoeur**

Teóricos como Gadamer y Ricoeur han aportado modelos significativos acerca del diálogo y el problema del Otro. A partir de la constitución de la neohermenéutica gadameriana, el alemán devela toda una gama de amplísimas posibilidades del sentido de la comprensión en el campo de la lingüística y la ontología. Para Gadamer el ejercicio hermenéutico es ontológico, en el sentido de que todo acto del ser humano es una acción hermenéutica.<sup>66</sup> Si entendemos esta postura al pie de la letra, todo acto del hombre es también un acto comunicativo, ya que el ser humano existe y actúa con referencia a la alteridad. Luego entonces, todo acto humano es hermenéutico y comunicativo por esencia. Desde aquí se puede deducir, vagamente, que todo acto es un diálogo entre el *yo* y el *nosotros*

---

<sup>65</sup> No pretendemos decir con esto que la analogía permite solucionar el conflicto, aunque sí abre la posibilidad de reducir la complejidad de las relaciones contingentes.

<sup>66</sup> Cfr. Gadamer, 1988, Salamanca.

como diría Levinas para designar la constante de la relación intersubjetiva. Más aún, es posible decir que siempre *estamos* para los otros que nos constituyen y desde los cuales se realiza nuestro universo vivo.

Muy semejante a esta posición es la hermenéutica de Ricoeur,<sup>67</sup> que trata de aportar un verdadero análisis del sentido de la hermenéutica pero hacia el ámbito de la metáfora. Anticipa aquí la teoría interpretativa para el campo de la crítica literaria, suponiendo en ello una suerte de hermenéutica del texto y de la tradición. Esta concepción hermenéutica es significativa en el sentido de la tradición y del tema de la historia como constituyente del quehacer interpretativo. Ricoeur desarrolló el concepto de *representancia*, para aludir a la capacidad del discurso histórico de representarse el pasado, sirviéndose de elementos como *la memoria y la historia*. Ricoeur piensa que encontrar el sentido de la historia es encontrar el conocimiento de nosotros mismos. Es una búsqueda del pasado, en donde necesariamente se establece un diálogo con el texto. La historia sería una lucha contra el olvido, una resistencia a no perder la memoria... un constante dialogar, diría el autor.

A partir de esta alusión a la memoria, Ricoeur define la noción de *pacto* entre autor y lector, es decir, entender al lector (intérprete) como un testigo de lo que muestra el autor en el texto. Ese pacto se centraría en la capacidad del lector de imaginar el texto como si se estuviera viviendo, el hecho de la *reviviscencia*. En la relación mutua que nos interesa describir, se establece un constante proceso de reviviscencia del Otro, de la aportación de lo otro a mi mundo y forma de entender la vida. Aquí, el acto de recordar es la actitud de revivir lo que el Otro (ya no el texto ni el autor) nos quiere decir.

Según Gadamer y Ricoeur, el diálogo en un sentido hermenéutico, es la base para un entendimiento cognoscitivo e ideológico, que supone una dinámica comunicativa y ontológica. Esto es, el diálogo como una forma de acceder al entendimiento y a la comprensión, mediante la reducción del conflicto.

El diálogo es además, en términos de Ricoeur, un acontecimiento de implicación intersubjetiva... *“que conecta dos acontecimientos, hablar y*

---

<sup>67</sup> Op. Cit.

*escuchar...*<sup>68</sup> es decir, una actitud de apertura y disposición a la opinión del Otro, la actitud de “*dejarse decir algo*”<sup>69</sup> El diálogo según los autores es una reciprocidad de intenciones, una posición frente al Otro que exige apertura y disposición, postura receptiva ante las maneras de sentir, pensar y actuar de la alteridad.

Gadamer, además, aporta elementos muy significativos a la noción del diálogo. Por ejemplo lo que denomina como pre-juicios contextuales, que más bien aluden a todo el universo cultural que determina nuestra interpretación sobre el Otro, aspecto mencionado con anterioridad.

La hermenéutica gadameriana parte del sentido común <<sensus communis>> para arribar a un sentido común-comunitario, es decir, concebir un sentido común es ya en esencia una noción de comunidad. La comunidad o el sentido comunitario es una suerte de parámetro o rango de interpretación, una especie de protolenguaje o lenguaje limitador del todo del lenguaje comunitario. De aquí entendemos la alusión a lo que es una comunidad de sentido, misma que retomo para señalar que, en la medida en que se establece una acción mutua se puede llegar a un consenso-comunitario, algo parecido a lo que Apel concibe como *la comunidad de comunicación*. Esto es, un sentido común hermeneutizado, suponiendo con ello la participación recíproca de los implicados en una comunidad.

Esta acepción del diálogo que Gadamer denomina como *la dialéctica de pregunta y respuesta* la retomaremos más adelante, cuando hablemos de la importancia de la construcción de conocimiento en las relaciones mutuales.

“... la dialéctica de pregunta y respuesta (...) nos permite ahora determinar más precisamente qué clase de conciencia es la conciencia de la historia de la transmisión, porque la dialéctica de pregunta y respuesta que hemos señalado, muestra la relación del entender como relación recíproca propia a la del diálogo...”<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Op. Cit., p. 30

<sup>69</sup> Gadamer, Op. Cit., p. 335

<sup>70</sup> En Grondin, Op. Cit., p. 170.

Gadamer intenta decir que el entender se define como relación, y más precisamente como diálogo, de tal forma que se trata no sólo de una interpretación del texto tanto como de una noción vivencial. Esta acepción es la que retomo para apuntar a que el diálogo como relación mutua puede ser también una experiencia de vida, una acción no sólo lingüística sino existencial, viva, en el sentido de ser un encuentro directo con el Otro que es mi alteridad y con el cual intercambio preguntas y respuestas.

#### **2.1.1.4 Levinas y el diálogo como aproximación**

Cuando Emmanuel Levinas escribe “Humanismo del Otro hombre”<sup>71</sup> subraya la noción del <<Otro>> con mayúscula, poniendo énfasis en la importancia del <<hombre>> con comillas. El Otro es la alteridad en su integridad, el hombre que antes del “Yo” me constituye por excelencia. Una proclamación para identificar el núcleo de lo ‘humano’, un esfuerzo por descubrir que el sujeto << es>> por algo que le precede, por los <<otros>> ante los cuales no puede presentarse más que en un sentido de corresponsabilidad de y ante ellos. Levinas no parte del <yo> ante el ellos, parte del Otro ante el yo, primero que el yo. Esto significa tratar de romper el paradigma del relativismo cultural en donde “*todo es posible, o todo se vale*”<sup>72</sup> y opone el principio del Otro como la condición a priori de toda validez. Es el encuentro recíproco con el Otro, el que delimita las interpretaciones y el actuar.

Levinas hace mención del Otro en dos acepciones: una dimensión ética y otra cultural. A nosotros nos interesa la segunda. De tal forma que cuando se habla del Otro, estamos hablando de un sentido estrictamente social. Esto es, una alteridad cultural, en donde hablar del Otro es trascender a la denominación de lo individual por lo comunitario. Hablar del Otro es hablar de la exterioridad, de la diferencia, de la otra forma de ver y entender el mundo, de una cosmovisión distinta a la propia. A esta relación de alteridad Levinas la denomina como *rostro*.

---

<sup>71</sup> Levinas, 1993, Madrid.

<sup>72</sup> El subrayado es nuestro.

El rostro es la forma en cómo se presenta el Otro, pero ya no como texto, como autor, como objeto de sentido, sino como ser en su totalidad, como cuerpo complejamente integrado y estructurado presente en su vivez, en un presente vivo.

En el sentido del Otro vivo, Levinas está reconociendo la materialidad, la corporeidad como principio *sine quan non* puede establecerse un diálogo. Este principio es sumamente importante, porque se hace referencia a lo otro en su situación de corporeidad dentro de un espacio-tiempo determinado. Precisamente la noción de rostro alude a esta situación afirmativa del presente vivo.

La noción del Otro en su sentido temporal implica otorgarle un valor, un reconocimiento afectivo que permite el encuentro. Desde aquí, una relación dialógica supone una aproximación simétrica en tanto que el Otro es igual en importancia. Una relación de reciprocidad de este tipo, supone el encuentro simétrico con el Otro, aspecto que observaremos más adelante. Por ahora, cabe señalar que la superación levinasiana al humanismo no desecha sin más la perspectiva comunicativa o social, más aún la asimila como parte fundante. Esto es, su noción de diálogo se muestra completa, ya que alude a una noción comunicativa y otra ética. Aunque es claro que da mayor peso a la segunda.

“... el rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que expone como tema se disimula por ella misma. EL rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso...”<sup>73</sup>

El Otro en esta acepción es un interlocutor que se presenta como la alteridad provocadora del encuentro dialógico. Para esto es necesaria la apertura operacional, el acercamiento con la unidad de lo otro diferente.

---

<sup>73</sup> Véase Levinas, 1977, Salamanca, p. 89

### **2.1.1.5 El problema de la otredad en la antropología**

El tema de la otredad ha sido en buena parte retomado por el discurso antropológico. De hecho, cabría decir que la antropología como disciplina surge con la pregunta sobre el Otro como objeto de estudio.<sup>74</sup> A decir de Esteban Krotz, el problema de la antropología ha sido el problema de la identidad y la diferencia, y la forma en cómo se presentan. Más aún, al tener como objeto analítico al *ser humano*, la antropología se pregunta por los aspectos singulares y por la totalidad de los fenómenos afectados desde la relación con la alteridad. Esto nos indica de alguna manera cómo el tema de la otredad, sus transformaciones, sentido y futuro, forma parte fundamental de toda reflexión antropológica.

Desde la perspectiva de Krotz, la antropología también suele preguntarse por la posibilidad de inteligibilidad y de la comunicabilidad de la alteridad, así como por los criterios para la acción que deben ser derivados de ella. Asimismo, la antropología se ha concentrado en la construcción de la categoría de alteridad, para mostrar con ello no una simple diferenciación, tanto como un complejo estructural que se constituye como identidad colectiva. Desde esta perspectiva, nos interesa rescatar el valor que se le da a la alteridad desde la antropología, reconociendo con ello que la otredad puede ser estudiada desde distintas vertientes: vista no sólo como exterioridad, sino como identidad unitariamente estructurada, o bien como operador simbólico de la dialogía.

## **2.2 Construcción de conocimiento**

Desde una lógica dialogal podemos afirmar que toda pretensión de validez se sostiene sobre la estructura de un intercambio de pregunta/respuesta. Confirmamos esta aseveración si nos acercamos hasta los inicios de la escuela

---

<sup>74</sup> Véase el artículo de Krotz "Alteridad y pregunta antropológica", en "Alteridades. Revista de Antropología Social", UAM, 1994, Vol. 4.

pos-socrática y la filosofía platónica.<sup>75</sup> Los “Diálogos” de Platón son una muestra de la utilización recursiva del intercambio colectivo para la construcción de conocimiento; es precisamente la fórmula del diálogo lo que permite que se acceda a la construcción de verdades convencionales.

Podríamos asegurar que las hipótesis antes vertidas contienen un grado de certeza si nos aproximamos a la utilización metodológica que del diálogo realiza Platón para convencer/persuadir a sus interlocutores próximos. La razón dialógica o constitución mutua, es al mismo tiempo un medio y una forma; con ella se pretende dar cuenta de una verdad y mediante ella se entretajan los grados de veracidad que posee cierta afirmación.<sup>76</sup> Esta búsqueda de la verdad sólo es posible de manera colectiva, no sólo definiendo a los interlocutores sino encontrando con ellos el sentido mismo del diálogo a saber: la construcción del conocimiento y la aproximación a la verdad.

Ya antes este recurso había sido utilizado por Sócrates, maestro de Platón, quien conformaba toda su estructura cognoscitiva sobre la base de la argumentación interactiva con sus discípulos. Esto lo podemos confirmar precisamente porque los “diálogos” platónicos son un homenaje a su maestro a quien consideraba había sido injustamente tratado por la democracia de aquellos tiempos. La dialéctica de la pregunta/respuesta de la que con tanta importancia se refería Gadamer para abordar la operación de la hermenéutica, constituía el recurso con que Sócrates lograba edificar cada una de las pretensiones de validación de su conocer; a esta finalidad del diálogo nos referimos cuando afirmamos que el conocimiento se erige sobre la forma del intercambio mutuo y la reciprocidad de los argumentos.

---

<sup>75</sup> Esta argumentación se sostiene del método mayéutico utilizado por Sócrates en la idea de la pregunta/respuesta. Para ver más sobre esta discusión en la obra “Indagación sociológica” de Wells, 2001, Barcelona; o bien en “Sócrates y el saber como ética” de Bilbeny, 1998, Madrid.

<sup>76</sup> Desde la primera argumentación, pasando por la presentación, los primeros diálogos y las conclusiones, Platón deja en claro su cometido: el recurso de la lógica de la pregunta respuesta para construir conocimiento. De hecho puede observarse como paso significativo la descripción primaria que hace de sus interlocutores; definir al Otro es el comienzo de un camino hacia el diálogo. Véase el diálogo “Gorgias o de la retórica” como un ejemplo de esta afirmación.

### **2.2.1 Dialógica de la pregunta/respuesta**

Para Gadamer la constitución del conocimiento es dada mediante la historia de la transmisión; ya antes vimos que el concepto de transmisión envuelve la noción de tradición y cultura. Es en este sentido que la dialéctica de pregunta/respuesta tiene su peso real, sobre todo cuando siguiendo al propio Gadamer, se trata de conocer un texto. Para el autor el entendimiento de un texto pasado significa reinterpretarlo dentro del marco de nuestra propia situación, de esta manera otorgamos respuestas a preguntas hechas desde nuestra época. Esta condición de resignificar un texto dentro del contexto propio es la función primordial de la operación de la pregunta/respuesta. Si la transmisión y constitución del entender histórico es la producción de nuevos significados sobre la base de realizar preguntas y respuestas, en términos del diálogo hablaremos de la forma y la operación de las mismas. La forma se constituye por la distinción misma pregunta/respuesta, ella contiene implicada ya una distinción anterior que nos muestra una situación de acceso al conocimiento por oposición al no-conocimiento. Por ello, cuando hablamos de la dialéctica de pregunta/respuesta de la que Gadamer hace alusión, nos referimos en realidad a la distinción que se utiliza para describir la manera en cómo se interpreta un texto y se construye un conocimiento mediante su reincorporación a nuestro presente. Asimismo, hablamos de la operación de la dialéctica de la pregunta/respuesta en el sentido de su procedimiento.

Sin embargo, creemos que es importante en términos de nuestro interés retransmitir el sentido de la dialéctica de la pregunta/respuesta en dirección al diálogo. Dicha distinción tendría, más que una constitución dialéctica una configuración dialógica, ya que está implicada dentro del diálogo. Esta dialogía de la pregunta y la respuesta, nos permite dar cuenta de cómo la mutualidad del diálogo se ve operada mediante el recurso de la interrogación y la contestación a esa pregunta. De aquí que si mencionamos a la dialéctica de pregunta respuesta estamos, en realidad, aludiendo a la forma dialógica de la misma y no a su sentido

de contradicción. Hablamos pues, de la situación de mutualidad no de contradicción u oposición que implicaría la dialéctica.

Aclarado el sentido que rescatamos de la noción gadameriana, diremos que la *dialógica* de preguntar/contestar es un recurso metodológico de implicación heurística, ya que nos permite la ampliación de nuestro horizonte de conocimiento sobre lo que nos interpela: la interpelación externa puede adoptar la forma de un texto, de una pintura, de un sujeto o de la propia vida con su condición de exterioridad. Esto quiere decir que dialogamos recurriendo a la operación de la pregunta respuesta, con cualquier forma que adopte la exterioridad: dialogamos con lo otro.

Siguiendo a Gadamer, el recurso de la pregunta/respuesta es un modelo utilizado sobre todo por Platón. Ya hemos señalado con anterioridad que los diálogos platónicos son un ejemplo claro de este recurso operativo utilizado para construir conocimientos nuevos, mismos que mediante un nuevo uso del diálogo vuelven a generar conocimiento. El modelo entonces tiene un carácter de recursividad,<sup>77</sup> en el sentido de generar un circuito de autogeneración que permite la reproducción constante del conocimiento.<sup>78</sup> Esto es: se dialoga para obtener conocimiento mediante el uso de la pregunta/respuesta, pero al mismo tiempo es

---

<sup>77</sup> Cuando nos referimos al diálogo como fenómeno con características de recursividad, en realidad hacemos referencia a la gran aportación del biólogo chileno Humberto Maturana al campo de la ciencia. A decir del científico, existe recursión cuando un observador encuentra que la re-aplicación de una operación ocurre como consecuencia de su aplicación previa; es decir, cuando se observa un hecho de repetición circular. Sin embargo, dice Maturana, ocurre un hecho de recursión cuando este hecho de repetición se asocia con otro proceso en el mismo contexto o en otro diferente. La consecuencia de esta situación recursiva es la aparición al mismo tiempo, de un nuevo fenómeno. Si aparejamos comparativamente el hecho de la recursividad al diálogo veremos que un diálogo en su afán de repetición produce conocimiento como nuevo fenómeno, pero este al mismo tiempo lo produce a él, la circularidad comienza por la operación misma del diálogo. Ver más en el capítulo sobre epistemología de este trabajo, en donde se desarrolla el concepto de recursividad del diálogo. Sin embargo puede verse en Maturana, 1995, Nápoles.

<sup>78</sup> Esto lo podemos observar de mejor forma si nos aproximamos al concepto de autoreproducción que desde la cibernética de segundo orden propone Heinz Von Foerster. En su idea sobre causalidad habla, contra toda regla de inferencia lógica, que más allá de que A sea causa de B y B de A, puede ser que A sea causa misma de A, en el sentido de que A es su propia causa; esta circularidad causal es el principio de la autoreproducción. Si traslapamos esta noción de circularidad podemos decir que el diálogo se produce a sí mismo en el sentido de ser su propia causa. De esta forma diremos que cuando un diálogo genera conocimiento se produce a sí mismo por el hecho de que el conocimiento vuelve a construir nuevos diálogos. La forma autogeneradora del diálogo constituye su inicio y su final, pero también su propio mecanismo operativo. Para ver más sobre el concepto de autoreproducción en Foerster, 1991, España.

el propio diálogo lo que permite que nuevamente se construya conocimiento y este conocimiento produce nuevos diálogos. Ello quiere decir que dialogamos para seguir dialogando, o bien, dialogamos para conocer y conocemos para dialogar sucesivamente y desde siempre.

Este círculo dialéctico/dialógico es en realidad un modelo muy antiguo que es utilizado recursivamente para la producción de conocimiento. Desde esta perspectiva, el diálogo se define como recurso epistemológico. La ciencia y su desarrollo es un ejemplo de la utilización ambivalente del diálogo generador de conocimiento y reproductor del mismo. El diálogo permite que se produzca conocimiento mediante el uso de preguntas y la generación de respuestas a formulaciones hechas en cada época: la invención de la teoría de la gravedad de Newton sólo fue posible por la construcción de una hipótesis que en realidad constituía una respuesta a una serie de preguntas antes planteadas: ¿qué produce la atracción entre los cuerpos? o ¿por qué las manzanas caen hacia abajo y no se transportan con otra dirección que no sea hacia este punto que bien podría ser arriba? La teoría de la gravedad se constituyó primeramente como una pregunta y se instituyó en la forma de respuestas que en principio fueron hipotéticas y que designaban la atracción manifiesta entre la tierra y los cuerpos que se sitúan sobre su superficie, posteriormente esa respuesta adoptó un carácter de sistematicidad cuando se elaboraran a partir de ahí, las posteriores leyes de aceleración y la caída de los cuerpos respecto a una situación de altura y peso de la materia. La teoría de la gravedad con sus respectivas leyes, no hubieran sido posibles sin las preguntas/respuestas que el propio Newton construyó sobre la base de un conocimiento ya adquirido; por ejemplo el desarrollo de la matemática, la física y la astronomía hacia el siglo XVII, sin la cual el propio físico no hubiera podido crear su teoría... *“No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar”* diría Gadamer.

La ciencia genera preguntas y produce respuestas, de aquí que el conocimiento tiene un carácter evolutivo; pero es esta transición entre pasado/presente y el uso operativo del diálogo lo que le permite una línea de continuidad. La construcción de conocimiento es la construcción de un diálogo

mediante el diálogo mismo, en un círculo que posibilita la continuidad y la reproducción. El diálogo entonces es un recurso epistemológico no sólo porque vigila (sobre la base de un intercambio y de la mutualidad) tanto porque permite generar preguntas nuevas; pero la mismo tiempo contiene un carácter metodológico al convertirse en un medio a través del cual se construye este conocimiento.

Parafraseando a Jean Grondin podemos decir que es la continuación de un diálogo que ya había comenzado antes que nosotros, mismo que vamos actualizando dentro del horizonte de nuestros problemas. Esta modificación de “las perspectivas de sentido de la tradición” dentro de nuestro contexto es la resignificación que hacemos de las preguntas que nos plantea la propia historia y el conocimiento. Desde esta perspectiva la idea de diálogo como generador/reproductor de conocimiento nos acerca a dos conceptos que dentro del mundo de la ciencia es importante rescatar; sobre todo por la vigencia y valor heurístico que tienen: nos referimos a la noción de paradigma y la idea de interdisciplinariedad. La definición de paradigma la empataremos con la idea de diálogo en su sentido epistémico, generador de conocimiento; al mismo tiempo tratamos de encontrar un símil entre la idea de interdisciplinariedad y diálogo como recurso metodológico, o reproductor de conocimiento. Estas dos ideas se trabajan a profundidad en el capítulo sobre la epistemología denominado el “horizonte epistemológico.”

### **2.3 El problema de la racionalidad**

Otro de los problemas que atraviesan el diálogo de manera transversal es el concepto de racionalidad. En general cuando hablamos del diálogo, ya sea en su intención de exterioridad (diálogo con el Otro) o en su acepción de generador/reproductor de conocimiento, estamos haciendo referencia al uso de racionalidad, o bien a la forma en cómo se logra, mediante el uso de la razón, el entendimiento como pauta de la normatividad, las reglas, y el uso de un código de

comunicación común. Sin embargo, para empatar diálogo con racionalidad, hablaremos de racionalidad dialógica para referirnos a un tipo de racionalidad que se constituye sobre el recurso del diálogo.

El concepto racionalidad y su tratamiento ha sido un recurso ampliamente abordado en la teoría social, las discusiones sobre lo moderno de la sociedad moderna; desde el Renacimiento hasta nuestros días han tenido un hilo de continuidad perceptible en torno sobre todo al problema de la razón. La modernidad como proyecto y anuncio de cambio, como ruptura con el pasado y como visión de progreso, ha fincado todas sus posibilidades sobre la base del uso de la razón y de la idea del hombre como centro reflexivo del mundo. Esta situación fue enunciada ampliamente por la lógica cartesiana al plantear la emergencia del sujeto trascendental que, usando el cálculo racional, puede comprender su existencia en el mundo.<sup>79</sup>

Siguiendo a Villoro (“El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento”)<sup>80</sup> diríamos que es hacia el siglo XVII cuando la sociedad puede verse a sí mismo como una creación propia de los hombres. La transición a esta idea del uso de la razón para configurar el mundo, significa un salto al pensamiento moderno que la razón ilustrada configuraría posteriormente.

El proyecto moderno de la racionalidad es esa “ordenación metódica” de la que habla Alfred Von Martín en su “Sociología del Renacimiento” al referirse al cálculo instrumental, en donde se diseña la arquitectura necesaria para la comprensión/transformación/adaptación del mundo. Weber habla de racionalidad cuando se refiere al hecho de la comprensión o cuando describe las características de la acción; la racionalidad en Weber es un cálculo instrumental que se define por la distinción medios/fines.<sup>81</sup> En este sentido la racionalidad

---

<sup>79</sup> Marguerite Yourcenar plantea de mejor manera esta figura característica de la modernidad en su novela *Opus Nigrum*. Aquel retrato del hombre como centro del mundo y de su propia reflexión se puede ver en las conversaciones del “aventurero del saber” Zenón, quien al dirigirse al “aventurero del poder” –su interlocutor- Herri Maximilien dice: “...mirad bien (,) más allá de aquel pueblo, hay otros pueblos; más allá de aquella abadía, otras abadías, [...] las multitudes en que cada hombre se cree el centro del universo. ¿Quién puede ser tan insensato como para morir sin haber dado, por lo menos, una vuelta a su cárcel?” La libertad de aventurarse, mediante el cálculo de la razón, es un producto del hombre y de sus posibilidades.

<sup>80</sup> Ver Villoro, 1990, México.

<sup>81</sup> Weber, Op. Cit, p. 8

significa una serie de acciones orientadas hacia un objetivo final y operadas de manera mediática. La mediatización y la finalidad suponen las características esenciales de este concepto de racionalidad que Weber observa.

Sin embargo, la especificidad del concepto *racionalidad* en Weber tiene mayor peso cuando define las características generales de la acción. Una de ellas, la acción racional con arreglo a fines y su seguida tipología de la acción con arreglo a valores, dan muestra de esta visión teleológica del concepto racionalidad. Más aún, Weber liga el concepto de racionalidad con el concepto de acción, en todo caso, para dar cuenta de cómo en la modernidad se privilegia el recurso técnico del cálculo.

El concepto de racionalidad en Weber puede aparejarse a la semántica “cálculo”, por lo menos en lo que se refiere a la definición de *racionalidad formal*. Para el autor la racionalidad formal se describe por su función de cálculo, de operación técnica, en donde se definen medios y fines; contrario a la *racional material* que da cuenta de una acción social en la que se plantean exigencias éticas o políticas y que se conduce con arreglo a valores.<sup>82</sup> Sea la una o la otra, todo grado de racionalidad se define por la situación medios/fines y por el sentido que tenga la propia acción realizada.

Contraria a esta visión teleológica los conceptos de acción y racionalidad son tratados de manera distinta en Schutz, en el interaccionismo simbólico de Mead, en la idea de doble estructura de Giddens o en la acción comunicativa de Habermas; por no mencionar el análisis sistémico luhmanniano. Cada uno de ellos observa el problema de la racionalidad como unidad desde lógicas distintas, sin embargo existen aspectos que se entrecruzan.

Las diversas perspectivas observacionales, por supuesto con el uso de supuestos y consideraciones distintas, abordan el problema de la racionalidad en sus sentidos social amplio. Sin embargo, podemos decir que el tratamiento sociológico de la racionalidad es el problema del entendimiento y de la reflexividad de los sujetos actuantes. Mead por ejemplo, hablará de “la naturaleza de la inteligencia reflexiva” en su tratado sobre la conducta social y la significación. En

---

<sup>82</sup> Ibid, p. 64

general, cuando hablamos de racionalidad hablamos del aspecto reflexivo del acontecer social, la forma de reconocimiento/apropiación del mundo y de la manera en cómo se produce la posibilidad del conocimiento en la vida práctica y no práctica.

Desde la teoría social, es posible ver cómo la semántica *racionalidad* se entrelaza a conceptos como sujeto, acción, conducta o praxis. Su tratamiento, a pesar de la diversificación teórica, contiene ejes coincidentes que van desde la visión antropológica hasta la reflexión política. Para efectos de nuestro interés y sin discriminar las distintas reflexiones que pueda haber, trataremos de encontrar un punto más unitario sobre el tema, a fin de poder describir con más exactitud qué queremos decir cuando hablamos de la *racionalidad dialógica*. Así, haremos una muy breve revisión de la semántica racionalidad en la sociología.

### **2.3.1 Reflexión sociológica de la racionalidad**

Las reflexiones sociológicas sobre la *racionalidad* tienen varios ejes de observación y se preocupan por aspectos distintos. Algunas consideraciones contienen pretensiones de macroteorías, algunas otras alcanzan un rango menor en la dimensión explicativa de sus aportes. Sin embargo, casi todas las teorías que enfocan su análisis en la racionalidad, ya sea desde el mundo de la vida práctica, la política o la ciencia, ponen atención en aspectos de cognición, comprensión, reflexividad o práctica política. Así, orientan sus observaciones, regularmente, hacia las teorías de la acción que revitalizan los aspectos micros de la sociedad.

El denominado *fin del consenso ortodoxo* imputado al análisis estructuralista desde fundamentaciones causales denominado por el positivismo, reinclinó la balanza dentro del mundo de la teoría social hacia los fenómenos que toman en cuenta la acción humana como unidad analítica. La observación de la acción implicaba hacer a un lado las posturas totalizantes que encierran al sujeto

dentro de una estructura de complejidad, en la cual, ni tienen intención de salir ni mucho menos saben de esa posibilidad.

La acción social es, desde esta revisión teórica, el sustrato de la construcción social del mundo, de la validez de las verdades socializadas, así como de la codificación simbólica del acontecer social. En ello, ya no se observa la realidad del mundo social como algo dado, preestablecido, sino como el resultado de un constructo articulado a partir de las interacciones cotidianas en el mundo de la vida práctica.<sup>83</sup>

Así, el énfasis está en las microestructuras articuladas alrededor de la acción y los sujetos, por oposición a una estructura *pre*-determinada como escenario de actuación. El problema de la racionalidad se vuelca entonces a los problemas de la *reflexividad* y la significatividad de las acciones sociales, tomando como centro de análisis la subjetividad.

Schutz plantea el problema de la racionalidad a partir de la postura weberiana sobre la acción; estableciendo una distinción entre conducta y acción. A decir del propio autor, a diferencia de Weber, toda acción es significativa, más aún, el mundo de la vida cotidiana se constituye por un complejo de construcciones significativas que los actores otorgan a sus acciones. Aquí, el autor plantea que tanto la acción como la conducta, contienen grados de realización significativa por igual, ya que ambas se constituyen como racionales.

Con el concepto de significación el autor trata el problema de la racionalidad, ya que toda pretensión de explicación del mundo y de la estructura de la vida social, parte de la significación, dice Schutz, que los actores otorgan a sus acciones desde la vida cotidiana.<sup>84</sup> De esta manera, las estructuras sociales y el entramado de ellas se comprenden al observar esta situación de hacer significativo el mundo.

La inteligibilidad o apropiación mental del mundo, con un sentido determinado, es en realidad el propio efecto de significación que los actores

---

<sup>83</sup> Para más información véase la revisión histórica-sociológica que hace Alan Dawe en su artículo "las teorías de la acción social" en Bottomore, Op. Cit., Cap. 10

<sup>84</sup> Véase todo el tratado que hace Schutz sobre la teoría de la acción y la perspectiva fenomenológica de dicho tratamiento en "*fenomenología del mundo social*", Schutz, 1972, Buenos Aires.

atribuyen a sus acciones. Lo que está en el fondo de esta reflexión es la observación de un sistema complejo de múltiples significaciones; hecho que desde la fenomenología cobra una relevancia mayor.

El tema de la *racionalidad* se observa como el estado de conciencia, en donde a decir de Schutz, se origina la propia acción. Sin esta significación del mundo como representación mental no es posible dar cuenta de la racionalidad; aunque cabe señalar que el curso de una acción digna de ser tratada como racional depende, según el autor, de un contexto sociocultural dado, del aspecto biográfico y sobre todo de nuestro acervo de conocimiento a mano... *“al juzgar la razonabilidad de nuestra acción pasada nos referimos siempre a nuestro conocimiento a mano en el momento de proyectar tal acción...”*<sup>85</sup>

Tomando en cuenta esta condición para el problema de la racionalidad, diremos que tanto la biografía como el contexto sociocultural y el acervo de conocimiento a mano pertenecen a una estructura de sentido que sirve como transfondo colectivo de significación, y que Schutz denomina como *el mundo de la vida*.<sup>86</sup> Constituido por una serie de entramados de significación, el mundo de vida contiene las estructuras mentales colectivas que dan sentido a todas las acciones. El problema de la racionalidad, atraviesa precisamente el mundo de vida, ya que es ahí en donde se encuentra fundamentalmente depositada.

Es aquí donde el diálogo cobra relevancia, en el sentido de que la situación mutua requiere de estas estructuras mentales que producen experiencia y conocimiento, para poder llevarse a cabo. Un diálogo parte del mundo de vida para poder ser racional, sin este elemento la posibilidad de mutualidad no existiría.

Además de esto, visto el diálogo como acción de mutualidad (aunque se verá que no sólo se da desde la perspectiva de la acción) significa observar que es un ejercicio que requiere reflexividad de los dos o más operadores que interactúan. Es decir, el diálogo es desde esta perspectiva, una acción fundamentalmente racional aun cuando contenga una situación de conflicto o

---

<sup>85</sup> Ver el problema de la acción racional en Schutz, 1995, Argentina.

<sup>86</sup> Es importante señalar el extenso trabajo que Fernando Castañeda dedica al problema de la acción y la racionalidad, en donde plantea una serie de diferenciaciones que le permiten traer a la discusión a cuatro importantes teóricos de la sociología: Schutz, Weber, Habermas y Giddens. Ver más En Castañeda y Guitián, 2002, México.

negación. El carácter racional del diálogo está dado precisamente por la significación que los operadores otorgan a su acción de mutualidad, y por la reflexividad que sólo es posible en ese cúmulo de experiencias que es el mundo de vida.

Habermas por otro lado, va más allá de Weber y el propio Schutz. El teórico de la acción comunicativa exigirá dar cuenta de las *pretensiones de validez* que el hablante deposita en la conversación. No se trata de observar la intencionalidad profunda de una acción para calificarla como racional, ya que esta posibilidad difícilmente podría darse, sino de tratar toda acción a partir de un supuesto de validación universal pretendida en cada conversación. Desde aquí, cada acción se presupone racional precisamente por la pretensión de validez universal con que se desarrolla, pero al mismo tiempo porque esa vigilancia está realizada por el propio observador. El observador analiza y evalúa las pretensiones de validez propias del sentido subjetivo de la acción.

Para Habermas toda teoría de la racionalidad moderna pasa por la observación del entendimiento que ocurre en la comunicación, donde toda pretensión de comunicación se sustenta en el ideal de la comprensión recíproca. La racionalidad comunicativa parte de la idea de que la *comunicación ideal* conduce a un acuerdo o entendimiento, tomando en cuenta para ello la revisión de los argumentos dados. Este carácter performativo de la acción racional en la comunicación supone un fondo consensual de implicaciones intersubjetivas. En otras palabras, toda acción comunicativa es racional en la medida que la práctica conversacional contiene un escenario de significación intersubjetivamente compartido por los actores del discurso, lo que permite una serie de coordinación de las acciones sociales, la emergencia de normatividad y la justificación de las expresiones subjetivas como falsas o verdaderas.

Esta “interacción mediada simbólicamente” de la que Habermas habla, constituye los significados formales-convencionales sobre los cuales se sustenta la racionalidad comunicativa. A diferencia de la racionalidad de acuerdo a fines que planteaba Weber para hacer un diagnóstico de la modernidad, Habermas precisa que lo sustantivo en un diagnóstico sobre la sociedad moderna, es que la

acción comunicativa (vista a través de una pragmática universal) orienta su desarrollo a partir de una pretensión de verdad que tiene todo acto discursivo; pero además desenvuelve la intención de una justicia moral compartida por los propios actores. Estos niveles de racionalidad –subjetivo, intersubjetivo y normativo- son la manifestación más correcta del proyecto orientador de la modernidad en Habermas.

La racionalidad sustantiva del lenguaje se desarrolla en las interacciones cotidianas, construyendo así el universo propio del entendimiento. Podemos observar aquí una especie de *a priori* kantiano de relevancia profunda, si tomamos en cuenta que la orientación de las acciones tiende al entendimiento como base de toda intencionalidad. Sin embargo, ya hemos dicho con anterioridad<sup>87</sup> que en términos del diálogo como relación mutua, hay una implicación distintiva de ambivalencia, es decir: se puede dar el acuerdo o el conflicto. Ambas posibilidades se orientan al entendimiento o no entendimiento, consideración que desde la perspectiva habermasiana no existe. Un diálogo implica estas dos posibilidades, sin pretender un fondo convencional, aun cuando aceptamos que en el problema del diálogo subyace la pregunta por el orden social, la normatividad y el entendimiento.

Ahora bien, se podría pensar que el concepto de racionalidad sólo ha sido observado desde la unidad acción. Si esto fuera así, el problema de la racionalidad sería equiparable al tratamiento de la conciencia o bien de la subjetividad; o lo que es lo mismo, a las estructuras de significación de los sujetos actuantes. Sin embargo, el abordamiento del tema en cuestión oscila también dentro de una lógica distinta, la que pretende un estudio de la sociedad a través de la *observación de los sistemas*. Nos referimos a la lógica observacional con que Luhmann aborda el problema de la racionalidad, a saber: desde la *autorreferencialidad*.

Para Luhmann el problema de la racionalidad debe ser tratado a partir de la diferenciación de las semánticas *autorreferencia* y *racionalidad*. La idea de la autorreferencia sirve como pauta de diferenciación, acto sin el cual no podría ser

---

<sup>87</sup> Véase el apartado sobre “Diálogo: consenso/conflicto” de este capítulo.

mejor entendida la racionalidad. Además de establecer una distancia con las ideas de racionalidad surgidas hacia el siglo XIX, sobre todo las que se refieren al *sujeto trascendental* y a la *dialéctica*, Luhmann construye una aproximación a la semántica racionalidad distanciándose de la propia teoría de sistemas que se basa en la idea sistema/entorno, para tratar así el *nuevo paradigma* de los sistemas sociales como autorreferenciales.

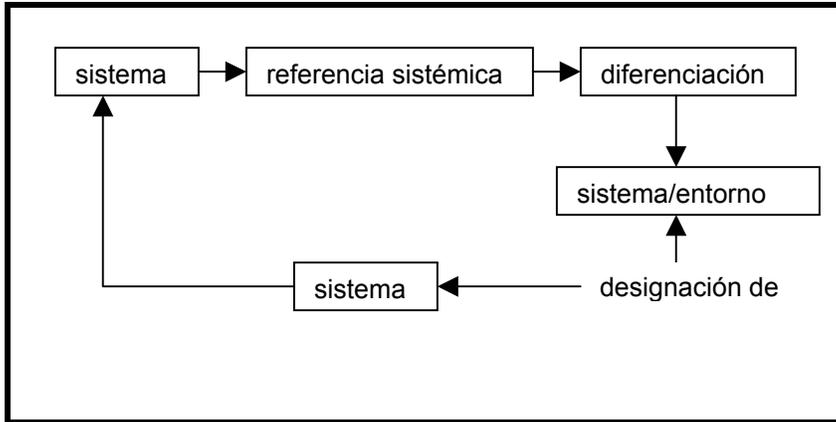
En el apartado sobre “autorreferencia y racionalidad”<sup>88</sup> el autor comienza por tratar el problema de la autorreferencia como referencia. Primeramente se equipara el concepto de referencia con el de observación, para decir que ambas se constituyen a partir de una operación de diferenciación... “*El referir se convierte en observar cuando la diferenciación se utiliza para obtener información acerca de lo que se distingue*”<sup>89</sup> La cualidad isomorfa de estos conceptos sirve para describir que una referencia está ligada al interés de observar alguna cosa, hecho que implica la necesidad de obtener información sobre la cosa. No obstante, la similitud sólo es señalada para efectos de hacer explícita la idea de la operación de diferenciación. Es decir, la semejanza se establece para dar cuenta de que, tanto la referencia como la observación, utilizan una operación de diferenciación para dar cuenta de algo.

Una vez que Luhmann aclara esta posición inicial, pasa a dar cuenta de lo que significa referencia sistémica. Este tipo de referencia (observación) se entiende como una operación que designa un sistema mediante la diferenciación entre sistema/entorno. Digamos que un sistema aplica una observación o una referencia sistémica cuando desarrolla una distinción: sistema/entorno. Al aplicar dicha diferenciación, el sistema designa al propio sistema. La conclusión gráfica de esta fórmula sería la de un círculo recursivo de la siguiente forma:

---

<sup>88</sup> Luhmann, 1998, Op. Cit.

<sup>89</sup> Ibid, p. 392



Cuadro 1 Sistema autorreferencial

Una explicitación de esta circularidad sirve para dar cuenta de cómo el sistema logra ganar distancia respecto de sí mismo y de su entorno. La circularidad de la observación se encamina a la designación de sí mismo, pero al mismo tiempo da cuenta de sí mismo y su entorno. La continuidad de este mecanismo posibilita la descripción de la *autorreferencia*. Cuando se habla de dicha semántica se alude a la operación de referencia sobre sí misma, hecho en que la propia autorreferencia está incluida. La autodesignación, sin embargo y a decir del propio autor, se torna problemática si no se diferencian tres tipos de autorreferencia: la basal, la procesal (o reflexiva) y la que constituye la forma de la reflexión.

La primera (autorreferencia basal) se da cuando la autorreferencia se designa a sí misma como elemento. Esto sucede cuando se establece la operación de diferenciar elemento/relación. En este tipo de autorreferencia se concluye la observación diciendo que ella misma es, en el plano de la observación, un elemento de la autorreferencia y no un sistema. Esto es, que la autorreferencia se designa a sí misma como un elemento de la propia autorreferencia. Seguida de ésta, la autorreferencia procesal se describe como procesal. Es decir, cuando la designación de sí misma se da bajo la base de una diferenciación entre antes y después. Aquí, la designación del sí mismo no se constituye como un *elemento* de la autorreferencia sino como un proceso de ésta. La reflexividad se da cuando la autorreferencia se observa así misma como

proceso, dentro de ella. Por último está la autorreferencia que tiene como base la diferenciación sistema/entorno y que Luhmann denomina *reflexión*. Aquí la autorreferencia adquiere la característica de la referencia sistémica descrita con anterioridad. En este caso, la designación de la autorreferencia como sí misma no es ni un elemento ni un proceso de ella misma, tanto como un sistema. El tipo de autorreferencia como reflexión se designa a sí misma como sistema, ya que opera una diferenciación entre ella misma (o sea sistema) y lo otro (su entorno).

Se podría decir de paso, que la última tipología de autorreferencia adquiere la definición de identidad del sistema. Por ejemplo, yo me designo como yo por que distingo a mi yo de su entorno. Yo me presento como yo, porque sé que mi entorno no me puede observar como yo soy. Esta autodescripción sólo es posible cuando se distingue sistema de entorno. O bien, lo que en términos de nuestro tema es el yo de lo otro, la identidad de la otredad. Los tres tipos de autorreferencia, finalmente, empujan su intención al hecho operativo de tratar de reducir la complejidad, ya que su función es la de limitar su autorreferencia para establecer lo cerrado/abierto de un sistema.

Sin embargo la pregunta que queda pendiente a esta argumentación es ¿cómo se conecta la semántica racionalidad? La respuesta de Luhmann sigue de esta forma: a partir de la diferenciación sistema/entorno que designa al sistema se da la reflexión. En este nivel, cuando se introduce la diferencia sistema/entorno al propio sistema se puede hablar de racionalidad. No obstante se observará que no solamente *“La racionalidad por lo tanto, sólo puede alcanzarse mediante la reflexión, pero no toda reflexión es racional”*<sup>90</sup> Si una autorreferencia es capaz de reintroducir a sí misma la diferenciación sistema/entorno se puede hablar de un *sistema autorreferencial*. El procesamiento autorreferencial lleva a la autodesignación, autodescripción y a la reflexión. Sin embargo para que se hable de racionalidad, es necesario que el concepto de diferencia sea utilizado de forma autorreferencial, y se refleje la unidad de la diferencia. De esta forma, se exige que el sistema autorreferencial controle las orientaciones por diferencias, aunque este control no sea el fin en sí mismo sino una causa de algo. En otras palabras,

---

<sup>90</sup> Ibid, p.405

significa la posibilidad de que los sistemas se determinen a sí mismos diferenciándose de sus entornos, otorgando al mismo tiempo un valor de operación a esta diferencia, de enlace y un peso informativo. Lo cual quiere decir que, un sistema autorreferencial tiene grado de racionalidad cuando se autodescribe por la diferenciación que establece él mismo entre él y su entorno; implicando con ello que otorga un valor operativo, de enlace e informativo a su operación de diferenciación. O bien, la racionalidad se da cuando un sistema autorreferencial es capaz de dar cuenta de la diferenciación entre él mismo y su entorno, pero cuando de manera paralela logra observar que ésta operación le sirve para obtener información y como enlace de lo externo. El peso teórico de esta propuesta implica el cambio de paradigma entre la teoría de sistemas como sistema/entorno y su transición a la teoría de los sistemas autorreferenciales. Asimismo, se da un salto respecto del trascendentalismo de la identidad del sujeto o la idea de la autorreflexión de la conciencia.

Cabe resaltar la importancia del concepto de racionalidad como sistema autorreferencial para efectos de nuestro interés, en el sentido de que el diálogo con el Otro imbrica el problema de la racionalidad no sólo como tratamiento de la conciencia subjetiva del sujeto. Esta posición, hemos descrito anteriormente, nos lleva a designar que el diálogo se da como un acontecimiento basado en un contexto común de comunicación ideal (tal como lo trata Habermas). Dicha aseveración describe la idea de una *metainstancia* de comunicación como sistema totalizador (o como pretensión de validez universal) respecto del cual tanto el ego como el alter desprenden sus diferenciaciones. El sistema totalizador sirve como regulador de la comunicación intersubjetiva que se encamina al escenario del consenso –por ello la pretensión de un marco común de comunicación ideal universal- y rechaza sin más el hecho de la negación o el conflicto.

Pensar en el diálogo, sin embargo, es pensar también en la no posibilidad del consenso: observar que la otra cara de la unidad *diálogo* corresponde a un escenario de no acuerdo: hecho que se puede observar empíricamente. Llevar al diálogo por un sendero distinto a la teoría de la acción comunicativa es importante

en el sentido de repensar la idea de normatividad y de orden social. Pero también, porque podemos acceder a otra idea de racionalidad que no implica continuidad con la idea kantiana/cartesiana del sujeto trascendental. La ayuda de la autorreferencialidad de los sistemas tiene un peso muy destacado, ya que es posible repensar el hecho de la diferencia y el cómo del procedimiento de ésta. La autorreferencialidad en ese sentido de racionalidad conduce, al mismo tiempo, a observar un plano de acción más complejo, en donde no sólo se pretende un escenario ideal de intercambio, sino la observación de los problemas múltiples que la mutualidad implica.

La ruta de la racionalidad como sistema autorreferencial implica, incluso, un ejercicio de obtención de información mayor. Ello se podrá observar en el último capítulo, donde se pone a dialogar a ambas rutas analíticas: teoría de sistema y teoría de la acción. Por ahora, se destaca que el problema de la racionalidad implicada en el diálogo tiene un escenario de procesamiento distinto: se destaca la idea de que para que un diálogo sea racional, los dos operadores de la mutualidad, vistos como sistemas, deben tener control de las consecuencias producidas hacia el Otro (que es a su vez su entorno) como las consecuencias que le pueden afectar a sí mismo. Si se observa este plano teórico ya implica una ética establecida por la diferenciación sistema/entorno. Diríamos que yo no afecto al otro porque esa consecuencia me repercute al mismo tiempo. Aquí se entrecruza la idea de respeto sobre la base de la diferenciación. Sin embargo la complejidad aumenta cuando se observa en condiciones de mutualidad. El diálogo racional conlleva primero la operación de diferenciaciones, el control de los impactos y la autodescripción por oposición. Sin este proceso, un diálogo no se podría sostener como racional.

### **2.3.2 Racionalidad dialógica**

Para designar el significado de la racionalidad dialógica en el tema que nos interesa, empezaremos por recuperar y descartar consideraciones descritas con

anterioridad. Primero diremos que la observación de un diálogo no se subordina a la pretensión de un monismo metodológico. Es decir, que cuando hablamos de la plausibilidad de la observación del diálogo describimos gráficamente a dos operadores que establecen un intercambio bajo el efecto de la mutualidad. La mutualidad, como hemos dicho, es un acontecimiento de afectación recíproca de los operadores del diálogo, por ello no sólo se piensa en ego/alter como dos sujetos, sino como las múltiples formas que pueden obtener analíticamente. Por ello, cuando designamos al yo/otro, la identidad/otredad, estamos aludiendo a la situación mutua de dos operadores.

Segundo. Si esto es así, un diálogo en su sentido de racionalidad como problema inmerso, contiene la distinción consenso/conflicto. O sea que la mutualidad se sostiene en estas dos posibilidades y no sólo en una de ellas. Con ello se trata de decir que la racionalidad contiene el aspecto del acuerdo al mismo tiempo que del conflicto.

Tercero. Se trata de ofrecer, en el problema de la racionalidad, una reflexión sobre el diálogo con implicaciones de complejidad, encaminadas hacia la construcción de un modelo del diálogo que responda a la característica de complejidad propia de nuestra sociedad moderna. Esto quiere decir que observamos la heterogeneidad y no sólo la estructura homogénea de lo real. Observar la heterogeneidad significa aproximarse fundamentalmente a la diferencia, a la equivocidad respecto de la lógica unívoca. Se verá, no sin complicaciones, que no pretendemos encerrarnos en una idea de observación monológica, que reduce la diferencia a una sola posibilidad. Precisamente queremos explotar la categoría posibilidad como apertura, el recorrido de lo distinto a través de lo distinto. La complejidad ejerce su poder teórico al permitir la observación de las diferencias, aún cuando lo que se busque sea la reducción analítica de las mismas. Para ello, y en el sentido de la observación del diálogo, nos servirá la semántica *policontextualidad* de Gotthard Günther<sup>91</sup> para comprender que la composición del mundo contiene una multiplicidad de contextualidades y que por esta razón no podemos dirigir la mirada a través de un

---

<sup>91</sup> Para complementar la definición de policontextualidad ver Jokish, 2002, Op. Cit., p. 113.

solo lente. La utilización de varios lentes nos puede acercar a una reflexión más completa sobre lo que nos interesa.

Una vez aclaradas estas tres situaciones diremos que el diálogo como situación/acción de mutualidad cobra relevancia en el recurso de las estructuras de sentido propias del mundo de vida descrito por Schutz y Habermas. Dichas estructuras contienen los elementos que cada operador utiliza para diferenciarse de su entorno. En todo caso esta memoria sociocultural constituye un fondo de posibilidad de entendimiento, en el sentido de presentarse como los elementos de afectación o de diferenciación. Podríamos decir, que son los contenidos de la diferenciación entre el sistema autorreferencial frente a su exterioridad.

Asimismo, la racionalidad dialógica se concentra en dos medios. Por un lado la operación de la diferenciación que, como hemos visto, es autorreferencial; y por el otro lado, mediante el recurso de la argumentación. De aquí trataremos de rescatar la importancia del nivel de la argumentación que tanto Habermas como Popper y Apel recobran para hablar del entendimiento. No obstante, no hablaremos de racionalidad dialógica para referirnos a un metalugar de comunicación ideal universalizado, donde se busca llegar al acuerdo. Nos interesa la dimensión negativa de la situación mutua. No desechamos, sin embargo, la pregunta original sobre el orden social, sólo redimensionamos su tratamiento hacia una observación polivalente. Una racionalidad dialógica no se sustenta en el uso generalizado de la semántica racionalidad entendida como la conciencia del sujeto trascendental, tampoco como la ruta del entendimiento que oculta las dificultades del sistema de la interacción. Nuestra intención es mostrar que la racionalidad dialógica es un proceso de intercambio mutua con implicaciones diversas: que contempla las estructuras de sentido como marcos simbólicos constitutivos de la diferencia; así como el hecho de la autorreferencialidad sistémica y el nivel de la argumentación que permite observar el intercambio de los operadores. Se intenta por tanto -y esto se tratará en el capítulo cuatro - hacer una convergencia entre dos perspectivas analíticas: la teoría de sistemas y la teoría de acción comunicativa.

Siendo más explícito con dicha pretensión, y en términos de lograr una definición como punto de partida, diremos que la racionalidad dialógica es la acción/situación de mutualidad que presupone el recurso de la diferenciación a través de los elementos socioculturales necesarios para operación de distanciamiento/acercamiento. El tratamiento de su operación se constituye con los medios del intercambio de información contenidos en el discurso. Así, la dialógica se establece bajo el supuesto de la mutua dependencia de los operadores implicados en el diálogo, independientemente de la forma que éstos obtengan para el sistema de observación. La dialógica como forma de racionalidad cobrará en adelante mayor relevancia, su utilización semántica tendrá el peso que el propio concepto diálogo tiene. Se establece así, una forma analógica para nombrar la mutua dependencia; con ello se quiere decir que para efectos de la argumentación siguiente diálogo, o racionalidad, apuntarán a la misma referencia de la dialogía expuesta.

## **2.4 Dialógica del mito y la tradición**

No se pretende aquí hacer un recuento grosso de la relevancia teórica del mito y la tradición, tanto como resaltar que el problema del diálogo las intersecta, no en el sentido de constituir su contenido basal, ni tampoco en determinarlos como elementos. A la inversa, se hace relevante que tanto el mito como el hecho de la tradición contienen un aspecto de racionalidad dialógica, sin pretender la afirmación de que su ausencia haga menos relevante dichos fenómenos sociales. Tanto la tradición en una sociedad como el sentido simbólico del mito, contienen dialogía, utilizan en cierta medida el recurso del diálogo para conformar su peso social. La relevancia observacional de este hecho, coloca al diálogo en un nivel de importancia que tal vez ha sido menospreciada por lo menos en el campo de la sociología. Incluso, se verá cómo el mito y la tradición han permanecido como fundamentos del contenido social en buena parte, gracias al elemento dialógico.

### 2.4.1 El mito

Cuando decimos que el mito contiene como parte de su realización al diálogo, nos referimos básicamente a que el mito sólo cobra relevancia social cuando es transmitido través del recurso de la dialogía. La transmisión de un conocimiento considerado como sagrado, permanente, se produce a través de la operación de mutua respuesta entre *pasado y presente*. Un mito tiene sentido, precisamente, porque encuentra lugar en el relato. A decir de Mircea Eliade –uno de los teóricos más importantes que ha abordado dicho problema- el mito es una historia sagrada que relata un acontecimiento, mismo que ocurre durante un tiempo que se considera fabuloso y primordial. Se narra, y se va re-transmitiendo, cómo este acontecimiento construye la existencia de una racionalidad determinada, que, en principio, sucede a partir de las acciones de seres sobrenaturales.<sup>92</sup>

Lo importante para nosotros no es en sí la definición multivariable de dicho concepto, tanto como la relevancia del acontecimiento de la transmisión y el efecto de mutualidad que se constituye a través de la tradición.

Según Eliade la coherencia afirmativa de un mito se sustenta en el hecho de la *repetición*. Lo que transcurre como acción temporal de cierta comunidad es un hecho que ha acontecido ya, que remite su sentido a una *ontología primordial*; génesis sin la cual no se sustenta un acontecimiento como historia verdadera. A decir de Marvin Harris<sup>93</sup> el hecho de la repetición constituye distintas clases de estructuras formales con que cada sociedad sustenta sus prácticas cotidianas; estructuras que pueden ser re-transmitidas a través de la tradición oral y escrita.

El elemento de la *repetición* lo retomaremos como el momento de constitución de la mutualidad operada por la tradición. La repetición constituye un paradigma, eje que contiene lo sagrado y que da sentido de continuidad... “*Esa repetición consciente de gestos paradigmáticos determinados remite a una*

---

<sup>92</sup> Es importante destacar una de las obras con mayor impacto dentro de la ciencia social que ha priorizado el estudio sobre el mito, nos referimos a la obra de Mircea Eliade “El mito del eterno retorno”. Ver, Eliade, 1985, Barcelona.

<sup>93</sup> Ver su tratado sobre “antropología cultural”, Harris, 1990, Madrid.

*ontología original.*<sup>94</sup> Asimismo, permite cierta composición de sintonía mutua, ya que opera como constante, su invariabilidad permite un intercambio fluido de información. La pregunta sería, entonces, ¿cómo es que se produce el efecto de mutualidad, si el hecho de la repetición conecta al pasado y su objetivación en el presente? Efectivamente un mito conecta la situación originaria (sagrada) con el momento presente (profano), dentro de un lapso de temporalidad que, sin embargo, sólo puede ser realizado en el presente. Un hecho o acontecimiento sagrado no puede suceder en el pasado más que como memoria, objetivado a través de la tradición oral y escrita; no obstante nunca sucede en realidad sino a través de la repetición en el presente y por el sentido de seguridad de que ese acto se realizó. Así por ejemplo cuando el misionero y etnólogo Strehlow preguntaba a una tribu australiana –los Arunta- por qué celebraban algunas de sus ceremonias de tal o cual forma, ellos respondían que por el hecho de que los antepasados lo habían prescrito así. O bien, sobre los rituales de una ceremonia tibetana, a lo cual se contestaba... *“como nuestros antepasados hicieron en los tiempos antiguos, así hacemos hoy”*<sup>95</sup>

El acontecimiento de la repetición otorga invariabilidad a las acciones y rituales sagrados de una comunidad, este hecho describe cómo es posible la conexión entre pasado y presente. La repetición da sentido de seguridad; seguridad temporalizada en la idea de que dicho acontecimiento ocurrió como verdadero en el pasado. El propio Eliade describe cómo el hecho de la *repetición* permite dilucidar que un acontecimiento es verdadero, ya que ha sido transmitido/mediatizado por la tradición. La veracidad se sustenta en la sacralidad significativa del comienzo, del origen, en donde sólo los seres sobrenaturales han podido acontecer el hecho repetido. Una realidad viene a la existencia precisamente por la actuación de los Dioses o personajes extra-terrenales que originan el todo y lo llenan de sentido. Un mito entonces es una historia verdadera, por tanto sagrada, a partir de tres consideraciones: 1. porque remite a un origen sobrenatural; 2. porque la repetición permite su objetivación en un presente, es

---

<sup>94</sup> Véase el apartado sobre “Arquetipos y repetición” en Idem, Eliade.

<sup>95</sup> Véase los distintos ejemplos que Eliade describe para explicar el hecho de la repetición, Idem.

decir, porque la invariabilidad de su realización comprueba su existencia; y 3. por el hecho de que ha sido transmitido a través de una tradición oral y escrita.

El mito se sustenta en estos tres elementos, pero además son éstos los que conectan la temporalidad pasado/presente y proyectan su continuidad en el futuro. El enlazamiento del tiempo primordial con el tiempo presente, contiene un hilo de invarianza (de sacralidad) que sólo lo da el hecho de la repetición. Dicha inviolabilidad otorgada por los tres elementos descritos, permite que todo acto mítico sea seguro y verdadero. Sin embargo, su verosimilitud es demostrada sólo en un tiempo presente, porque es ahí donde se prueba su realización. Nadie salta al pasado sino a través el registro de la memoria, reconocimiento que sólo es posible si se cuenta con una tradición oral, o bien, una tradición escrita que solidifique gráficamente la realidad del tiempo original.<sup>96</sup>

Transitar temporalmente al momento original nunca será posible sin recurrir al despliegue repetitivo de la tradición. Aquí es donde adquiere el mito su carácter de paradigma, en el sentido de ser modelo ejemplificativo del transcurso de las actividades humanas significativas. La reproducción del hecho originario se consolida en un aquí, en el hecho del ahora. Ninguna actividad se realiza, como diría Schutz, en el pasado, toda acción encuentra significatividad por ocurrir en el *presente* continuo. De hecho, podríamos decir que la permanencia del mito encuentra su *durabilidad* precisamente en el presente, creando al mismo tiempo una proyección futura.

---

<sup>96</sup> Esto fácil de constatar si tomamos en cuenta los distintos libros sagrados que muchas culturas poseen y que refuerzan la repetibilidad de cada acto presente. Véase por ejemplo el libro sagrado de los mayas Popol Wuh que da cuenta de la creación del hombre y del mundo; o la Biblia, libro que remite a una tradición mitológica originaria, así como El Libro de los Muertos, escrito anónimo que describe los misterios, las creencias, el erotismo, y el sentido de los dioses egipcios. La Torá o Torah que en hebreo significa “ley” y que representa el código o normatividad de los judíos. Otro ejemplos es el Corán o libro sagrado de los mahometanos, que da a conocer lo que Mahoma predicó a sus fieles inspirado por Alá el Dios. Libros como estos conducen, por su peso sagrado, a la repetición de los rituales cotidianos.

#### 2.4.1.1 Recursividad de los rituales cotidianos

Como hemos mencionado, la continuidad del mito es la reproducción significativa del tiempo original que se conecta con un presente. A esta repetibilidad la podemos denominar como *reiteración reproductiva*, porque sustenta su realización en la imitación de los primeros seres, pero con la característica de la reanudación del tiempo primario, permanente, crónico... “*el tiempo de un ritual coincide con el tiempo mítico del principio del ‘principio’, el tiempo concreto se proyecta al tiempo mítico, así se desarrolla en un espacio y tiempo sagrado*”<sup>97</sup> Precisamente por estas características diremos que existe un acontecimiento dialógico en el mito, a saber: por la reiteración reproductiva del tiempo original (o su carácter de recursividad), por el hecho de ser reproducido en un presente en donde es posible observar que opera una acción de mutua afectación entre pasado/presente; y porque los elementos de la tradición permiten corroborar la operación de distanciamiento/acercamiento.

De hecho, la repetición como acontecimiento de realización veraz del tiempo original, mismo que se constituye en modelo, arquetipo o paradigma, es ya un diálogo. La mutua afectación de pasado/presente es un diálogo entre el tiempo primario y la temporalidad que transcurre en el ahora, diálogo que observa su realización a través de la historia oral y escrita. Como hemos dicho con anterioridad, la comunicación oral y la escrita constituyen formas de transmisión de conocimiento e información. En este sentido, el diálogo como transmisor/generador de conocimiento cobra relevancia, se inserta en el acontecimiento mítico. Es a la vez la forma, el medio y la operación. Representa un adentro y un afuera en su sentido de temporalidad; se sujeta al intercambio, al aspecto de mutualidad que conlleva la dialógica de pregunta/respuesta entre pasado/presente/futuro y al mismo tiempo la operación produce acercamiento/distanciamiento.

Esta última parte la podemos observar en lo que Eliade denomina como “arquetipo de las actividades profanas”. A decir del autor las actividades profanas

---

<sup>97</sup> Idem

se caracterizan por no poseer una significación mítica. No se sujetan al modelo o paradigma originario, establecen, para decirlo en nuestros términos, una distancia respecto del arquetipo sobrenatural sobre el cual descansa la repetición del mito. Lo profano de una actividad se sustenta en una historia falsa, apócrifa. Su inautenticidad radica en que no está sujeta al código de repetitividad sagrada, sino a cualquier otra cosa irreal o ficticia. Por tanto, un mito se apoya de alguna forma en la distinción verdadero/falso y en la subsiguiente diferenciación repetición/abandono. Cuando el mito original se abandona o se deja, se corta la continuidad de lo sagrado y se produce algo nuevo; sin embargo, lo novedoso pierde su veracidad porque no remite al tiempo primario de los dioses. De esta manera se produce distanciamiento con lo sagrado, el mito no retorna, se corta su peso de continuidad. Por el contrario, se produce acercamiento con lo sagrado cuando se reproduce el arquetipo primordial del tiempo original. Lo profano, que no es sobrenatural, abandona, distancia. Lo sagrado reproduce, acerca.

Este argumento nos lleva a decir que existe una recursividad de los rituales cotidianos dirigidos por un arquetipo de características sacras. Eliade incluso va más allá, argumenta que la realidad “se adquiere por repetición o participación, repetición de un arquetipo”. No hay un tiempo histórico porque la repetición del arquetipo transporta al que reproduce, al tiempo mítico del origen. Se suspende el tiempo profano, precisamente porque no se ‘soporta la historia’. De esta forma el hombre se transforma en arquetipo, participa de la “modalidad preformal del universo”. Lo que sucede es que la repetición coloca a los hombres en el terreno de lo divino por el *no rompimiento* del tiempo primario; ocurre un acercamiento entre el hombre y la divinidad. El hombre se transforma en el propio arquetipo, y reproduce, y forma al mismo tiempo parte del cosmos.<sup>98</sup>

Esta distinción entre historia y mito se puede observar, según el autor, en los efectos de la memoria colectiva. El recuerdo de un acontecimiento histórico,

---

<sup>98</sup> Dicha argumentación explica, de paso, porqué el mito no es historia, sino por el contrario, existe un proceso de mitificación de la historia o los personajes y hechos históricos. El ritual cristiano, por ejemplo, no sería posible sin la mitificación del cristo histórico, el cual es parte de la propia divinidad. Comer y beber del cuerpo de Cristo es otorgar continuidad, mediante la repetición del ritual al tiempo primario. Más aun, podríamos decir que al comer y beber del cuerpo de Cristo el hombre forma parte de esa divinidad que le dio origen. Nótese un ejemplo claro de recursividad, sustentado en el hecho de la repetición.

dice Eliade, no subsiste más de dos o tres siglos, ya que el mito se constituye por arquetipos y no por acontecimientos. De ello se deduce que la memoria colectiva sea ahistórica. El hecho de la repetición trasladada al hombre al punto de origen, al terreno de la creación primaria; aspecto con el cual el hombre disfruta de la divinidad por convertirse en el propio arquetipo. El acontecimiento histórico rompe con la divinidad del tiempo, sujeta al hombre a un espacio temporal reducido, no le permite el goce de lo sagrado. La memoria colectiva repite, recurre al arquetipo, rara vez logra conservar como registro un acontecimiento particular. El difunto, dice Eliade, se convierte en *antepasado*.

La reconstrucción arquetípica del tiempo primario constituye la cosmogonía de un pueblo. La génesis se restituye en el tiempo, se renueva y se autorreproduce por efectos de la tradición. Se regenera así el cosmos, el equilibrio de participación con la divinidad mediante un perpetuo diálogo entre pasado y presente. Así es como adquieren los mitos su carácter de recursividad. Constantemente vuelven sobre sí mismos y se autorreproducen sin un fin teleológico, o con el único objetivo de su autogeneración. Son recursivos porque vuelven sobre el mismo aspecto que los reproduce originalmente. De esta manera el ritual funciona como elemento ceremonial de repetición, permitiendo así la continuación de la vida.

El ritual es la operación recursiva que permite la autorreproducción. El círculo se cierra cuando se genera la estabilidad de las acciones cotidianas como rituales regeneradores;<sup>99</sup> de esta manera se establece un intercambio mutuo entre pasado/presente, concretizado en el campo de lo divino. Cuando se regenera el tiempo mítico, vuelven los muertos y cobran vida. Los dioses vienen y los hombres van al mismo tiempo a su encuentro. La dialógica se concretiza cuando se produce la estabilidad de las acciones cotidianas, su duración es indefinida. La

---

<sup>99</sup> Con esta postura coincide Malinowski. Un estudio de la cultura Melanesia le permitió al antropólogo dar cuenta de la repercusión de las tradiciones sacras, míticas, en la conducta moral y social de dicha comunidad. Malinowski argumenta cómo las narraciones sagradas constituyen la estructura normativa de una sociedad, aspecto que, incluso, permite observar el tipo de organización de una sociedad así como el giro que toman las prácticas cotidianas. El papel del mito en la vida cotidiana, constituye para Malinowski la estructura de la concepción de la vida, del mundo y del devenir. Ver uno de los estudios más relevantes del antropólogo *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Malinowski, Barcelona, Península.

vuelta cíclica es un diálogo recursivo, de afectación mutua. El hombre da vida a los dioses, los dioses ofrecen el disfrute de la vida de los hombres. Se cumple así lo que Eliade denomina la *concepción del eterno retorno*; concepto que retomamos para describir la dialógica que encierra el fenómeno mítico.

#### **2.4.2 La tradición**

Como hemos descrito, la recursividad de la operación del mito consiste en volver al comienzo, en renovar el tiempo original y en esclarecer la sacralidad de las prácticas cotidianas. La forma que adquiere el mito se construye sobre la distinción sagrado/profano o lo que es lo mismo: verdadero/falso. Algo es verdadero precisamente por su carácter de realización recursiva en el tiempo, pero además porque se conecta el pasado y el presente mediante una acción de mutua afectación. Sin embargo, la operación que permite cristalizar la dialógica del mito es el fenómeno de la tradición.

Cuando hablamos de tradición nos referimos tanto a la parte escrita como a la forma oral de transmisión de conocimiento de una época a otra. El hilo de continuidad de la información transmitida observa sus objetivaciones en las prácticas sociales cotidianas, en las cuales se desenvuelve el sentido que contienen la propia transmisión. El contenido de la información transmitida deposita el peso de la cultura, de las formas de observación del mundo, de las costumbres, en fin, de los universos simbólicos con los que una comunidad u una sociedad realizan los transcurso de su acontecer.

Para ser más explícitos en lo que queremos tratar, hablaremos de la tradición en dos sentidos y recurriendo a dos formulaciones teóricas. Por un lado nos remitiremos a Peter L. Berger y Thomas Luckman y a su obra “La construcción social de la realidad”<sup>100</sup> para hacer referencia al sentido de la tradición y la sedimentación en el ámbito de la memoria colectiva, la creación de institucionalidad y la subsecuente manifestación de normatividad. Por otro lado

---

<sup>100</sup> Véase sobre todo el apartado “*la sociedad como realidad objetiva*”, Berger y Luckman, 2001, Buenos Aires.

recurriremos a Alasdair MacIntyre y a su discusión sobre “la racionalidad de las tradiciones”<sup>101</sup> aspecto que profundiza más en la importancia de la argumentación y su relevancia en las tradiciones científicas.

Ambas reflexiones, una desde la teoría política y otra desde el campo de la sociología, acercan su argumentación a una cuestión que nos parece relevante: la tradición contiene un aspecto de dialogicidad por el hecho de la transmisión, pero sobre todo, por el hecho de la mutua afectación de la temporalidad pasado/presente. En las dos reflexiones, que a propósito encuentran caminos distintos para dilucidar el concepto de tradición, a la cual además le confieren significaciones distintas, se sostiene un común denominador que hace que la tradición adquiera un nivel de acontecimiento dialógico, ya que en ambas se pone énfasis en el conocimiento, o bien, en la información racional del hecho transmitido. Se establece en las dos rutas que la función social de la tradición es la continuidad del conocimiento, la *reiteración* de los hechos y la dialogicidad con que conduce sus informaciones; aspectos que sin duda circulan dentro/fuera del hecho de la dialogía.

Cabe señalar, sin embargo, que no son en ninguna manera las únicas rutas del tratamiento de la tradición, ya se observará que cada una se remite, precisamente, a otras tradiciones con las que dialogan para poder describir sus aportaciones. Se retoma la filosofía política y la sociología por ser los ejes sobre los cuales marcha este trabajo, sin embargo también se ha adoptado a la antropología o la lingüística. Por ahora es importante destacar que el diálogo está contenido en la tradición y que ese aspecto será abordado en distintos apartados de esta investigación; por ejemplo cuando hablemos de la epistemología o la metodología, en donde se recurre a la tradición y al propio hecho del diálogo que la constituye.

---

<sup>101</sup> En su libro “*Whose Justice? Which Rationality?*” MacIntyre establece una reflexión sobre el debate de la racionalidad práctica y el hecho de la justicia desde el marco de la teoría política; el debate sobre la racionalidad de las tradiciones contiene muchos aspectos de los que hemos mencionado aquí. MacIntyre, 1988, Notre Dame.

### 2.4.2.1 Sedimentación de los signos

Para los autores de “la construcción social de la realidad” el hecho de la tradición se observa en el mundo de la vida práctica. La cotidianidad no tiene un comienzo específico porque siempre está cargada de aspectos ya sedimentados, de universos simbólicamente generalizados como diría Luhmann. Tanto el universo simbólico generalizado (entendido aquí como memoria colectiva) como la memoria individual, guardan o internalizan los signos colectivos que dan coherencia y orden a la vida práctica. La conciencia, dice los autores, retiene una parte del todo de las experiencias humanas y las sedimenta, quedando así como sustratos del recuerdo y la memorabilidad. Esta ‘sedimentación’ de la que Husserl había hablado y que el mismo Schutz utilizaría en la *‘fenomenología del mundo social’*, supone la idea de un *depósito* común de memoria tangible, objetiva, para los miembros de una comunidad y que sólo es constituyente por el hecho de la tradición. Es para decirlo en palabras de los autores, un depósito común de conocimiento.

Dicha sedimentación de lo transmitido adquiere su peso social cuando se objetiva en un sistema de signos, reiterando con ello el mundo de las experiencias pasadas:

“La sedimentación intersubjetiva puede llamarse verdaderamente social solo cuando se ha objetivado en cualquier sistema de signos, o sea, cuando surge la posibilidad de objetivaciones reiteradas de las experiencias compartidas. Solo entonces hay probabilidad de que esas experiencias se transmitan de una generación a otra, y de una colectividad a otra.”<sup>102</sup>

El sistema de signos puede ser descrito en sus diversas manifestaciones, sin embargo, para Berger y Luckman, es posible observar cómo se construye una realidad objetiva a partir del sistema de signos contenidos en el lenguaje. O para

---

<sup>102</sup> Ibid, p. 91

decirlo en otras palabras, es el lenguaje el mejor medio de transmisión de las experiencias; a través de él se pueden observar las *reiteraciones reproductivas* del sistema de la vida cotidiana y de su accionar. Esto quiere decir que de alguna forma en el lenguaje se ven depositadas las experiencias, pero también a través de él son transmitidas, algo que empata con el fenómeno de la *tradición oral* de la que posteriormente hablaremos.

Esta afirmación está contenida en el apartado sobre la sedimentación y la tradición, sobre todo cuando se habla de la importancia del lenguaje: “El lenguaje objetiva las experiencias compartidas y las hace accesibles a todos los que pertenecen a la misma comunidad lingüística, con lo que se convierte en base e instrumento del acopio colectivo de conocimiento”.<sup>103</sup> El lenguaje es además, como dijimos, el medio de la *reiteración reproductiva*: “el lenguaje aporta los medios de objetivizar nuevas experiencias, permitiendo que se incorporen al acopio de conocimiento ya existente, y es el medio más importante para transmitir las sedimentaciones objetivadas y objetivadas en la tradición de la colectividad de que se trate”.<sup>104</sup>

El aspecto lingüístico funciona en tres sentidos: como medio de transmisión, como forma de sedimentación y como operación que permite la incorporación de nuevas experiencias. De tal suerte que si empatamos el lenguaje que en este sentido se da como tradición oral o escrita con el fenómeno dialógico, podríamos decir que el hecho de la tradición, al igual que lo describimos para el mito, contiene los tres aspectos que caracterizan al diálogo: ser forma, medio y operación. La dialogicidad está contenida en el lenguaje y es el propio lenguaje el que permite la sedimentación. La tradición, entonces, se concluye por y desde el universo de campo lingüístico.

---

<sup>103</sup> Idem

<sup>104</sup> Idem

El lenguaje como medio, forma y operación objetivan una realidad a partir de sedimentar las experiencias, los autores lo describen así: “La designación lingüística [...] abstrae la experiencia de sus incidentes biográficos individuales, para convertirla en una posibilidad objetiva al alcance de todos”<sup>105</sup>

En realidad, el poder del lenguaje es el de sintetizar experiencias y el de construir lo que Schutz denomina como ‘conocimiento a mano’ y que los autores describen como ‘acopio de conocimiento común’. Estas formas distintas de describir un mismo hecho, permiten observar que a través del lenguaje se construyen las experiencias, se incorporan nuevas y se constituyen como proyección de futuro algunas otras. Todas, tanto las pasadas como las incorporadas, producen un acervo de conocimiento generalizado, colectivo, del cual los actores se sirven para relacionarse en la vida práctica. Pero al mismo tiempo, estas experiencias vuelven a ser transmitidas a nuevas generaciones, mismas que las reciben como dadas, como parte del mundo inmutable que los antecede. El sentido de diálogo en la temporalidad se hace presente en la tradición, precisamente, por el hecho del lenguaje. A través de éste, transcurre una constante de transmisión, una mutua afectación entre pasado/presente/futuro, y esto es posible observarlo en las experiencias acumuladas o en el conocimiento común accesible a la colectividad.

La generalización del conocimiento común se diluye en un cuerpo más voluminoso, en la estructura de la normatividad y la moral: “La objetivación de la experiencia en el lenguaje [...] permite entonces su incorporación a un cuerpo más vasto de tradición por vía de la instrucción moral, la poesía inspiradora, la alegoría religiosa, y otras cosas. Tanto la experiencia en el sentido más estricto como su apéndice de significaciones más amplias pueden entonces enseñarse a cada nueva

---

<sup>105</sup> Ibid, p. 92

generación, o aun difundirse dentro de una colectividad totalmente distinta".<sup>106</sup>

Lo que tenemos entonces es que el lenguaje contiene una función de transmisión y sedimentación de las experiencias, de la moral, de las formas de institucionalización y la normatividad. Todo esto que en conjunto constituye un cuerpo de conocimiento generalizado, se transmite de una época a otra, de una generación a otra, o bien de una comunidad a otra. En esta transmisión con su carácter de dialogía, consiste el fenómeno de la tradición.

Cuando el lenguaje se sedimenta se convierte en un acervo de conocimiento común, pero al mismo tiempo se institucionaliza porque existe un reconocimiento social de lo transmitido. En palabras de los autores, el significado de una institución se reconoce como una "solución permanente" a un "problema permanente" de una sociedad, o sea se convierte en una suerte de paradigma. Los actores se enteran del significado de una institución de manera sistemática a través de un proceso que los autores denominan "educativo". De esta forma, es como se reproduce recursivamente un conocimiento transmitido.

Además de lo mencionado, la dialogicidad contenida en la tradición se da precisamente por esta recepción del conocimiento transmitido, y depositado en un universo de símbolos comunes. Esta forma de la tradición que consiste en la triada emisión/transmisión/recepción, los autores la denominan como un *aparato social* necesario:

"Los significados objetivados de la actividad institucional se conciben como un 'conocimiento' y se transmiten como tales; una parte de este 'conocimiento se considera relevante a todos, y otra, solo a ciertos tipos. Toda transmisión requiere cierta clase de aparato social, vale decir que algunos tipos se sindicán como transmisores y otros como receptores del 'conocimiento' tradicional, cuyo

---

<sup>106</sup> Idem

carácter específico variará, por supuesto, de una sociedad a otra”.<sup>107</sup>

De esta manera observamos otro aspecto de dialogicidad del hecho de la tradición. Ahora observaremos este fenómeno en el universo del trabajo científico.

#### **2.4.2.2 Dialogicidad de las tradiciones científicas**

Dentro del mundo de la teoría política MacIntyre distingue cuatro tipos de tradiciones que han encaminado sus estudios sobre la discusión de la racionalidad práctica y la justicia: por un lado la tradición *aristotélica* sujeta así misma por la tradición socrática y platónica; por otro lado la *agustiniana* que tiene sus bases en la tradición judeo-cristiana; la tradición escocesa que deriva del pensamiento de Hume; y por último la tradición liberal, que hoy en día sostiene un debate “inconcluso” antecedido por las tres tradiciones mencionadas. Las cuatro tradiciones, dice el autor, proceden a dilucidar sus discusiones a partir del intercambio tradicional que establecen con otras tradiciones que las anteceden o que son contemporáneas.

Lo significativo de esta observación, es que MacIntyre se da cuenta que cada una de las tradiciones mencionadas contiene una “historia narrativa” derivada, a su vez, de otras historias que las anteceden. Asimismo, contiene una “narrativa de la investigación y el debate” contenida dentro de la propia tradición; del tal forma que cada tradición sostiene acuerdos/desacuerdos tanto al interno de su universo de sentido, como al externo de su límite programático. Tanto los acuerdos como los desacuerdos, definen el contenido de las experiencias transmitidas, dentro y fuera de cada una de ellas.

El autor llega incluso a una afirmación más radical, no sólo el debate, la discusión y las reformulaciones son su contenido o el sustrato de su funcionalidad, tanto como la única forma de llegar a una formulación abstracta de lo que tratan de afirmar:

---

<sup>107</sup> Ibid, p. 94

MacIntyre lo describe en término de que no hay otra forma de proceder: “La conclusión a la que la argumentación, por el momento ha conducido, no es sólo que es a partir de los debates, de los conflictos y de la investigación de tradiciones históricamente contingentes y socialmente incorporadas que las afirmaciones con respecto a la racionalidad práctica y a la justicia se desarrollan, se modifican, se abandonan o se sustituyen, sino también que no hay ningún otro modo de llevar a cabo la formulación, elaboración, justificación racional y crítica de los relatos de la racionalidad práctica y de la justicia que no sea desde dentro de alguna tradición particular en **conversación**,\* cooperación y conflicto con los que habitan la misma tradición.”<sup>108</sup>

Este descubrimiento es por demás importante, sobre todo respecto a nuestro interés por la dialógica de la tradición. El autor arroja por lo menos tres descripciones dignas de ser atendidas. La primera tiene que ver con que una tradición se constituye por discusiones (debates en palabras del autor), acuerdos, desacuerdos y conflictos; la segunda indicación es que no existe otro modo de llevar a cabo una formulación teórica que no sea dentro de la propia tradición en la cual suceden intercambios y formas de acuerdo/desacuerdo; y la última tiene que ver con la idea de que tal discusión sólo se puede dar a través del hecho de la conversación con otras tradiciones que cohabitan dentro de la propia tradición. Las tres aseveraciones indican, por lo menos, que el hecho de la tradición contiene aspectos dialógicos irrenunciables para la misma funcionalidad del conocimiento: primero la forma del intercambio, la mutua afectación de las tradiciones; segundo la formulación del acuerdo/desacuerdo o su diferenciación más abstracta del consenso/conflicto; y tercero, en fenómeno de recursividad, en el sentido de que toda tradición se basa en otra para proponer sus formulaciones teóricas y así otra en alguna más, extendiéndose hasta el infinito de la circularidad que los afecta. Esto es, una tradición contiene a otra y ésta a su vez a ésta misma

---

\* El resaltado es nuestro

<sup>108</sup> Ibid, MacIntyre

que la contiene, en un intercambio de mutua afectación, pero sin saber en realidad dónde se tiene el comienzo.

Incluso se puede decir que una tradición se contiene a ella misma por el hecho de necesitar de su propia información, pero al mismo tiempo contiene a otras, que a su vez la contienen. Esto es, existe una estructura de mutua contención y de mutua contingencia. Lo relevante, sin embargo, es que no hay forma de que esto no ocurra, ya que una tradición necesariamente deriva de otras, sin las cuales no puede sostenerse. Esto ha sido explicado con mayor profundidad en el apartado sobre la construcción del conocimiento y posteriormente con la *sedimentación de los signos*, por ahora sólo se menciona para redondear lo expresado:

El propio MacIntyre explica esta situación de mutualidad de la tradición al mencionar que esta es la única forma en que se sujeta el aporte de una tradición: “No hay lugar común, no hay sitio para la investigación, ningún modo de llevar a cabo las actividades de avanzar, valorar, aceptar y rechazar el argumento razonado que no sea a partir de aquello proporcionado por alguna u otra tradición”<sup>109</sup>

Cada tradición demarca un horizonte de sentido que le da autonomía respecto a otros, sin embargo es este horizonte el que permite el intercambio y la comprensión.<sup>110</sup> Por esto, cada tradición puede ser escuchada por otra aún cuando cada una mantenga cierta unicidad; es decir, cada tradición puede contener aspectos únicos, que no pertenecen a otra, sin embargo, es común observar que existen una serie de imágenes, textos, creencias o símbolos que comparten de manera recíproca. Así es como una tradición construye sus argumentos que le devienen del exterior o que asimila como propios aunque provengan de otras experiencias; las tesis sostenidas se vuelven elementos de

---

<sup>109</sup> Idem

<sup>110</sup> Este argumento lo expresa de mejor manera Gadamer en “Verdad y Método”, al trazar la plausibilidad del término horizonte. El autor lo expresa como *ganar un horizonte*, en el sentido de ampliar las posibilidades de la comprensión sobre el otro a partir de conversar y estar dispuesto a conocer ese horizonte. Op. Cit., p. 373

conversación e intercambio. No obstante, MacIntyre también da cuenta de aquellos aspectos que denotan *diferencia*, criterios que pertenecen más al universo de lo incompatible, a la dimensión de la inconmensurabilidad.

Existen aspectos de aplicación que vuelven diferentes a las tradiciones, por ejemplo el concepto aristotélico *merecimiento en la justicia*; hay tradiciones que ni siquiera lo toman como importante, aunque existen otras que parten de él. Es la forma de la aplicación uno de los aspectos que deriva en desacuerdo, no obstante dice MacIntyre, cada tradición desarrolla un esquema de justificación racional para dar cuenta de sus tesis centrales, con ello asegura su autodefinición y su demarcación respecto a otras tradiciones. Los aspectos mutuamente contingentes se resuelven, no obstante, en la discusión. Es ahí donde surte efecto el diálogo.

Un diálogo puede derivar en dos caminos: consenso/conflicto, en su dimensión más abstracta, o bien en un acuerdo/desacuerdo, pero en ambos casos se procede a partir de la discusión, del intercambio, de la mutua afectación. El acuerdo o el no acuerdo surgen porque se ha optado por la ruta de la mutualidad, aspecto sin el cual ninguna tradición tendría razón de ser; ya que cada uno depende de otros que la anteceden o de sus contemporáneas con las cuales discute. Si existiera una sola tradición simplemente no habría diálogo, entraríamos en una circunstancia monológica autorreferencialmente cerrada, unívoca, simplemente por la carencia de alteridad. Si hiciéramos caso a una perspectiva observacional, a una sola forma de explicación de la realidad, no habría forma de hablar, incluso, de diálogo, simplemente no existiría la tradición.

La tradición encuentra su relevancia social y teórica gracias a que procede de manera dialógica, a que utiliza los instrumentos de la dialogicidad para transmitir conocimiento. No hay tradición que no opere sus mecanismos de transmisión de la información a partir del diálogo mutuo con otras tradiciones. Este es el aporte que rescatamos de MacIntyre y que lo redimensionaremos no sólo al ámbito de la teoría política, sino al ámbito de la vida práctica. Una tradición comunica, se autoreproduce, se expande y amplía sus horizontes cuando encuentra la ruta de la dialogicidad, cuando se encuentra con la exterioridad que al mismo tiempo la determina.

#### **4. Plausibilidad sociológica del diálogo**

Hemos mencionado ya cuál es el problema que subyace a la pregunta sobre el diálogo y sus implicaciones, así como las problemáticas que giran, circulan e integran el tema de la dialogicidad. Tanto la pregunta por el orden social, la normatividad y el cambio, como los aspectos de la alteridad, el conocimiento, la tradición y la racionalidad, son momentos constitutivos de lo que es una observación del diálogo desde una perspectiva polivalente y de sistemas complejos de observación. Cada problema planteado, tanto el principal como los periféricos constituyen lo que en nuestra consideración apunta a ser una reflexión sistemática sobre la razón dialógica; no obstante, es necesario precisar ahora porqué la observación del diálogo es digna de ser un tratamiento sociológico.

Hemos dicho también que el problema central que enmarca la reflexión sobre el diálogo se ajusta a la distinción consenso/conflicto y a su redimensionalidad en las teorías del intercambio; asimismo hemos señalado que existen cuatro grandes temas que atraviesan dicho tratamiento: el problema de la alteridad, la construcción de conocimiento, el entendimiento y la racionalidad, así como el mito y la tradición; temas que serán repensados y reutilizados a lo largo de los siguientes capítulos. Son por decirlo de alguna manera, elementos recursivos sobre los cuales el problema del diálogo vuelve cada vez que es tratado en este trabajo.

Ahora bien, para hacer mención de estos problemas, tanto de los centrales como de los secundarios, hemos recurrido a distintas perspectivas observacionales que van desde la bioantropología, hasta la cibernética, la historia o la filosofía, sin dejar de lado a la teoría política y a la comunicación. Estos marcos teóricos nos han servido como sistemas de observación, de los cuales hemos hecho uso para profundizar en el tema que nos incumbe; sin embargo casi todas nuestras reflexiones contienen un referente común: la designación problemática de la sociología. Es decir, es a través de los ojos de la sociología como hemos hecho abstracción de los distintos elementos aquí planteados, de tal suerte que si bien nuestro trabajo se construye sobre una base inter-

multidisciplinaria, siempre estará conducida epistemológicamente por la reflexión sociológica.

Hoy en día la sociología no podría argumentar casi nada si no es auxiliada por otras disciplinas que a su vez la contienen. Ninguna disciplina encuentra su unidad de reflexión en estado puro, mucho menos en tiempos en que las fronteras analíticas se vuelven cada vez más invisibles. Por ello, hemos apuntado a la lógica del pensamiento complejo, que apuesta más a la equivocidad, a la diferencia de la unidad, que a la unidad de lo diferente. Hemos brincado la visión unidisciplinar y monolítica, para dar paso a una observación dialógica del diálogo.<sup>111</sup> Esto es, dialogamos con otras disciplinas para poder encontrar una reflexión más completa sobre el tema de nuestro interés, aún cuando la identidad de nuestra observación corresponda al universo de la sociología. De tal forma que cuando nos aproximamos al tema del diálogo lo hacemos mediante un *diálogo* con otras disciplinas que nos aportan herramientas analíticas, conceptos y marcos referenciales.

En todo el proceso de argumentación hasta aquí expuesto, hemos tratado de explicitar y dar coherencia a nuestra pretensión, por ello se vuelve una y otra vez sobre el principio. Hemos mencionado los problemas centrales, los periféricos, las rutas de estudio y las cuestiones críticas inmersas en el tema; con todo ello no hemos querido decir más que una sola cosa: que el problema del diálogo es atendible desde el discurso de la sociología por el sólo hecho de ser un fenómeno social, que encuentra su contenido basal en los sistemas de intercambio.

---

<sup>111</sup> Obsérvese cómo hemos resuelto ya el principio: dialogamos para tratar el diálogo, mediante el uso recursivo del diálogo mismo. Es decir, estamos ante una dialógica que vuelve sobre sí misma para actuar como operación y como forma, pero al mismo tiempo como medio. Nuestro estudio sobre el diálogo es un diálogo al mismo tiempo, desde el comienzo se gesta como intercambio dialógico para discernir sobre los problemas del diálogo. Lo que tenemos entonces es una dialógica de segundo orden: diálogo sobre el diálogo mismo, a así de forma circular sin encontrar un fin... siempre estaremos dialogando.

### **3.1 Acontecimiento social y sociológico**

El diálogo es un fenómeno social que manifiesta su desarrollo a través del intercambio, independientemente del contenido y los medios en que este se desarrolla. Existe un diálogo cuando aparece una afectación mutua de los operadores del diálogo; omitiendo la temporalidad con que se presente el intercambio. Así podemos ver que hay un diálogo entre pasado y presente en el hecho mitológico, o entre dos o más tradiciones que mutuamente se contienen, o bien en la forma en cómo se construye conocimiento. Un diálogo no es un estado de intercambio corporal necesariamente, aunque ya mencionamos la importancia de la corporalidad para hablar de la otredad como tiempo presente vivo. Tampoco necesita del procesamiento directo de un mensaje, porque la transmisión de éste no tiene forma. Un mensaje es un sistema de signos sin forma definida, que adopta el cuerpo necesario para cada procesador del diálogo; de tal manera que puede adquirir la forma de una pintura, un libro, un ritual o un debate. Lo que se intercambia como información depende de los participantes, de los instauradores del diálogo. Podemos decir que en su conjunto estos elementos -procesadores de información, efectos de mutualidad y amorfía del contenido de la transmisión- forman parte de la manifestación social del diálogo.

Ahora bien, el diálogo es un recurso muy antiguo, como hemos demostrado, utilizado a lo largo de la historia de la humanidad para poder darle forma al acontecer de la vida. Sin diálogos, sin intercambios, sin comunicación, sin afectación recíproca, el flujo de la vida no es más que eso, un constante fluir sin sentido. El diálogo permite colocar el contenido de las acciones, porque se instituye como un acontecimiento primario y último. Primero dialogamos, luego dialogamos y seguimos dialogando, sin interés sobre el sentido positivo o negativo de éste.

Lo que hemos estado argumentando no es otra cosa que la evidencia de una práctica muy antigua que involucra la complejidad universal del mundo; manifestar un hecho mediante el cual podemos hacer explícitas las cosas. Es decir, redimensionar analíticamente la importancia de una práctica constante en el

mundo de la vida social. Dicha estructura de intercambio ya había sido utilizada como método para acceder al conocimiento en la Grecia antigua, como lo hemos argumentado con los Diálogos platónicos, que en realidad develan la dialéctica de la pregunta/respuesta utilizada por Sócrates.<sup>112</sup> Pero también es posible observar cómo el mito de la creación en la *cultura semita* (lo que será en tiempo posterior la doctrina judeo-cristiana) contiene ya algunos episodios esencialmente dialógicos porque en él se narra toda la cosmogonía de la creación de la tierra; narración que fue transmitida por generaciones mediante la tradición oral y escrita.

Como puede observarse, el uso del diálogo es un recurso del cual no podemos prescindir. Sin el diálogo no habría comunicación, no existiría ninguna forma de intercambio comunicacional... como diría Paul Ricoeur el diálogo es una forma de "*transgredir o superar la soledad fundamental de cada ser humano*"<sup>113</sup>

Por ser una manifestación de lo social, el diálogo es un acontecimiento que se vuelve sociológico. Es decir, puede ser examinado con los lentes de la sociología y su tratamiento atraviesa por una revisión más sistematizada. Esta afirmación no es nueva, ya Niklas Luhmann habría tratado el tema al referirse a los sistemas mutuales. No obstante, el tema lo trata sobre el marco referencial que le proporciona el problema de la *doble contingencia*.

Luhmann lo expone como el problema de la mutualidad: "En la bibliografía especializada se habla también de diálogo o de sistemas mutuales –sistemas de significado estrecho (*meaning-tight*) o de conversación. Ello significa el requerimiento de, por lo menos, dos complejos de perspectivas divergentes para la constitución de aquello que funge en el sistema como unidad (elemento), lo que significa, por otra parte, que para el análisis del sistema ésta unidad no puede disolverse en dirección a la divergencia de los complejos que la constituyen"<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> El método socrático de la dialéctica pregunta/respuesta es un ejemplo muy claro del uso de esta práctica. La cultura griega procedía dialógicamente para observar el mundo, pensarlo, dar cuenta de él. A lo largo del trabajo se podrá observar cómo otras culturas manifestaban ya un interés por esta práctica.

<sup>113</sup> Op. Cit. p. 29

<sup>114</sup> Op. Cit., 1998, p. 59

Además, el propio Luhmann habla de cómo se construye esta estructura del diálogo como sistema complejo de intercambio, justificando con ello la plausibilidad sociológica del mismo:

“Sin embargo, es posible investigar el efecto retroactivo de esta unidad de conversación *recíproca-dialogal*<sup>115</sup> y de su <<lenguaje>> respecto de los complejos que lo constituyen; se puede preguntar, por ejemplo, en qué medida y dentro de qué límites esta unidad permite la <<individualización>> de los complejos divergentes”<sup>116</sup>

Como hemos dicho nuestra tesis es sociológica aunque se sirve de otras disciplinas con las que dialoga. La dialogía de su constitución permite observar la complejidad que subyace al problema del intercambio y la mutualidad, pero al mismo tiempo da pauta para un intercambio con otras disciplinas. Desde la perspectiva de los sistemas complejos de observación podemos afirmar, con Luhmann, que el tema del diálogo es digno de un tratamiento sociológico:

Desde el universo de la teoría de sistemas, el autor lo argumenta así: “En la teoría de sistemas la tesis de la constitución múltiple tiene el efecto de colocar en un nivel más profundo el concepto de comunicación y de definir, en este contexto, el concepto de complejidad de modo distinto a como se hace tradicionalmente. Esta redistribución en relación con metodologías más antiguas es tan importante que tendremos que tratarla especialmente. Sólo se puede hablar de comunicación, sin importar la presentación teórica del proceso, cuando el cambio de estado del complejo A corresponde a un cambio de estado del complejo B, pese a que ambos complejos tengan otras posibilidades de definir su estado. Por lo tanto, comunicarse significa limitarse (poner límites a uno mismo y al otro)”<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>116</sup> Ibid, p. 60

<sup>117</sup> Idem

Como hemos visto, en la sociología hay un sin fin de ejemplos que ilustran la preocupación por el problema del intercambio y la relación con el Otro. Así se demostró en apartados anteriores con Weber, con Schutz, con Simmel, Habermas o el propio Luhmann. Tratamos ahora de reiterar lo que habíamos venido anunciando desde el comienzo, pero ahora reforzado con una de las teorías de mayor importancia dentro de las ciencias sociales en la actualidad, a saber: el constructivismo sistémico luhmanianno. Nuestro propósito entonces es hacer un reconocimiento de la relevancia sociológica del diálogo, de la importancia de un análisis sistemático de su significado y peso social. Se ha visto ya que no es un tema nuevo, aunque su tratamiento constructivo carece de antigüedad. Es por ello que queremos dar cuenta del diálogo, precisamente porque dentro del campo sociológico, por lo menos en nuestro país, ha sido poco o nulo su examen. De hecho podemos afirmar que no ha habido un estudio sociológico que de cuenta del problema del diálogo como manifestación de lo social; no por lo menos en la bibliografía reciente de la sociología mexicana, de aquí que su relevancia teórica aumente.

En suma, queremos ir en búsqueda del diálogo por el diálogo mismo, la ruta que traza esta exploración no termina cuando concluye el acuerdo o cuando se aproxima el conflicto, sino cuando comienza la apertura con el Otro; la intención de ganar un horizonte. La aproximación al diálogo nos hace volver a dialogar, dialogamos para seguir hablando, dialogamos para encontrar, para seguir escuchando. El paso hacia el diálogo implica ya una conversación abierta, de otra forma no sería posible. Dialogamos acerca del diálogo sobre el recurso infinito del mismo, sabemos que éste nunca terminará.

*"En un desierto lugar de Irán hay una no muy alta torre de piedra, sin puerta ni ventana. En la única habitación (cuyo piso es de tierra y que tiene la forma del círculo) hay una mesa de madera y un banco. En esa celda circular, un hombre que se parece a mí escribe en caracteres que no comprendo un largo poema sobre un hombre que en otra celda circular escribe un poema sobre un hombre que en otra celda circular... El proceso no tiene fin y nadie podrá leer lo que los prisioneros escriben"*

JORGE LUIS BORGES

## **II. Horizonte epistemológico**

### **La construcción de nuestros propios ojos**

Casi nada sale del alcance de los ojos. Observamos el mundo, lo transformamos, recomponemos sus formas y sus colores, padeciendo la exterioridad que inventamos. Nosotros mismos nos creamos, volvemos siempre a nuestros ojos, en un juego circular interminable. Se puede pensar, incluso, que ajustamos la medida del mundo; haciéndolo más grande, quizá más grave. A veces encontramos algo perdido, incrustado en el rincón sombrío de la mente. Otras veces se acomodan los intereses, el poder de imaginar un universo distinto, menos oscuro. Aunque ya sabemos de qué color es el cosmos, no alcanzamos - todavía- a reinventar su inicio o su final, sin embargo la imposibilidad se levanta en nuestra propia cárcel. Podemos decir que nunca vimos el cielo, si eso es así es porque estábamos ciegos; era necesario dar un giro, transitar hacia una vuelta... la caverna la construimos nosotros.

Los caminos también se construyen, dependiendo de la creatividad o el objetivo. Se traza un punto, un comienzo, y aparecen las distinciones con sus propias diferencias. Las consecuencias de esto están en nuestras manos, aparecen y desaparecen según lo demuestra la necesidad. Si algo se escapa basta con reajustarlo, reconstruirlo, volverlo a imaginar. Así comienzan los sistemas de observación, aunque también se desvanecen. La soldadura de sus partes depende en buena medida de nuestros referentes, algo se sujeta o no según convenga al observador.

Nada está dado de manera inmediata, ni siquiera el color del sol, o la forma que adopte la idea de Dios. Sin embargo todo está a nuestro alcance, en posibilidad. De esto depende la verdad, no de su correspondencia con el mundo fáctico sino de la validación de las observaciones. Por eso es que los muros más sólidos caen, precisamente por el peso del lenguaje. Nombra algo y aparecerá, de igual manera se marcha si lo piensas; la teoría es ese polvo contagioso, que a fuerza de ser ficción, nos alegra el mundo.

Ahora bien ¿cómo empieza todo?, eso nunca lo sabremos. Lo cierto es que, pese a las causalidades más simples, y pese a que poco entendemos del principio, seguimos dialogando. Esto es lo verdaderamente importante. Acaso en esto radica lo que queremos decir, en que todo ejercicio de dilucidación atraviesa por un horizonte epistemológico, por una creencia, por una observación. Dicho horizonte es simplemente un diálogo, el recorrido circular de un intercambio constante.

Lo que queremos decir ahora es precisamente esto: que nuestro ejercicio dialógico se sostiene de una base epistémica. La presentación de nuestra epistemología cruza básicamente por los conceptos de observación, construcción, complejidad, inter/transdisciplinariedad, distinción y diálogo. Nuestra argumentación no escapa a nada que no sea la circularidad y al hecho de que todo lo que podemos decir presupone ya una idea del mundo. Esto es, todo lo que indicamos, nuestras afirmaciones o argumentos erróneos, pues, implican el establecimiento de una observación.

Así es como queremos comenzar, argumentando que nuestra idea del mundo y de las cosas visibles e invisibles es en realidad la construcción de una observación. Construimos observaciones para padecer menos la realidad del mundo, el peso de la complejidad universal. La edificación de estos lentes nos ayuda a reducir lo complejo, aunque el efecto sea una paradoja, el aumento de la propia complejidad. Observamos, construimos, trazamos distinciones y seguimos dialogando.

No pretendemos en este capítulo acercarnos a una definición más o menos consensual de epistemología, de teoría del conocimiento o de filosofía de la ciencia, sencillamente porque cada definición corresponde ya a una observación sobre algo. Tampoco queremos construir una genealogía sobre el comienzo de la reflexión epistemológica, y mucho menos describir historiográficamente la evolución del término a lo largo del tiempo. Asimismo, nuestra intención no se centra en la confrontación de distintas tradiciones científicas o programas epistemológicos, en cuya pretensión nos llevaríamos por lo menos el 80% de este trabajo. El impulso que incita este capítulo, ergo, es la búsqueda de un diálogo

mediante la ruta del diálogo para poder abordar el diálogo mismo. Lo que pretendemos mostrar es una perspectiva epistemológica que, antes de imponer una observación, discuta sobre las formas en que ésta se construye. Una epistemología que intenta reconocer mediante el desarrollo de un reconocimiento previo. Nos referimos a la perspectiva constructivista.

Ahora bien. No hablaremos de la génesis del constructivismo ni de los debates internos, ya que la intención es dar cuenta de cómo nuestra investigación contiene una 'carga' significativa de esta tradición. Por ello tratamos en este capítulo de abordar los presupuestos básicos del constructivismo desde sus aportes y representantes más significativos: la cibernética de segundo orden, el paradigma de complejidad y el constructivismo sistémico. Para llevar a cabo este ejercicio abordaremos las contribuciones más representativas de dichas corrientes.

Es importante mencionar que recurrimos al constructivismo por considerarlo una herramienta epistemológica que empata con nuestra intención primaria. Se observará en adelante que la propuesta temática sobre la dialogicidad contiene una carga importante de dichas reflexiones. No abordamos otras corrientes epistémicas porque consideramos que todo lo dicho con anterioridad es una observación que se sujeta de otras observaciones previas, construcciones que contienen más circularidad que linealidad. Esto es, toda elucidación teórica sobre algún problema se soporta de una observación construida.

## **1. Linealidad/circularidad. La ruptura epistemológica**

En el principio sólo fue la palabra, la única existente. Esta puede ser la forma característica que adoptó la ciencia en los comienzos de la modernidad. Una sola imagen del mundo, una modalidad única para designar lo verdadero, para desechar lo falso o lo que escapaba a la certeza. Este manejo procedimental constituyó la figura del determinismo lineal con que el paradigma de la ciencia se construyó por largo tiempo. Un modelo de pensamiento que buscaba 'atrapar' lo

real, configurando una serie de programas, métodos y valores que demostraran lo que de por sí ya estaba confirmado: la ciencia era capaz de dar cuenta de lo real por la omnipresencia del cálculo instrumental racional característico del “método científico”. Creencia con la cual la ciencia creció durante algunos siglos.

El paradigma clásico de la ciencia se sustentó en la idea de la causa lineal, la búsqueda de la objetividad, la certeza teleológica de la verdad como fin supremo y la emergencia automática de ‘lo real’ como consecuencia básica. En ello, las ciencias clásicas depositaron la seguridad y la certidumbre, construyendo un ordenamiento lógico procedimental lo suficientemente sólido como para dar conducción a los aspectos fundamentales de la vida. La coherencia de este universo otorgaba un principio de certeza, bastante compacto por cierto, que consiguió configurar la tipología básica del trabajo científico.

La ciencia avanzó de esta forma a través de consensos ‘altamente’ generalizados. Por ejemplo la creencia primordial de que el “método científico” podría resolver los problemas mayores de la vida, o la idea de que procediendo de manera causal sobre algo, se podrían obtener los resultados lógicos por efecto.<sup>118</sup> De hecho, este paradigma dominante se expandió a lo largo del mundo cotidiano, de manera que la vida práctica se resuelve hasta nuestros días encontrando la explicación causal de las cosas.

Esta suerte de consenso, de ortodoxia o de búsqueda de lo sagrado, permitió el avance de las ciencias clásicas por la ruta de la demostración, la experimentación y la facticidad. El método científico se instauró como el universo de discurso hegemónico de validación, emancipando con ello a la ciencia de otros discursos marginales. En esta línea de pensamiento existe una sola dirección, un solo camino; la unidireccionalidad está dada por un principio unívoco de verdad.

---

<sup>118</sup> Los primeros resultados de alquimistas procedían por inferencias lógicas, todo discurso sobre algún experimento era consecuencia de otro discurso, o bien, si se mezclaba tal o cual sustancia era posible obtener, lógicamente, una sustancia distinta. Por ejemplo algún perfume. Incluso, los alquimistas concebían que el hombre era una causa lógica (y por ello una semejanza) de la naturaleza, piénsese por ejemplo en Paracelso (médico suizo 1493-1541), quien al intentar describir los paralelos de los componentes del cosmos y del ser humano, se inició como uno de los precursores de la farmacéutica. Piénsese también en la magnífica imagen de Fernando de Rojas al describir al personaje de *La Celestina* como esa búsqueda de las causas primarias, dibujando con ello el paisaje de la linealidad de las cosas del mundo.

Lo que ocurre en el fondo es la distinción entre problema y pseudoproblema. Esto que Mauro Ceruti define como *la estrategia del saneamiento*<sup>119</sup> es en realidad un criterio de designación unilineal de lo real y lo verdadero; consiguiendo la dominación no sólo discursiva, tanto como material, operativa e infraestructural dentro del mundo de la ciencia.

Además, la apuesta de este discurso era concentrar una serie de presupuestos, métodos y técnicas lo suficientemente generales como para no dar paso a un discurso que pudiera erigirse como 'falso'. Encontrar un núcleo con su respectiva unidad, propiciaba el resguardo de ciertas leyes generales, inmutables, que construirían el caminar de la ciencia. Cualquier sustituto discursivo era considerado como desviación del paradigma, como retroceso.

Simultáneamente a esta definición estratégica del acontecer científico, la base de este pensamiento definió la *ontología* del objeto estudiado. La realidad se convirtió en un principio de continuidad, que no podía escapar a este universo de discurso. Por tanto el tiempo, el espacio y la historia se consideraban como determinables, con un sentido claro de predecibilidad.<sup>120</sup>

Sustentado en la idea de determinación, el pensamiento científico moderno construyó un discurso lineal, que daba cuenta precisamente de esa "historia recta" con que avanza el mundo. Lo inmutable-adaptable, estaba en consonancia con la ruta de la unilinealidad. Luego entonces, toda esfera heurística, todo campo de saber, toda forma de pensamiento, tenía que subordinarse a esta condición. De hecho, cualquier vía de investigación atravesaba por la ortodoxia del método científico.

De esta linealidad unidireccional de la ciencia se concluía al orden ontológico. Es decir, todo aumento de complejidad del trabajo científico constituía un aumento de complejidad del orden ontológico. La realidad avanzaba respecto del avance de la ciencia. La univocidad de este discurso constituía las normas, los criterios, todo lo suficiente para ulteriores desarrollos. Todo conocimiento estaba

---

<sup>119</sup> Véase Ceruti, 1986, Milán.

<sup>120</sup> La ley de los tres estadios de Auguste Comte es un claro ejemplo de esta perspectiva observacional del pensamiento moderno.

designado por la única vía de observación posible, hecho que definió los límites de la ciencia.

Lo que subyace, entonces, en el fondo del paradigma dominante es la disputa por la omnipresencia de *el método*. La solidez con que éste se desarrolla presupone una serie de conclusiones universales que no dejan paso a otra situación. En todo caso, lo que se buscaba era encontrar un *lugar primordial de observación*, capaz de abarcar la totalidad de lo complejo, a través de una serie de técnicas y valores que lo hicieran posible.

La característica principal de este pensamiento metódico es la unidireccionalidad de la observación y sus implicaciones son evidentes: búsqueda de las causas primarias, concepción lineal de la realidad, construcción de leyes inmutables, así como un sistema de adecuación de lo real con el procesamiento gnoseológico. Quizá esta postura tenga su punto principal de instalación en el planteamiento sobre el método de Descartes. Aquí es donde se originan las bases de la tradición moderna, aspecto que atraviesa todo el universo occidental.

Además de lo anterior, existe una creencia sobredimensionada en la verdad “develada” como fin. Esta visión teleológica de la ciencia y el conocimiento alimentará buena parte del desarrollo de la ciencia moderna. Llegar a un punto de conocimiento total, significaba el objetivo principal que construye este método, aspecto que normaría cada uno de los campos del acontecer científico.

Si el fin primario/último del conocimiento es la búsqueda de una verdad fundamental, toda forma de pensamiento opuesto a la generalidad es incorrecta; más aún, cualquier aspecto que denote historicidad, contextualidad, singularidad, es decir contingencia, tenía que ser desechado. La particularidad de los contextos o la emergencia de los aspectos contingentes no sólo no eran vistos como válidos o dignos de estudio, tanto como recludos sobre el espacio del no sentido.

De esta forma avanzaría progresivamente el conocimiento, adaptando el tiempo a su forma y objetivo: primero como iluminismo en el siglo XVIII, después como mecanicismo hacia el siglo XIX, hasta llegar al neopositivismo lógico y el estructuralismo. Cada una de estas etapas constituiría las prácticas recurrentes del pensamiento moderno tradicional.

Sin embargo, dentro del seno de este paradigma dominante, fueron surgiendo una serie de disciplinas que opondrían como ruptura epistemológica una forma distinta de ver el mundo. El desarrollo de la cibernética, la teoría general de los sistemas, así como la anterior emergencia de la hermenéutica y la nueva filosofía del lenguaje, vendrían a problematizar los orígenes del sistema científico imperante.<sup>121</sup> Estos discursos anclados en la periferia fueron tomando una relevancia cada vez mayor dentro del mundo de la ciencia.

Con el surgimiento de nuevas líneas de investigación y nuevos marcos epistémicos, se ponía en crisis el modelo del método científico y la búsqueda de la causalidad con su respectivo sentido teleológico. Superar esta dominación suponía, necesariamente, optar por un nuevo paradigma, un modelo menos unívoco, que en vez de observar la unidad optara por la diferencia. El núcleo de este modelo no sería la búsqueda de un metapunto de observación, unilineal, totalizante; sino la expresión de la observación polivalente: optar por el camino de la circularidad como forma de observación.

### **1.1 Circularidad de la observación**

El cambio de modelo y la emergencia de nuevos programas de investigación implicaría una permutación epistemológica: recurrir a la circularidad en oposición de la linealidad. La forma que adopta la unidireccionalidad constituye un *metapunto de observación*, concebido valorativamente como neutral, ajeno a toda intención de “pseudociencia”. Esta linealidad explica la realidad en términos causales, otorgando preponderancia a la búsqueda del fin último y absoluto. Todo sistema que parte de este centro unívoco de observación, se representa a sí mismo como una realidad objetiva que observa a otra realidad desnuda. Es decir, se concibe lo real como algo dado, inmutable, determinado, a no ser por un proceso de demostración científico que indique su “falsabilidad”: es decir, no se observa que la realidad objetiva puede, en el transcurso de la operación de

---

<sup>121</sup> Para explorar más sobre esta ruptura véase Ceberio y Watzlawick, 1998, España.

observación, ser vuelta como especie de “realidad” analítica y obtener características que la conforman según sea la distinción elaborada sobre ella; además de o tomar en cuenta cualquier tipo de contingencias. Para dar cuenta de lo real es necesario encontrar sus causas, predecir sus efectos y evaluar empíricamente su comportamiento.

La perspectiva lineal del mundo, ubica al conocimiento como reflejo de lo real, y a lo real como aprehensible para éste. Aquí no importa lo contingente, lo contextual, lo indeterminado, ya que todo está abarcado en la suma de las partes descritas. Es aquí donde se sujeta esta observación: en pensar que es posible abarcar la totalidad como suma de las partes que lo componen, y no como mutualidad de las relaciones defragmentadas por la propia observación. Descomponer el todo no significa que en sí mismo, como cosa “real”, la totalidad se fragmente; la división en partes es ya una forma de entender al todo, y no su constitución ontológica: la realidad determinada existe independientemente de los procesos de indeterminación sobre ella.

Cuando hablamos de sumatividad, estamos dando cuenta de cómo las partes se unen por un efecto causal ascendente o descendente, según sea el caso, pero de cualquier forma lineal. En esta concepción existe un solo punto de observación, donde se instala el investigador; saltar a otra o construir diversas líneas supone una pretensión inválida para el mundo de la ciencia. Esto quiere decir que ‘lo importante’ es observar de una sola manera la unidad construida como objeto, sin otorgar al propio objeto ni a la observación el grado de complejidad que pueden contener.

Deconstruir<sup>122</sup> este discurso implica, no obstante, optar por un paradigma de observación que de cuenta de los sistemas complejos, de los distintos niveles de plausibilidad, así como de la heterarquía de los objetos de estudio. Esto es, la realidad es comprensible observando la multiplicidad de lo complejo, la variabilidad, la simultaneidad y la interrelación de los aspectos del mundo como

---

<sup>122</sup> Ahora sabemos que toda observación construida puede ser reemplazada por la misma en su sentido de negación, gracias a los importantes trabajos de Derrida sobre el problema de la *deconstrucción*. Véase Derrida, 1985, Valencia.

objetos. Hablamos pues, de los sistemas complejos de observación que construyen diferenciaciones sobre diferenciaciones para poder reducir complejidad. En esta idea está implicada la circularidad por oposición a la *unidirección* del sistema observacional recurrente en la ciencia clásica.

No interesan tanto los metalenguajes, la clasificación exhaustiva de las ciencias, la reducción unitaria de los objetos de estudio, ni de la descripción unificada de los problemas que se consideran estratégicos. El lugar fundamental de observación se sustituye por “los lugares” de observación, asumiendo la intangibilidad del metapunto de vista omnipresente. Este heteroaprendizaje asume un desafío por la complejidad, mostrando una visión más circular de las cosas, donde la causa primaria no importa (aunque sí existan las causas) sino el sentido dialógico de la producción de conocimiento.

Como hemos ya descrito, la circularidad de la observación de un sistema se basa en el hecho de construir distinciones, de observarse a sí mismo como observador. Esta vuelta circular permite adoptar como complejo el propio sistema, así como su exterioridad; de esta forma se asume que el observador es parte del acto de observar y así sucesivamente hasta que alcanza a reducir lo que le deviene como complejo. La circularidad permite un avance que no termina y que, paradójicamente, no comienza. El observador construye observaciones y de pronto es parte de su propia observación.

### **1.1.1 Observación de la observación**

El cambio de paradigma requiere una distinción muy sutil y necesaria para hablar de circularidad. La cuestión se centra en diferenciar autonomía de autorreferencia. Según la cibernética de segundo orden de Foerster, por autonomía entendemos a sistemas que se rigen por sus propias leyes y que ellas mismas las producen, en tanto la autorreferencia designa una operación lógica que consiste en que un objeto se toma a sí mismo como objeto de observación.<sup>123</sup> La referencia consiste en que la primera aplica más a los sistemas autopoieticos

---

<sup>123</sup> Foerster Op. Cit.

biológicos, en donde el enlace circular es posible por la retroalimentación de energía o materia. En cambio, como diría Gregory Bateson<sup>124</sup> “*algo que no sucede (es decir, de lo que no se puede decir nada desde el punto de vista material y energético), puede ser un evento desde el punto de vista de la información...*”, todo sistema autorreferencial se enlaza circularmente por el intercambio informacional que le permite mantenerse funcionando.

La construcción de esta circularidad que desplaza el metapunto central de observación que el positivismo ha planteado, implica que el observador está presente como parte de la propia observación construida. Esto quiere decir que somos parte, al mismo tiempo, del sistema de observación que creamos. El ojo del observador es una construcción que sirve para comprender/explicar el sistema, ya que parte de la experiencia propia para poder dar cuenta de lo real: el ojo es algo así como el experimento seguido de la observación compleja. Esto es, para poder observar lo real se tendrían que (por lo menos en ciencias sociales) tomar en serio las experiencias propias que son un tipo de observación inmediata y simple pero que al mismo tiempo alimenta un sistema de observación más complejo que puede construir observaciones no lineales. Esto es, un sistema de observación se observa a sí mismo como sistema de observación; hecho en el cual ya no importa saber cómo comenzó todo.<sup>125</sup>

En esta observación,<sup>126</sup> el observado puede verificar la relación existente entre observador y objeto de observación, de esta forma da cuenta de su situación respecto de las circunstancias observadas. No sólo se observa a sí mismo, sino que es capaz de observar la relación entre él y su objeto, entre objeto y objeto, o

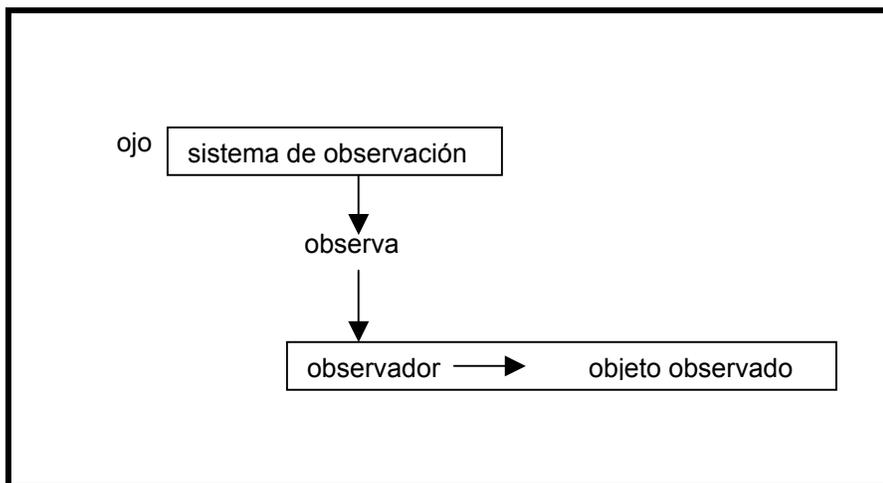
---

<sup>124</sup> Véase la cita de Marcela Pakman sobre la idea de información de Bateson en Idem.

<sup>125</sup> Para explicar gráficamente esta figura de la circularidad de la observación, cabría recomendar el largometraje del danés Lars Von Trier “El elemento del crimen”, en él el director presenta un diálogo entre un psicoanalista y su paciente que le ayuda a descubrir qué es lo que “verdaderamente” había sucedido en el acontecimiento del crimen que les ocupaba. A lo largo de toda la trama, el paciente tiene que recurrir a un proceso de autoobservación circular del que difícilmente puede salir, sin antes *reconstruir* toda la escena del crimen. Lo interesante es la forma en cómo el director recurre a la imagen del eterno retorno y hace uso de la recursividad para describir la operación de la memoria. Además, es posible observar a lo largo del desarrollo del guión, recurrentes procesos de observación de observaciones que, puestos en escena, develan gráficamente lo que queremos dar a conocer. Von Trier ((Director). (1984)). *El elemento del crimen* [Película]. Dinamarca.

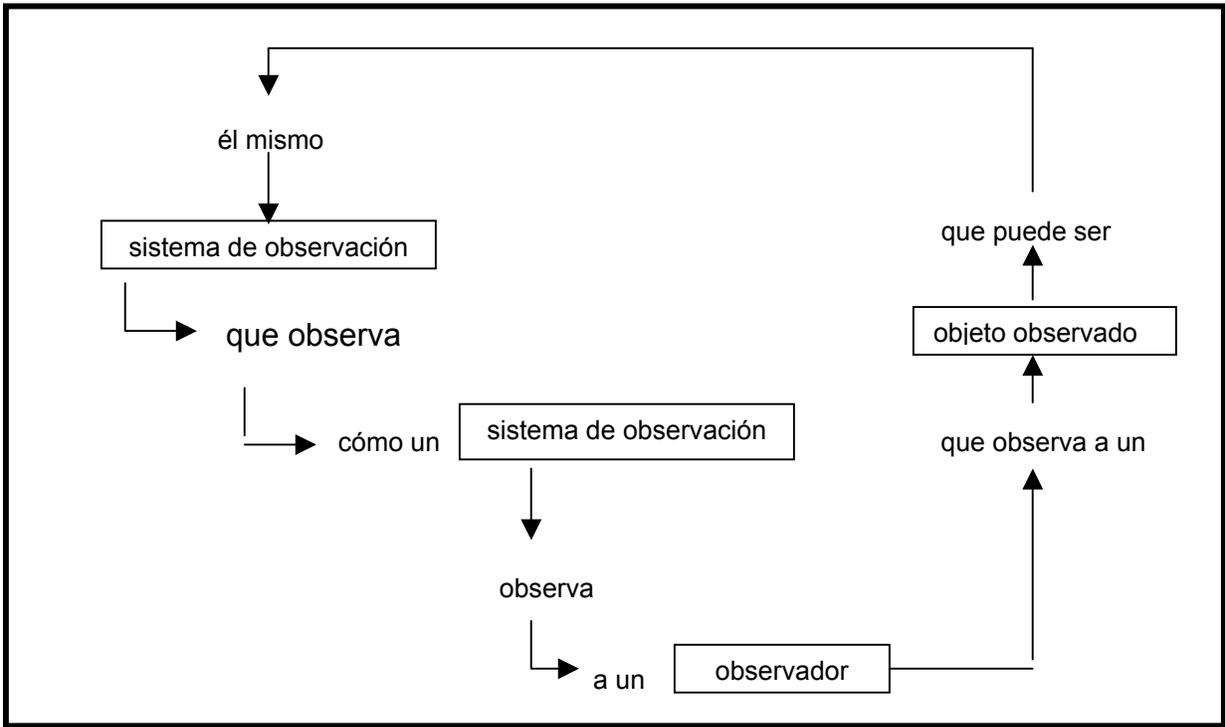
<sup>126</sup> Se puede ver cómo Luhmann utiliza este término a lo largo de toda su obra.

bien entre sujeto observador respecto de otro sujeto que observa. Más aún, puede captar la relación que existe entre un observador y su objeto respecto de él mismo, o bien la relación entre un observador que observa a otro observador que observa a otro observador que lo observa a él mismo, con ello da cuenta de su sistema de referencia pero también del entorno en el que él es parte y no a la vez. Cuando un observador puede hacer plausible los sistemas de observación, y los logra comprender, está en posibilidad de observar relaciones sociales o relaciones de observación, o relaciones entre sistemas de observación. En un diagrama más o menos básico, tendríamos la siguiente descripción:



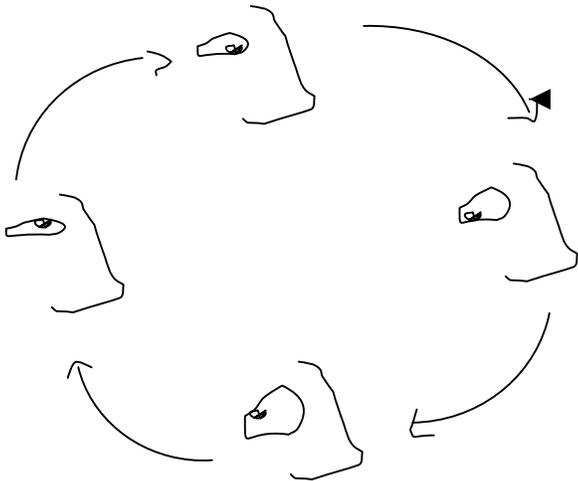
Cuadro 2. Sistema simple de observación

En un sistema un poco más complejo que involucra circularidad, tendríamos una descripción gráfica de este tipo:



Cuadro 3. Sistema complejo de observación

Hablamos pues de un sistema complejo de *observación de la observación*, o sistema autorreferente. Esta vuelta sobre sí mismo explica la plausibilidad de la observación sobre algún campo de la vida social:



La epistemología constructivista se define precisamente por hacer visible y explícita la circularidad de la observación.

Todo lo que un sistema designa o describe es producto de su propia observación. No obstante, es importante señalar nuestra consideración particular sobre este punto de vista, sobre todo en cuanto a la situación del observador. No somos de la idea de que un observador construye sistemas a partir de una suerte de 'virtuosismo' creativo autónomo de una situación particular; creemos que nuestra observación está condicionada por la historia, el contexto, la biografía, la tradición e incluso por el peso de nuestro sistema fisiológico: por experiencias de conocimiento. Es decir, para construir observaciones de observaciones procedemos de una realidad determinada que es la base de cualquier observación, para así poder problematizar sobre alguna cuestión, lo cual implica decir que *la construcción* contiene en sí parte de la realidad 'real' (sustantiva o determinada) para poder ser objetiva, de otra forma estaríamos ante un subjetivismo puro: cuando hablamos de *construcción* hablamos de *observación*, de producción de distinciones. La objetividad y la subjetividad están mutuamente determinadas, ya que ningún tipo de observación puede partir de la nada para construir distinciones, toda distinción efectuada parte de lo real para edificar complejidad: la realidad objetiva determina la realidad subjetiva y ésta alimenta a su vez a la experiencia dada, y se salta a un segundo plano cuando la experiencia analítica puede dar cuenta de este proceso integrándose así misma en el proceso. Precisamente es esta idea de observación, según el propio Foerster, fue lo que volvió a la cibernética una epistemología. Cuando la cibernética da cuenta de sí misma como sistema de observación, comenta Foerster junto a Margaret Mead, se puede hablar de *cibernética de segundo orden*.

Los conceptos de segundo orden tienen la característica de ser autorreferenciales y autológicos. Dan cuenta de algo y de sí mismos dentro de un sistema coherente de observación y argumentación. Es aquí donde, a decir de Pakman, se puede hablar de una epistemología, ya que toda pretensión de esta índole se sujeta a las preguntas de: qué es conocer, quién conoce, qué es lo conocido (ontología) y cómo se conoce.<sup>122</sup> Si esto es así, y si esta argumentación es condición para la emergencia de una epistemología, entonces como dice

---

<sup>122</sup> Cfr. Pakman en Op. Cit., p.25

Bateson al radicalizar esta postura, todo individuo, grupo, familia, comunidad o teoría, poseen ya una *epistemología*.<sup>123</sup> Esto es, que todo individuo, familia, grupo o teoría tienen o construyen formas de observación -que partiendo de la experiencia personal- intentan observar de forma simple algo. De esta manera, podemos decir que cada sistema de observación autorreferente contiene sus mecanismos de control y vigilancia.

## 1.2 Ruptura del metapunto de observación

Si con la emergencia de la cibernética de segundo orden surge una nueva visión sobre el acontecer de la ciencia y la visión sobre el mundo, lo que tenemos ahora es un ‘socavamiento’ del metapunto de observación con que la ciencia clásica construyó su ritmo, sus relaciones y la ortodoxia de su quehacer heurístico. En la actualidad ya no se puede hablar de un *lugar fundamental* de observación, ni mucho menos de metalenguajes neutros, sino de la existencia de centros de observación múltiples y diversos. El punto de partida lo designa el observador y no un consenso impuesto o dado como necesario.<sup>124</sup> De aquí que la validez de la observación se designe a partir de la construcción de las distinciones de interés para el observador, en el proceso de designación que es unívoco.

Lo que se discute dirá Mauro Ceruti, es la idea de que la ciencia avance hacia un lugar fundamental de explicación y de observación, argumento que hoy en día se vuelve cada vez más endeble.<sup>125</sup>

El trabajo de la ciencia, basado en la herencia cartesiana, se ha concentrado en definir los criterios absolutos para buscar la explicación total. Ceruti lo define así: “...la idea

---

<sup>123</sup> Idem

<sup>124</sup> Giddens utilizó hacia 1976 el término “consenso ortodoxo” para designar la operatividad del acontecer científico y el paradigma de dominación que desarrolló la ciencia por muchos años hasta finales de los 70. Las características que sostenía este paradigma se centraban, a decir de Giddens, en la neutralidad valorativa, en la idea de conocimiento como progreso y en la adopción de los métodos de las ciencias naturales. Ver Giddens, 1993, Argentina.

<sup>125</sup> Véase la discusión sobre el cambio de paradigma en la ciencia contemporánea que realiza Ceruti en Watzlawick y Krieg, 2000, Barcelona.

de previsión, la ciencia como ciencia de lo general, la conciencia del tiempo como lugar de despliegue de la necesidad atemporal de las leyes dejan de ser criterios absolutos y definatorios de la cientificidad. Se delinea un itinerario que a través de las fisuras de la presunta necesidad de los límites ‘cartesianos’ de la ciencia produce lo que podemos definir como *desafío de la complejidad*<sup>126</sup>

Así, este nuevo ‘itinerario’ del cual habla Ceruti apuesta a descifrar lo complejo a través de su reducción, sin desechar lo diverso y siempre en atención a lo contingente. Las preguntas cambian, los sistemas de observación se modifican, pero también los propios objetivos de la ciencia. Con ello, lo que se busca es redimensionar el campo de observación, las posibilidades de los objetos observados, y la ampliación de las rutas investigativas. La distinción central de la ciencia clásica necesario/no necesario se coloca sólo como comienzo de alguna observación, pero no ya como principio fundamental. Con ello se apuesta por *lo posible*, sin que eso se considere como ‘necesario’ para el desarrollo “adecuado” de la ciencia. La posibilidad tiene su desarrollo en la construcción de observaciones, y más aún en la invención de las distinciones que rastrean los problemas.

Si en el paradigma dominante la luz se obtenía por la carga de la razón, ahora lo que interesa también es ese lado oscuro, oculto, no predecible. La zona de sombras también es un lugar donde se produce conocimiento, y desde el cual se puede observar. Con este descubrimiento, lo que se intenta decir es que la unidad posee siempre dos caras. Ambas caras del objeto producen mismidad y diferencia, porque la unidad es producto de la diferenciación. Cuando se opta por observar *las otras caras*, la parte oscura, se entra a una etapa de observación menos simple.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> Ibid, p. 41

<sup>127</sup> Esto se verá con mayor claridad cuando se hable acerca del problema de las distinciones. Por ahora cabría apuntar sobre una definición que establece Luhmann sobre el problema de la observación que sostiene una lógica de la distinción y la designación. “Observación debe ser toda

La situación ambivalente del conocimiento nos coloca ante una forma distinta de construcción científica. A cada aumento de conocimiento le corresponde un aumento de ignorancia, precisamente por la condición bivalente de la observación. De esta forma, el conocimiento sólo es un aumento de complejidad que intenta reducir, mediante la construcción de distinciones, la propia complejidad. El resultado de esta acción es la producción de nuevos conocimientos, el desarrollo de nuevas preguntas y la aparición de más ignorancia. Un discurso abre otro discurso y así sucesivamente de manera recursiva.

Lo que tenemos entonces es la ruptura con la idea del metapunto central de observación, que privilegia la univocidad de la visión y la absolutización de las conclusiones. Ya no se observa de una sola vez y para siempre, desde un solo lugar, bajo el recurso de un único método. Ahora se observa de forma más equívoca, buscando analogías o diferenciaciones,<sup>128</sup> acrecentando la visión y ganando posibilidad de nuevos horizontes. El desplazamiento del *lugar central de observación* constituye la llegada de una visura que apuesta por lo complejo, buscando en ello no mirar una sola vez sino buscar observaciones mutuamente indeterminadas. De esta situación se concluye que sobre la base de lo real, se construyen realidades (distinciones con base objetiva) susceptibles de ser analizadas.

Con la aparición de las diversas formas de observación de lo real, llegan también nuevos programas de investigación, nuevas técnicas, nuevos marcos categoriales, así como nuevos desarrollos epistemológicos que al mismo tiempo se complementan o no. Así, un problema diversifica sus significaciones según la pregunta y la distinción que se depositen sobre él. A la pregunta ¿quién es Dios? deberíamos responder: “depende...” pero sobre todo “de quién se lo pregunte”<sup>129</sup> porque incluso la pregunta podría ser de alguna otra manera.

---

forma de operación que lleve a cabo una distinción para designar una (y no la otra) de sus partes”. Véase Luhmann, 1997, Barcelona, p. 92

<sup>128</sup> Véase sobre la importancia de la distinción univocidad/equivocidad en la hermenéutica analógica de Beuchot del capítulo 1 de este trabajo, la sección correspondiente al diálogo y la alteridad.

<sup>129</sup> Sub comandante insurgente Marcos, comunicación personal, Agosto, 1999.

### 1.2.1 El principio de incertidumbre

Si con la emergencia de un nuevo paradigma científico observamos la llegada del sentido *polisémico* de lo observado, es posible percibir también una nueva forma de entender la complejidad de lo real. A este ‘principio activo’ que el gnosticismo denomina *demiurgo*, lo podemos entender como *incertidumbre*.<sup>130</sup>

Si existe algo que define el principio rector de las ciencias contemporáneas es la no certeza de las conclusiones sobre lo real. Esto se puede observar incluso dentro del universo de las ciencias naturales, por ejemplo en la física, la mecánica o bien la astronomía, en donde ya no se acepta un principio matriz de la situación del universo. El universo que conocemos es cada vez más incierto, escenario favorable a la emergencia de formas nuevas para su comprensión. Ese universo con un principio activo uniforme desaparece y da paso a una explicación más abierta sobre su vida. Hoy en día ya no se entiende el cosmos como unitario, con planos perfectamente bien diseñados, visto a partir de dimensiones espacio-temporales definidas. Ahora, el universo es un mundo cada vez menos certero dominado por hoyos negros, o por estructuras de espacio-tiempo que tienden a disiparse en un sentido de expansión/contracción. La noción de un universo ordenado ha cambiado por la idea de un cosmos gobernado bajo el principio de los desequilibrios y la no regularidad.

Si en el propio seno de las ciencias denominadas exactas se ha modificado la visión del orden del mundo y el cosmos, con mayor razón dentro del conjunto de las ciencias humanas, en donde todo se está definiendo sobre el flujo de la *contingencia*.<sup>131</sup> El principio activo del orden de lo social también está dominado por un estado de no certeza, dejando paso a la proliferación de los factores de riesgo.

---

<sup>130</sup> Dentro de la evolución de la física, hacia la década de los 50’ se desarrolló toda una revolución conceptual para definir lo real. Nos referimos sobre todo al físico alemán Werner Heisenberg, quien dentro del campo de la física cuántica desarrolló el tan valioso ‘principio de incertidumbre’ para definir la indeterminación de las explicaciones del mundo. Ya no se puede decir con exactitud lo que puede ocurrir como hecho futuro, tan sólo en su sentido de probabilidad. Véase más sobre este principio de indeterminación en Heisenberg, 1971, Nueva York.

<sup>131</sup> A decir de Luhmann y siguiendo las proposiciones aristotélicas, por contingencia se entiende “todo lo que no es ni necesario ni imposible”. Ibid, p. 89

El sentido de regularidad de las leyes cambia con la emergencia de nuevos esquemas de pensamiento. El desarrollo de la termodinámica y la neurofisiología son un ejemplo de ello. Hasta el día de hoy, se ha optado en el mundo de la ciencia por no hablar de estructuras fijas o formas definidas, por lo menos no para entender a un sistema tan complejo como el universo. Más bien, se ha optado por definir sus propiedades en un sentido de irregularidad, donde todo puede acontecer si apreciamos la nulidad de sus estructuras uniformes: la uniformidad proviene de un estado de desorden previo, y el desorden necesita de ordenamiento parciales para darse.

Con el desarrollo de la incertidumbre como demiurgo, como principio activo, se han modificado los sistemas de observación y las definiciones ontológicas. La explicación sobre lo real no es 'real' de una vez y para siempre, sino en tanto el contexto de significado y según el punto de observación desde donde se le quiera estudiar.<sup>132</sup>

El principio de incertidumbre propuesto por Heisenberg está estrechamente ligado con la noción de realidad que ha adoptado la ciencia a lo largo de mucho tiempo. Desde la física cuántica, Heisenberg demostró que la *incertidumbre* no se refiere a limitaciones producidas por los instrumentos de observación. Más aún, sostenía que este principio nos lleva a entender que la imprecisión es también una medida que hay que tomar en cuenta cuando se quiere computar, por ejemplo, la situación de una partícula dentro de un espacio tiempo. La medición tiene que observar la posición de la partícula, su situación en un tiempo y dentro de un espacio. Configurar estas observaciones no es cosa menor, a decir del físico, ya que los resultados modifican las conclusiones deterministas. La forma de lo real (su

---

<sup>132</sup> Esta tesis ha sido ampliamente demostrada por la hermenéutica a lo largo de mucho tiempo. Sin embargo, ha sido firmemente argumentado por el ejemplo clásico de *el punto ciego* que Foerster dio a conocer con sus experimentos. Para más información sobre la difusión de esta tesis del constructivismo radical ver Watzlawick, 2000, Op. Cit., p. 39

explicación/compreñión) depende de las situaciones de observación/medición.<sup>133</sup>

La realidad tiende a volverse líquida por lo menos en su constitución semántica, ya que su definición no nos dice nada. No obstante, cuando hagamos referencia a la semántica *realidad*, nos referiremos al concepto de realidad como composición cognoscitiva que utiliza Rodrigo Jokisch en su metodología de las distinciones.<sup>134</sup>

El desarrollo de la neurofisiología ha demostrado que el principio de realidad depende en buena medida de los campos de percepción que se desenvuelven dentro del cerebro. Además, se han realizado diversos experimentos que dan muestra de cómo es que el cerebro computa matemáticamente la realidad en términos de un holograma.

Tanto el neurólogo Karl Pribram como el físico David Bohm, se propusieron en la década de los setenta demostrar una serie de teorías que contravienen el principio clásico de realidad que ha enarbolado la ciencia. Sus estudios tienen que ver con los mecanismos neurofisiológicos con los que opera el cerebro para dar cuenta de lo que denominamos como 'real'. Básicamente, su teoría resumida diría "nuestros cerebros construyen matemáticamente la realidad <<concreta>> al interpretar frecuencias de otra dimensión, una esfera de realidad primaria significativa, pautada, que trasciende el espacio y el tiempo. El cerebro es un holograma que interpreta un universo holográfico"<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> Ver el trabajo de Kenneth R. Pelletier sobre el "principio de incertidumbre" y los factores de este paradigma dentro del modelo holográfico en la neurofisiología, en Wilber y otros, 1986, Barcelona.

<sup>134</sup> El punto de la *realidad* se define por una distinción entre realidad 'real' (determinada) y *realidad cognoscitiva*. Ver más en Jokisch, Op. Cit.

<sup>135</sup> Ver el tan citado artículo del *Brain-Mind Bulletin* dedicado al modelo holográfico de explicación de la realidad basado en los trabajos tanto de Pribram como de Bohm. La traducción actualizada se puede ver en Wilber, Op. Cit., p. 13-25

No sólo eso, el principio de incertidumbre del que habla Heisenberg aduce que dentro del mundo de la microfísica del universo no importa si se habla de partículas u ondas para definir la 'realidad primaria' de la materia, ya que en realidad tanto una explicación como otra dan cuenta de la experiencia y comportamiento físico del universo. Lo que dice el físico es que esta situación del universo se da cuando se realizan *observaciones* diferentes sobre un mismo fenómeno. Es decir, como dice Pribram citando a Heisenberg: cuando "se emplean técnicas diferentes y se efectúan técnicas diferentes".<sup>136</sup> Cada experimento sobre el comportamiento físico del universo, desde Leibniz (1714, descubridor del cálculo integral) hasta Einstein o el propio Pribram (que en 1977 especuló sobre las implicaciones metafísicas del paradigma holográfico) corresponde a una observación que arroja, además, resultados lógicos sobre algo estudiado. Probablemente las conclusiones a las que se llegue son inconmensurables respecto unas de otras: lo cual no implica que no lleguen a acuerdos de carácter objetivo.

Lo anterior quiere decir que cada observación es una forma de construir la realidad sobre una base de realidad determinada y objetiva. En ello, el principio de incertidumbre es básico, ya que plantea el cálculo aproximado sobre algo, pero nunca su definición última/primaria. El principio de realidad está dado por la forma de aproximación a la cosa, aunque la cosa en sí posea ya cierto grado de certeza. Hablamos aquí de verdades hipotéticas que se construyen en el tiempo a partir de contextos objetivos de los cuales parte, pero que ya no busca la definición unívoca sobre lo real sino su aproximación: así se contraen los argumentos de certeza, conciliando una especie de subjetivismo con la "objetividad": cuando hablamos del observador nos referimos a un *observador generalizado*, a la producción de sentido propio de la evolución sociocultural humana. No obstante a que cada situación dada como real (realidad cognoscitiva) contenga de fondo el empleo de una observación entre muchas, creemos que la base de la conmensurabilidad la puede dar el diálogo, aspecto nada novedoso si atendemos al *principio de complementariedad* desarrollado en la ciencia contemporánea.

---

<sup>136</sup> Ibid, p. 45

Ahora bien, si la superación del principio de incertidumbre ha desarrollado en la ciencia una nueva lógica observacional, es necesario ahora describir, por lo menos, los aspectos básicos a los cuales nos referimos: la sociedad entendida como policontextual, el principio de realidad como estructura latente, la idea de observación, así como el concepto de ambivalencia de la observación. Esto sobre todo, para referirnos al terreno que nos interesa: dar cuenta de cómo este cambio de paradigma supone la emergencia de nuevos marcos epistemológicos de observación y vigilancia.

## **2. Reconstrucción de los recursos categoriales**

El modelo actual de la ciencia se compone de una serie de esquemas de observación diferenciados. Para hablar de una realidad se recurre ya no a un sólo campo, a una esfera de observación, mucho menos a una sola técnica o universo discursivo. Cada problema encuentra sus lentes que lo revisan, cada lente desarrolla nuevos problemas. De esta forma, hoy en día ya no se puede hablar tan fácilmente de una división entre ciencias humanas o naturales, por el hecho de que cada unidad de estudio puede ser comprendido desde distintos puntos de vista. Estamos en presencia de una nueva forma de entender el conocimiento y el trabajo de la ciencia: lo que podemos definir como la *producción dialógica del conocimiento*. A decir del Dr. Juan Luis Pintos, el desarrollo de la ciencia contemporánea tiene la característica de una “discusión interparadigmática e interdisciplinaria”<sup>137</sup>

Existe también, en esta reconstrucción categorial, una crítica profunda a las epistemologías clásicas. Como hemos mencionado, hay una ruptura en la concepción común del ‘principio de realidad’ y de ‘verdad’ como correspondencia inmediata, sin tomar en cuenta la mediación del sentido de la observación y la construcción de distinciones, argumento que edifica un cuestionamiento de fondo

---

<sup>137</sup> Pintos, 2004, abril, México. Ponencia presentada dentro del ciclo “Epistemología y constructivismo” en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

a las *ontologías*. Ya no se puede hablar de ontología como realidad determinada (en términos de producción de conocimiento), por ejemplo dentro del universo de la sociedad, sino de realidades objetivas que dependen de realidades analíticas que a su vez dependen de realidades determinadas: lo determinado es condición de posibilidad de lo determinado y viceversa. No existe una sociedad o ‘la sociedad’, sino la referencia a la *textura*, o a la diversidad de texturas que constituyen a las sociedades.

De lo que se trata es de entender la emergencia de lo complejo como constitución de lo real. Apostar a reflexionar sobre la complejidad implica repensar/revisar los principios categoriales con que hemos procedido clásicamente para designar los objetos del mundo. Examinar los recursos y las operaciones nos coloca en un nivel mayor de reflexión, donde el paradigma determinista y simplificador no tiene razón de ser,<sup>138</sup> mas que como comienzo o final.

Ahora bien ¿cuáles serían estos universos categoriales sobre los que tratamos de pensar? La emergencia del pensamiento complejo y la epistemología constructivista han proporcionado a la ciencia una serie de conceptos más sofisticados para comprender nuestro entorno. Entre ellos, sólo por mencionar los que según nuestro interés son ahora relevantes, se encuentran: la idea de las “fronteras” disciplinarias, el principio de complementariedad, la observación de la sociedad como policontextural y la apuesta por una lógica de observación polivalente. Enseguida, trataremos de describir brevemente, a qué se refieren estos conceptos y dilucidar la relación que guardan con el tema del diálogo.

---

<sup>138</sup> Somos de la idea, no obstante, de que la existencia de un pensamiento complejo contiene ya la reflexión sobre lo simple. Lo simple es ya complejo, aunque opere como reducción. No existe complejidad sin la simpleza, aunque lo simple exista porque existe lo complejo. Lo importante no es el comienzo, sino estar concientes de esta ambivalencia.

## 2.1 Lo inter/transdisciplinar

La fórmula de lo transdisciplinar no es nueva. A lo largo del desarrollo del conocimiento moderno (si es que se puede hablar de éste en sentido estricto) la ciencia ha procedido de esta manera para llevar a cabo sus objetivos. Desde hace tiempo, las disciplinas científicas –y las no llamadas científicas- han compartido métodos, prácticas, técnicas, valores e incluso conceptos para describir y abordar sus unidades analíticas. Por ejemplo, la proliferación del método científico al dominio de casi todas las áreas del conocimiento constituyó un hecho transdisciplinar, ya que se había convertido en la única forma de producir conocimiento. También se han compartido valores, por ejemplo la creencia de que todo criterio de validez tiene que ser compartido por la comunidad científica de donde emerge, o bien la utilización de recursos teóricos para definir lo real.

Más antes, desde el desarrollo de las grandes civilizaciones como Egipto o Mesopotamia, o las propias culturas prehispánicas en Mesoamérica, se había gestado un tipo de conocimiento incluyente, que más allá de fragmentar el mundo, apostaba por observarlo en términos holistas. No existía una división terminal entre conocimiento religioso o natural, porque eran parte de lo mismo. Además, el hecho de la tradición y el recurso dialógico del mito, potenciaban con regularidad el uso de conocimientos integrales, de otra forma no se podía pensar el mundo.<sup>139</sup>

No obstante lo anterior, en términos rigurosos no podríamos hablar de la transdisciplinariedad en ese sentido por el sólo hecho de que la fragmentación especializada del conocimiento surgió con el pensamiento moderno. Sólo hasta entonces comenzó una división específica de las esferas sociales de

---

<sup>139</sup> En un texto muy destacado titulado “El universo temporal de los Mayas y los Nahuas” Mercedes de la Garza da a conocer un breve recorrido por el profundo desarrollo de los conocimientos científicos de estas culturas. A decir de la autora, no sólo se desarrollaron conocimientos sofisticados respecto a la agricultura, la arquitectura o la ciencia, tanto como ideas integrales respecto a la religión, el mundo y el hombre. Esto que de la Garza denomina como “instancias temporales... polivalentes” describe cómo las culturas mesoamericanas construyeron sistemas amplios de significación para dar cuenta de todas las actividades del mundo, de manera global y no fragmentada. “Estas no son concebidas como reinos separados o independientes, pero tampoco se confunden en un todo indiferenciado [...] constituyen un universo armónico y equilibrado”. Ver más en Dascal (com.), 1992, México, p. 147. Ver también el “Atlas Histórico de Mesoamérica” particularmente en lo referente a estos dos grupos culturales en Manzanilla y López, 1993, México.

conocimiento en disciplinas, por ejemplo la emergencia de la química, la física y la biología, como sistemas autónomos de reflexión y experimentación. De manera que lo transdisciplinar sólo tiene efecto cuando se designan disciplinas, campos de conocimiento con identidad propia.

La ciencia clásica surgida con el pensamiento moderno es un reflejo de esta división, pero al mismo tiempo de la traslapación de recursos teóricos y técnicos entre las distintas disciplinas: es un producto de la diferenciación de lo social. Esto quiere decir, que la ciencia clásica ha procedido de forma transdisciplinar cuando cada área específica comparte con otras una cantidad básica de recursos operativos, modelos, técnicas o valores. En fin, cuando comparten los elementos de un (s) paradigma. Cuando se comparten elementos y principios comunes entre las disciplinas científicas se puede hablar de lo *transdisciplinar*. De hecho, una actividad científica, como dice Morin, no puede ser denominada como tal si no es porque comparte elementos con otras actividades del conocimiento.

No hablamos entonces de esta manera de concebir la transdisciplinariedad, aunque ya en su definición básica se asuma esta convicción. Hablamos de lo transdisciplinar desde la reflexividad, desde el pensamiento complejo. Asumido así, optaremos por la reflexión que establece Roger Ciurana a propósito de su artículo "Complejidad. Elementos para una definición"<sup>140</sup> en donde establece, siguiendo algunos enunciados de Morin, que lo transdisciplinar es una forma de aprehensión del conocimiento, una forma de pensar el exterior que se nos presenta. No se apunta sólo a un reconocimiento de la 'colaboración' bienvenida, o cortés entre las disciplinas, y su consecuente reconocimiento de las autonomías. Esto es, no se piensa sólo en reconocer la existencia de la multidisciplinariedad y del acontecer de cada una, sino de sobrepasar las barreras de lo meramente interdisciplinar.

La interdisciplinariedad acepta la autonomía del desarrollo de las disciplinas, reconoce su existencia como entidades que validan sus criterios de construcción científica, y acaso procura una suerte de colaboración o

---

<sup>140</sup> Ver "Acta sociológica", México, UNAM, mayo-agosto de 2001, No. 32

reciprocidad. En cambio, la transdisciplinariedad intenta colocarse en un nivel de reflexión que observa la diferencia para tratar de reducirla. Es decir, un plano de observación que recurre a lo interdisciplinario para trascender lo puramente disciplinar, y construir desde esa instancia las distinciones pertinentes. En este sentido, lo transdisciplinar rompe con la visión estática que propician las clasificaciones... *“lo transdisciplinar es lo que transgrede. Lo que viola todo comportamiento estanco. Lo que al violar las disciplinas hace que el fruto de tal violación sea un pensamiento de un nuevo orden y cree un nuevo espacio para el saber. Saber que en adelante será un **saber organizado transdisciplinarmente**”*<sup>141</sup> En esta forma de reordenamiento heurístico, no se apuesta por una apoteosis positiva o negativa, sino por la recursividad dialógica.

El propio Ciurana apunta a que el nuevo orden construye una forma de conocimiento que emerge como complejo, porque relaciona lo que se considera separado/autónomo, y desea descifrar. No se estudia algo desde una parte, o desde la división de las partes, tanto como la unidad diferenciada a partir de una observación polivalente. En este sentido, la unidad de estudio está rodeada por ópticas que convergen, no sólo que comparten sino que expresan mutualidad.

Cuando nos acercamos a lo transdisciplinar optamos por un sistema de conocimiento que construye universos categoriales con amplias pretensiones, que asumen la complejidad contextual de lo real. Así es como surgen conceptos no aprehensibles con facilidad, “poco ubicables” que no se reducen a la simplificación de cada disciplina. Esto es, universos categoriales que se construyen para resolver la complejidad de los aspectos de producción de la vida social, con todo el significado que ello tiene. Pensemos por ejemplo en la lingüística de Saussure y su debate con la “fenomenología de la percepción” de Merleau-Ponty. Para el estructuralista el lenguaje tiene que ser descrito en su sentido de estructura social compleja y concebido como un sistema de signos, correlativamente mutuales entre el significado y el significante, además del establecimiento preciso de la distinción lengua/habla; una que designa el sistema de reglas fonológicas y la segunda que alude a la experiencia subjetiva del

---

<sup>141</sup> Ibid, p. 110

hablante. Tanto la descripción del lenguaje como sistema como la construcción de la distinción lengua/habla adoptan una posición que asume la complejidad.<sup>142</sup> Saussure no particulariza ni emplea la división disciplinar para construir categorías; contrario a eso, rescata conceptos de tal nivel de generalidad que alcanzan la transversalidad de varias disciplinas. La lingüística desde entonces, no se puede entender desprendida de otras áreas, precisamente porque se encamina a una reflexividad mayor.

Existen conceptos como operación, recursividad, código o mensaje que no precisamente encuentran sentido en una sola disciplina. El área de influencia corresponde a la plausibilidad que adquieren para poder comprender/explicar mejor algún fenómeno. Pensemos también en el concepto *autopoiesis*, que de pertenecer al universo discursivo de la biología, actualmente es aplicado en diversos campos de conocimiento, incluso en la antropología o la lingüística. Cada campo de conocimiento construye una visura pertinente a su noción de tiempo e interés, a sus objetivos, en ello recurre a constructos categoriales que le permitan hacer más comprensible la imagen que quiere exponer. Lo transdisciplinar se presenta como *la forma y la operación* del desarrollo científico contemporáneo; incluso es más visible en la actualidad si pensamos que para producir una reflexión permanente, es decir impresa (un texto), no suele escribirse en soledad; se recurre a discusiones colectivas. La mayoría de los textos universitarios, tanto en ciencias sociales como en naturales, son compendios colectivos, donde colaboran no sólo los autores sino las categorías, los valores, los instrumentos metodológicos. La manera actualizada de escribir textos, de hacerlos cada vez más comprensibles, es un ejemplo de trabajo transdisciplinar.

Ahora bien, la utilización de recursos categoriales para una o varias disciplinas no apunta al mismo nivel de significado. Por eso es importante hablar de los contextos, de los espacios de significación que cada observación

---

<sup>142</sup> Un ejemplo claro del uso de instrumentos categoriales transdisciplinarios lo demuestra el "Curso de lingüística general" del propio autor. Saussure, 1987, Madrid. Para un panorama amplio de revisión sobre el debate entre Saussure y Merleau-Ponty, véase el libro "Epistemología e historia" de García Canclini, en donde expone además gran parte de la obra del fenomenólogo seguidor de Husserl, García Canclini, 1979, México.

construye. No se puede hablar de código o mensaje en el ámbito de lo social como se acostumbra para el campo de las estructuras vivas, digamos los organismos vivos que estudia la biología. Para esta existe una transmisión de información entre un organismo y otro con la consistencia de materia o de energía, esto no ocurre en la socialidad. La sociedad no produce un tipo de materia que espacio-temporalmente se transmita o circule de un lado a otro, pero sí un flujo de información simbólicamente generalizada. Ya lo hemos mencionado con Bateson, aquello que no se transmite como energía o materia, en la vida social puede ser entendido como comunicación. En ambas instancias, empero, en la biología como en la teoría social, se puede utilizar transdisciplinariamente el mismo concepto –código, mensaje o transmisión- pero con un distinto valor significativo.

Para hablar entonces de transdisciplinariedad, sin caer en el peligro de la homogeneización del discurso (como ocurrió con el consenso ortodoxo y el dominio del método científico) rescataremos el término *analogía*, así como el de *contexto de significado*. Ya hemos dicho que lo análogo nos permite regular el uso de las interpretaciones, sin caer en la univocidad y sin ser tan equívocos. Lo análogo nos permite establecer arquitecturas de comparación lo suficientemente mediadas como para respetar la multiplicidad, pero buscando el centro de la reflexión sistemática, objetiva si se quiere. De entre las diferencias se sugiere encontrar lo común, dando valor significativo a los márgenes de variabilidad que cada observador requiera. Su importancia radica en el peso que se confiere a la elasticidad semántica:

Beuchot lo explica desde la definición del concepto “significado analógico” con mayor precisión: “es el que tiene un término cuando designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia. Este significado analógico que se maneja en nuestro modelo de interpretación es analógico porque *admite un rango de variabilidad*.<sup>143</sup> Esto se parece a la

---

<sup>143</sup> El subrayado es nuestro.

*lógica de variación* de Bernhard Bolzano, para quien las variables tienen un margen de variabilidad más allá del cual no pueden salir, y hay que poder determinar de alguna manera ese rango”<sup>144</sup>

Se puede observar cómo la analogicidad nos aproxima a una definición más clara de lo transdisciplinar. Se trata de ver cómo es que los recursos teóricos son reutilizados en distintos campos sin que pierdan su valor común, pero significando cosas distintas. Hay, para decirlo en términos de Beuchot “cierta democracia de sentido”. La proporcionalidad de la igualdad tiene un rango de varianza, respeta el contexto de significado en el cual se mueve cada disciplina. Pensemos en el concepto *frontera*, que para la mecánica cuántica hace referencia a los límites espacio-temporales del movimiento de la materia y el flujo energético, o que para la lingüística puede significar el linde de los significados contextuales de una lengua a otra, o de un sistema de signos a otro; o bien la geografía, para quien el término asuma la definición de línea divisoria que describe la proporción de los espacios físicos. En la sociología, por ejemplo, el término adquiere ambivalencia, puede ser utilizado para designar una distinción, o para definir el adentro/afuera o para describir la emergencia de las distancias simbólicas en el flujo de las relaciones cotidianas.<sup>145</sup> No obstante a la variabilidad significativa del término, el concepto frontera alude al límite, a la colindancia, a los confines espaciales; expresando con ello el sentido de la división entre un aquí/allá. Así, tanto la biología como la lingüística piensan en un valor primario del término, aspecto que denota un límite.

No se trata de un mezcla indefinida de significados, de un trasvase casi esquizofrénico de la identidad disciplinar y del uso de conceptos. Lo transdisciplinar es un trasver, donde se parte de la intención del observador y se recurre al uso paralelo de conceptos. Los conceptos, por decirlo así, trasvolan, pasan de un lado a otro, precisamente por su elasticidad semántica de la que

---

<sup>144</sup> Véase Beuchot, 2000, Op. Cit., p. 85

<sup>145</sup> A propósito de la definición del concepto frontera véase el excelente trabajo de Bauman “nosotros y ellos” en donde aborda precisamente el significado ambivalente del término; en Bauman, 1994, Argentina.

hablaba Freud;<sup>146</sup> aún cuando no soporten la misma carga valorativa en distintos campos. No se discute entonces sobre el problema de la interpretación o del significado de los textos, algo que ya ha abordado con gran amplitud la hermenéutica, sino del uso recursivo de las categorías en campos diferenciados del saber.

Esto es así si atendemos los *contextos de significado* que cada concepto tiene. Lo análogo como método transdisciplinar indica la apreciación de los usos del lenguaje en los contextos particulares. En nuestra consideración el contexto de significado hace referencia al sistema de demarcación contextual que delimita lo propio, pero que es compartido por los participantes de cierta comunidad. Cada disciplina demarca un mundo de significaciones que tienen sentido según sus prácticas recursivas, según el esquema de valores que se comparten en su interior. El significado de las estructuras categoriales depende precisamente de ese contexto, del sistema de referencia. De esta forma una disciplina se convierte en una *comunidad de sentido*, que construye sus respectivas fronteras respecto a otras. La autonomía creada por la autorreferencia, no obstante, depende de la distinción con el afuera. La identidad disciplinar se constituye en referencia a lo otro, dependiendo de ello para autodefinir sus límites.

Aún cuando esto ocurra y se acrecienten las autodefiniciones, incluso cuando se incline por una distinción analítica entre ciencias naturales/humanas, lo transdisciplinar simplemente hace consciente esta condición. Hacer más reflexiva esta situación alienta a no pensar de forma unidimensional, como si el hombre estuviera diseñado de una sola forma, con una sola textura. Ya no se piensa sólo en una idea de ser humano, de sociedad, de individuo, el sujeto no elige únicamente de manera racional, o según un cálculo, porque también posee una

---

<sup>146</sup> Carlo Ginzburg realiza una reflexión interesante sobre el método utilizado por Freud y su relación estrecha con la forma en que el historiador de arte Giovanni Morelli rastrea los elementos de una pintura. El “método morelliano” muy recurrido en Italia a finales del siglo XIX da cuenta de la búsqueda de los significados ocultos tras la imagen. En el psicoanálisis, dice Ginzburg, se utiliza un método parecido al del supuesto Morelli, donde se trata de “penetrar cosas secretas y ocultas a base de elementos poco apreciados”. El recurso metodológico en el fondo, es la utilización de conceptos lo suficientemente elásticos como para dar cuenta de lo no aparente. Este trasver conceptual es un ejercicio transdisciplinar, ya que se reutilizan las categorías y los métodos, por ejemplo desde la historia del arte hacia el psicoanálisis médico. Ver Ginzburg, 1999, Barcelona.

manera irracional de proceder, el “homo sapiens-demens” del que habla Morin,<sup>147</sup> por ejemplo. No hay una sola forma de proceder, de operar científicamente, sino una coexistencia de racionalidades que construyen criterios de validez. Existe una pluridimensionalidad de unidades de estudio, de conceptos, de teorías, de texturas sociales. Por ello, pensar inter/transdisciplinarmente nos lleva a observar las fronteras para transfronterizar las reflexiones. Esto es, pensar de manera polivalente, bajo el principio de la complementariedad y la dialógica. Siguiendo a Morin, diremos que se trata de una estrategia, de un método de aprendizaje más abierto.

La transfronterización del trabajo inter/transdisciplinar permite observar lo complejo desde la perspectiva de la complejidad. En este sentido, las fronteras disciplinarias se vuelven más suaves, menos rígidas, abriendo sus horizontes y permitiendo el acercamiento. Lo inter/transdisciplinar es un recurso que genera mutualidad... *“separar cada cosa de todas las demás supone la destrucción radical de todas. Pues el logos surge (nace) cuando se entretajan las formas (ideas, eidos) entre sí”*.<sup>148</sup>

Podemos decir que lo transdisciplinar como un recurso epistemológico contiene en principio el método de la intercomunicación, de la dialógica. Precisamente lo que subyace a la reflexión transfronterizada de lo disciplinar es la carga de mutualidad, de reciprocidad del uso discursivo e instrumental. Lo que ocurre aquí es un proceso constante de ida y vuelta, de intercambio, de afectación mutua de los operadores del diálogo disciplinar. De tal manera que se sustenta en la forma de lo complementario y de la recursividad de las relaciones del saber. En el efecto mutua que se produce circula y recircula un flujo de información que se comparte entre distintos saberes; de aquí su aspecto esencialmente dialógico. Veremos también cómo en ello adquiere un valor particular tanto el principio de complementariedad como la lógica polivalente y la observación policontextual.

---

<sup>147</sup> Ver Morin, 1993, Barcelona.

<sup>148</sup> Ciurana citando a Platón en Op. Cit., p. 113

## 2.2 Principio de complementariedad

Una epistemología no lineal requiere construir observaciones que contemplen la circulación operativa de los recursos teóricos, instrumentales y conceptuales. El uso de ida y vuelta socava las visiones causalistas y aumenta el rango de visión, el horizonte se gana cuando se incrementa el nivel de reflexividad y se incluyen las observaciones del Otro. Nos referimos al *principio de complementariedad* que el físico danés Aage Bohr plantearía en su modelo unificador del núcleo atómico y que le valdría el premio nobel de física en 1975, con el que se puede hablar de inclusión y complementación de las disposiciones parciales sobre la explicación/comprensión del mundo y sin el cual no se podrían generar relaciones mutuales entre las distintas disciplinas.

La complementariedad se sostiene en una distinción que denota la idea de límite. Puede ser que se hable de una frontera simbólica entre ellos/nosotros, entre el adentro/afuera y que la situación complementaria abogue por una tercer situación que reduzca pero al mismo tiempo aumente la complejidad de la designación. Si hablamos de la distinción nosotros/ellos para definir una identidad, tendemos a describir lo que nos es propio respecto del exterior, que nos resulta extraño e incluso hasta incómodo, si se piensa por ejemplo en los nacionalismos. Como quiera que sea, la autodefinición identitaria necesita el hecho diferente para observar su propia situación, para diferenciarse recurre a lo externo. Necesita de lo otro, de su entorno, para autodesignarse, y en lo ajeno se encuentra su complemento autodescriptivo. Aquello de las “robinsonadas” de las que Marx hablaba, aludían precisamente a la imposibilidad de concebir la idea de un hombre en solitario, solo frente a sí mismo. Incluso ya la idea de un *sí mismo* implica una diferenciación complementaria entre mi yo que se observa a sí mismo respecto a él.<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> Véase que el problema de “la conciencia” ya se había planteado antes, desde la idea del “mito de la caverna” con Platón, donde existe un principio de autodefinición. Kant hablaba de la “conciencia en sí” y “conciencia para sí” como un problema de autorreferencialidad sujeto a los aspectos de la autoobservación, la idea del desdoblamiento; así es como surge toda la reflexión sobre el *sujeto trascendental* planteado por el pensamiento moderno desde Descartes. Véase el problema de la conciencia en Luhmann, 1996, Op. Cit, p. 13 en adelante.

Se puede pensar en el hecho de abrir o cerrar una puerta; en cualquier caso se experimenta o no la exterioridad. Si se permaneciera dentro de un cuarto por mucho tiempo, digamos algunos años sin abrir la puerta, difícilmente se podría captar lo que ocurre en el *afuera*, aunque puede recurrirse a la imaginación, haciendo uso de los ruidos que acontecen y poder dibujar un esquema mental de lo que está ocurriendo. Aún así, incluso recurriendo a algún otro sentido, por ejemplo el olfato, se necesita de lo que acontece afuera para no pensarse en solitario. Tanto el ruido como el olfato necesitan percibir el exterior para establecer diferenciaciones que describan su propio mundo.<sup>150</sup>

Si la puerta se abre, puede establecer una situación fronteriza, el hecho de describir el aquí y el allá tomando como punto de división el marco de la puerta. Lo que la puerta describe es el linde entre lo que acontece en el adentro y lo que existe fuera de ella. De tal forma que un hombre que no ha abierto una puerta por muchos años y no ha salido al exterior difícilmente puede autodescribirse en un presente, ya no se diga el hecho de salir y adaptarse al medio que ya ha cambiado.

Ahora bien, pensemos que el mismo hombre se encuentra dentro de su cuarto y no abre la puerta pero tiene un espejo al cual recurrir para no sentirse tan solo. Pero resulta que aunque tiene ante sí la imagen propia, el cuarto es oscuro y hay ausencia de luz. ¿Cómo puede autodescribirse gráficamente en un *ahora*, si no ha tenido referencias visuales de él por muchos años? Su soledad resulta tan agobiante que la percepción de sí mismo se vuelve cada vez más borrosa, por no decir oscura.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> Mi amigo Alberto (comunicación personal, noviembre de 2004) que es ciego me ha platicado que su representación del exterior es a través del contacto con las texturas, pero que al mismo tiempo su sentido de la orientación es operado a partir de la percepción del ruido o de los olores. Son el sentido del oído y del olfato, básicamente, los que le ayudan a trazar una imagen de la realidad que acontece dentro de su universo de percepción; sin embargo, él mismo argumenta, no es posible construir una idea del mundo si no es experimentando la exterioridad. Es importante destacar cómo es el universo de los ciegos (sobre todo si pretendemos acceder a otra forma de comunicación no visual), o piénsese en el grado de complejidad de las estructuras imaginarias de las personas sordo-ciegas: ellos son capaces de traducir los lenguajes no visuales y hacerlos más claros, menos frágiles de lo que creemos que son. El mundo mágico que pueden dibujar les permite acariciar las noblezas no perceptibles dentro del caos global.

<sup>151</sup> “Ensayo sobre la ceguera” de José Saramago es un ejemplo literario muy gráfico para describir esta situación. ¿Qué ocurre cuando se expande una suerte de epidemia de ceguera blanca y se

Si pensamos que esto ocurre en la ausencia de luz o en ausencia de ruido o en ausencia de exterioridad, podemos decir que la imagen construida de la autodescripción no es completa, que es parcial. Algo similar sucede en el terreno de la ciencia, cuando incluso ésta necesita transitar una frontera que la autodefine como un conocimiento específico de otro que puede ser el religioso o el de la vida cotidiana. La ciencia se demarca, se autodefine diferenciándose de otros discursos, pero necesita de ellos para poder describir su situación... *“no puede haber sentimiento de ‘pertenencia’ sin sentimiento de ‘exclusión’, y viceversa”*.<sup>152</sup> Al interior de la ciencia pasa lo mismo. Cada disciplina necesita de la demarcación respecto a otras para mostrar tanto sus unidades de estudio como sus instrumentos y usos categoriales.

Podemos decir que la distinción que contiene a este principio es parcial /complementario, para referir una situación que denota colindancia pero al mismo tiempo relación. Esto es, existe una división entre lo uno y lo otro pero al mismo tiempo una situación mutual. En el mundo multidisciplinario encontramos fronteras y a la vez cooperación, reciprocidad entre las disciplinas. Hoy en día casi todas las disciplinas necesitan de la estadística para realizar análisis, o de la cibernética para controlar y reproducir la información; o por ejemplo todas recurren indistintamente a la historia o necesitan saber un mínimo de física elemental para entender el mundo cotidiano por donde transitan. Cada disciplina arroja luz a otra porque la necesita incluso para desmarcarse de ella. Algo parecido ocurre, como hemos descrito con anterioridad, en la construcción de conocimiento.<sup>153</sup> La dialógica permite una mutualidad entre pasado/presente para reelaborar las comprensiones/explicaciones sobre el mundo. Las disciplinas científicas se comportan de la misma forma, más ahora cuando necesitan cada vez más unas

---

pierde la noción de diferencia? Lo que queda es tratar de sobrevivir con una imagen parcial de lo que acontece en el afuera. Saramago, 2001, México.

<sup>152</sup> Bauman, Op. Cit, p. 44

<sup>153</sup> Ya Schutz había descrito esta situación dentro de la escuela fenomenológica en sociología. Existe una gama de relaciones que el yo establece con los otros dependiendo del grado de intimidad. Los antecesores nos dejan mensajes, información que se sedimenta y a la cual recurrimos presente como tradición. A mis sucesores por el contrario, yo les dejo mensajes, aporo conocimientos que ellos verán condensados en el tiempo. No obstante con mis contemporáneos puedo compartir algo más que información, dependiendo de los grados de intimidad que alcance con ellos. Se puede llegar, en el cara a cara, a compartir afectos o distancia, o sólo imaginar que existe. Algo similar ocurre en el mundo de la ciencia.

de otras... “para que el adentro pueda ser cabalmente apreciado, debe haber un afuera”<sup>154</sup>

La siguiente distinción en el terreno de lo complementario es la situación lejos/cerca que indica distanciamiento pero también proximidad. Esto es, en el principio de complementariedad hablamos de los niveles de proximidad con que las disciplinas científicas trabajan respecto a otras, o a otros saberes. En los grados de proximidad/distancia se encuentra el nivel de relación o cooperación que establecen; de ello dependen también los índices de respuesta. Existen para decirlo de otra forma, límites que son “porosos” , por los cuales se filtra la relacionalidad; de esta manera las categorías o instrumentos o técnicas se desplazan de un lugar a otro, de una ciencia a otra para ser usados, reutilizados, redefinidos dentro del contexto propio.

La complementación que produce acercamiento o distancia se basa también en situaciones de *confianza*. Una disciplina toma, necesariamente, como cierta alguna afirmación de otra para poder utilizarla. Nadie cuestiona el principio de gravedad, de la atracción energética entre los cuerpos. Ninguna disciplina niega la importancia del uso del lenguaje, o la afirmación de que una línea se construye por la unión de dos puntos. Todo esto que es conocimiento compartido, signos sedimentados, información socialmente objetiva: es un cúmulo de conocimientos confiable. Para hacer uso de instrumentos estadísticos, una disciplina como la demografía no necesita hacer todo un estudio de la veracidad de dicho instrumental, simplemente lo utiliza y ya. No se cuestiona sobre la ontología del saber de la estadística, o por la falsación de las técnicas. Todo lo que ocurre al recurrir a conceptos o modelos así como ciertas afirmaciones teóricas, está registrado inconcientemente en la memoria colectiva como cierto; lo dado culturalmente no se cuestiona.

Existe no obstante otro nivel de aceptación o rechazo, cuando en el mundo de la ciencia se discute sobre la validez de tal o cual conocimiento. Por eso es importante el trabajo inter/transdisciplinario, sin embargo hay una base siempre común de la cual se parte: piénsese en el simple hecho, recíprocamente

---

<sup>154</sup> Ibid, p.46

compartido, de establecer que el conocimiento sólo se puede construir con ayuda de la discusión, la eliminación o subsunción de teorías, o con la comparación. Ninguna disciplina puede negar la existencia de un contexto sociohistórico dentro del cual surgen los conceptos; esta afirmación es un conocimiento común a todas las instancias. Nadie pone en duda la existencia de múltiples paradigmas explicativos, o la fragilidad con que ciertos conceptos surgen y luego finalizan. A estos marcos de conocimientos generalizados nos referimos cuando hablamos de la confianza. Incluso existe la seguridad de que en un coloquio cualquiera para discutir cualquier cosa, el que comparte conmigo la mesa no va a llegar a persuadirme con una pistola en la mano, tampoco romperá mis apuntes para demostrar que él tiene la razón. Los marcos de certidumbre, que son muchos y en distintos niveles, se sujetan en la confianza.

Ese universo de reglas, valores, afirmaciones o códigos mutuamente compartidos también son expresión del principio de complementariedad del cual no se pueden desprender las ciencias. Por supuesto que la observación de estos elementos complementarios requiere, por lo menos, una reflexión sociológica del acontecer de la ciencia.

Ahora bien, el principio de complementariedad reclama la generación de espacios propicios para su objetivación. Aunque ya sabemos que existen reglas y valores dados, así como elementos conceptuales básicos, éstos no se expresan en instancias invisibles, su concreción requiere de formas espacio temporales definidas. Estas instancias de conformación complementaria son por excelencia las universidades y los centros de investigación, donde se produce el conocimiento. Existen otros ámbitos más particulares como los coloquios, las conferencias, la producción de textos, las charlas de café, las aulas, los laboratorios, los medios de información. Un ejemplo claro de la concreción del principio de complementariedad son los libros. Todo texto impreso es un ejemplo gráfico de la cooperación, del acercamiento/distanciamiento; de los fenómenos de

proximidad. Alguien que escribe una novela necesita de conocimientos básicos que son parciales y de todos sus complementos.<sup>155</sup>

Nótese, por otro lado, que hablamos de aspectos fácticos, de situaciones pragmáticas y no de enunciados con pretensión moral; de lo que debería ser o no el trabajo científico. Hablamos simplemente de cómo se comporta y se ha comportado la ciencia a lo largo de su caminar, desde que surge como un saber sistematizado. Por ello, no señalamos si el principio de complementariedad llega a buenos términos, a construir saberes armoniosos. Ya sabemos que en toda relación mutua existe la posibilidad del consenso o del conflicto; aquí se trata sólo de hacer más evidente la situación. No es el caso convencernos de cómo debe ser (deontología) el desarrollo del conocimiento científico; tanto como hacer más conciente una práctica recurrente dentro del mundo de la ciencia. Esto es, la ciencia se comporta de manera inter/transdisciplinar, haciendo uso de la complementación, estableciendo distinciones, enunciando reglas. De aquí que nuestra epistemología (el constructivismo por el cual optamos) tenga una relevancia mayor: no se trata sólo de dar cuenta de qué es el conocimiento, sino de cómo se conoce.

Otro elemento a reflexionar. Si pensamos a la ciencia o al conocimiento científico como un sistema, veremos que la inter/transdisciplinariedad, la idea de complemento, la lógica polivalente de observación, la complejidad del propio conocimiento, no son más que elementos constitutivos de la ciencia. Es decir, mecanismos, instancias o aspectos que forman parte de su identidad; si esto es así, si observamos a la ciencia como un sistema que se autorreproduce, diremos que todo lo que la constituye como estructura interna son elementos complementarios, interdependientes, que expresan mutualidad. Por lo tanto el principio de complementariedad circula recursivamente por todo el universo sistémico de la ciencia, situación que aquí hacemos evidente. Incluso para afirmar

---

<sup>155</sup> Si hiciéramos un análisis semántico del primer enunciado de *El Quijote*: “En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme” podríamos encontrar la diferencia indirecta a la geografía, a la historia (como memoria o bien a la neurobiología como estudio de la memoria) y a la designación lingüística. Así por el estilo, cualquier texto por mínimo que sea ya lleva impresa una discusión inter/transdisciplinar y complementaria.

esto que se afirma se tiene que recurrir a la complementariedad; es para decirlo de otra forma, un principio rector de todo conocimiento.

El principio de complementariedad supone por así decir, cierto “armisticio” interdisciplinar, donde se reducen las hostilidades evidentes. Lo que implica es la posibilidad de lo conmensurable, de ahí que se exponga como dialógico.

No se trata de la evidencia de un cisma, de una división por la diferenciación interdisciplinar; o para decirlo en términos de Bauman citando a Bateson: de una *cismogénesis simétrica* o *complementaria*<sup>156</sup> sino de un hecho que expresa mutualidad aún cuando se presente el conflicto. Puede haber situaciones de conflicto bajo el principio de relacionalidad entre las disciplinas, pero la hostilidad no llega a ser belicosa. Parece que en el nivel de la ciencia no existe una situación de aniquilamiento o barbarie, sino la expresión de relaciones mutuales, complementarias.<sup>157</sup> Por eso es que la epistemología tiene que dar cuenta de observaciones de observaciones, para describir, entre muchas otras cosas cómo es que surge la complementariedad.

### 2.3 Policontextualidad

Lo que sigue de lo anterior es absolutamente culpa de la observación. Hemos dicho que la epistemología clásica basa sus resultados en la teoría cognitiva que enuncia la relación sujeto/objeto. La no separación o la no distinción de la propia distinción establecida (el hecho autoritario de designar como única la distinción sujeto/objeto en sus distintas versiones, como condición de reflexión del

---

<sup>156</sup> Ibid, p. 54-55

<sup>157</sup> Redondearemos estas afirmaciones aludiendo al principio de complementariedad enunciado por el físico danés Aage Bohr, quien desarrolló un modelo unificado para el estudio del núcleo atómico. Bohr planteaba que la unidad de estudio (el átomo) podía ser revisada bajo dos postulados distintos: observarlo desde las partículas o bien a partir del estudio de las ondas. Tanto uno como otro, decía el físico, eran visiones “complementarias” de un mismo fenómeno. Así, todo depende del tipo de experimento e instrumentos que se utilicen para descifrar el mismo conjunto de acontecimientos en el átomo: cada experimento produce resultados distintos y los datos recabados pueden ser inconmensurables. Por ello, al igual que Heisenberg con su principio de incertidumbre, se puede decir que cualquier resultado o teoría depende de la construcción de las distinciones elaboradas para observar la misma unidad; es decir, depende de la observación, sin embargo son visiones complementarias. Véase Pribram citando a Bohr en Wilber, Op. Cit., p.44

hombre moderno: léase el problema de la razón y el sujeto trascendental) hizo que la epistemología reflexionara siempre sobre la posibilidad de conocimiento en un sentido lineal: sujeto-objeto, relación sujeto-sujeto, objeto-sujeto; pero nunca se observó por detrás, o por arriba, o por los lados. El comienzo de todo lo constituía el principio de voluntad, que deriva en el problema de la conciencia.

Buena parte de las reflexiones clásicas de las teorías del conocimiento, y por lo tanto de las epistemologías, basaron sus construcciones en el aspecto de la subjetividad; de aquí que una de las teorías más acabadas sobre la verdad sea la de la *acción comunicativa* que ajusta sus afirmaciones al hecho de las relaciones intersubjetivas. Toda pretensión de validez, incluso toda afirmación de verdad sobre lo real es posible, a decir de esta teoría, por la existencia de acuerdos intersubjetivamente compartidos dentro del mundo de la vida: a esta conclusión se ha llegado en muchos de los casos.<sup>158</sup>

Ya sea que se presente como teoría de la intersubjetividad o de la acción racional comunicativa, la epistemología que surge desde esta visura contempla el problema del sujeto cognoscente,<sup>159</sup> el aspecto de la subjetividad. Sin pretender abordar dicha discusión, diremos que el constructivismo ha dado un giro significativo al problema del sujeto, y lo ha reemplazado –en el ámbito epistemológico y metodológico- por el problema de la observación.<sup>160</sup>

La sustitución de la semántica sujeto por observador es de una riqueza enorme, por lo menos dentro del marco que nos interesa. Nuestra epistemología no reflexiona sobre cómo la conciencia estudia cierta unidad analítica, sino la forma en cómo el observador *construye* operativamente una cantidad necesaria de distinciones que le permiten reflexionar sobre su entorno. El viraje del sujeto hacia el observador, que ya se abordó con la distinción linealidad/circularidad,

---

<sup>158</sup> Véase el capítulo 1 en el apartado referente a la normatividad, la argumentación y los afectos. Cabe señalar, no obstante, que en dicha reflexión no se aborda el problema epistemológico, tanto como una forma de observación del surgimiento de las normas. Esta aclaración cabe, si se toman como contradicción las afirmaciones expuestas en este capítulo.

<sup>159</sup> Véase el problema de la subjetividad en “Hermenéutica del sujeto”, Foucault, 1996, Argentina.

<sup>160</sup> No vamos a reproducir la discusión que se ha dado en el ámbito de las ciencias humanas para definir una ontología del saber, o para decirlo en otros términos, el debate sujeto-estructura o bien teoría de la acción/teoría de sistemas. Para ello existe una amplia información que deja claro cada comportamiento teórico, léase por ejemplo la discusión de Luhmann sobre “conciencia y comunicación” en Idem.

contiene por lo menos la materia constitutiva de la siguiente discusión: el problema de la unidad de estudio, es decir la pregunta por el contenido de lo real como disposición de orden analítico.

Lo que sigue a esto se enuncia así: qué es lo que observamos cuando decimos que observamos; o para decirlo en otras palabras: a qué nos referimos cuando hablamos del estudio del mundo o de la sociedad.<sup>161</sup>

Una respuesta de corte fenomenológico nos propondría (con toda la complejidad que el argumento implica) que cada sujeto observa el mundo desde su horizonte de comprensión que proporciona, precisamente, la relación sujeto/objeto/interpretación. En ello, se suele decir que el sujeto *decide* cómo nombrar a su objeto de análisis y marca sus límites. Sea como sea, el sujeto se enfrenta al mundo en calidad de objeto al cual denomina como sociedad, como relaciones sociales, en fin, como realidad. La 'realidad' que se le presenta la vuelve objeto analítico, en tanto la experimente, la explique o sólo la comprenda. Sin embargo se da una situación: resulta que se da cuenta, el sujeto, que hay otros como él que están observando el mismo mundo del mismo (?) modo. Esto es, el mismo objeto con los lentes de muchos sujetos. Luego entonces se enfrenta al problema hermenéutico de la interpretación y de las relaciones sujeto-sujeto, por lo menos en el mundo de las ciencias humanas. Hasta aquí, el sujeto encuentra que para un mismo objeto de estudio existen diferentes miradas, que acaso son paralelas a las de él, con lo cual concluye sobre la existencia de una pluralidad de sujetos que abordan lo real del mundo.

Luego emerge la posibilidad, y de esto el sujeto puede o no ser conciente, de que cada conciencia estudia una realidad de distinta forma, o mejor, que con la misma *forma* de aproximación, diversos sujetos estudian realidades distintas. De esto deduce que no sólo hay una multiplicidad de sujetos, tanto como una pluralidad asombrosa de objetos de análisis que se creían eran los mismos. Entonces cada sujeto construye su objeto de manera única o singular a otros,

---

<sup>161</sup> Nótese que desde el principio de este trabajo hemos dejado de lado la terminología recurrente en la fenomenología, a saber: sujeto, objeto de estudio, análisis, y lo hemos sustituido por conceptos más abiertos como observación, unidad de estudio, referencia, construcción; aspecto que ya denota cierta orientación teórica.

aunque puede ser que también de manera parecida: cabe la posibilidad de que dos sujetos analicen el mismo objeto, haciendo uso de las mismas categorías, de los mismos marcos interpretativos, las mismas técnicas o los mismos métodos; incluso que se trate del mismo (idéntico) objeto de estudio; y que pese a todo esto sus resultados (sus conclusiones) sean distintas. A un mismo análisis corresponda una distinta conclusión.

¿A qué se debe tal problema? La hermenéutica se ha cansado de evidenciar este asunto con el problema de la polisemia, llevando un recorrido bastante extenso sobre el tratamiento del relativismo. Buena parte del pensamiento autodenominado *posmoderno* planteará dicho aspecto,<sup>162</sup> cuando desfundamenta las formas unívocas de la producción del saber. La hermenéutica ha solucionado este hoyo negro desde el tratamiento de la comprensión e interpretación, no obstante abordándolo con la distinción sujeto/objeto (texto/contexto; autor/intérprete, y así sucesivamente).

Lo que subyace en el fondo no es tanto el problema de qué es lo que se conoce o las relaciones de conocimiento entre sujeto/objeto/sujeto; sino la pregunta por el cómo. Si a la interrogante por la verdad de lo real o la real realidad le sigue el *cómo es que se llega* a definir lo real de la realidad, las cosas cambian. La epistemología clásica respondería con el tratamiento de la subjetividad a lo cual el constructivismo propone otra lente: hablar del problema de la observación.

Si uno se pregunta sobre la constitución ontológica de la sociedad, casi es seguro que no se encuentre respuesta. Algunos dirían que es su estructura económica, otros dirían que es el sistema cultural, otros alentarían su respuesta a hablar de relaciones; otros tantos (pocos ya) hablarían de individuos complejamente interconectados. Sea cual sea la respuesta, lo cierto es que no podemos saber con exactitud qué es aquello que da vida a la sociedad, ni siquiera sabemos si la pregunta es la correcta; ya que lo social es todo eso y nada a la vez.

---

<sup>162</sup> Existe por supuesto una extensa bibliografía que ha tratado este problema, por lo cual no se exponen aquí las distintas argumentaciones. A nosotros nos basta con citar por lo menos dos textos interesantes que pueden ofrecer más información, me refiero al libro de Gianni Vattimo "Las aventuras de la diferencia" , 1999, Barcelona y el de Samuel Arriarán "Filosofía de la posmodernidad" , 1997, México.

Ninguna respuesta nos conduce a una visión clara (por no decir veraz) sobre la composición del mundo social, por el simple (complejo ya) hecho de que la misma pregunta originaria pertenece ya a un tipo de observación. Esto se resume de la siguiente forma: al tipo de pregunta le corresponde un tipo de respuesta, o más allá; cada pregunta es una forma de observación que implica una respuesta condicionada por otra observación. De manera aún más complicada podríamos decir que cada pregunta es una observación que contiene la construcción operativa de una distinción para designar algo: por ejemplo la constitución ontológica de lo social: aunque ya dijimos que una realidad puede ser observada de forma plural. Una respuesta corresponde exactamente al mismo caso. ¿De qué hablamos entonces?, de nada que no se haya enunciado ya: de una situación epistemológica, una observación de observaciones.

A la pregunta sobre la constitución del mundo real (realidad analítica) le tendríamos que añadir la siguiente reflexión: dime qué entiendes por *el mundo* cuando preguntas por él; o bien, dime que observación construyes y te diré qué quieres ver, qué respuesta te daré. La realidad del mundo no existe, analíticamente hablando, sino la construcción de una observación sobre la realidad.<sup>163</sup> No hablamos de que la realidad 'real' o determinada no existe (la piedra es una piedra, la vida es la vida tangiblemente), porque esta es una observación bastante problemática que posee un tipo de *constructivismo radical* y que nos lleva al solipsismo o al subjetivismo inconmensurable, donde si no existe la 'realidad objetiva' entonces "todo se vale" y todo puede argumentarse por que todo es construcción: ya dijimos antes que la idea de construcción es la idea de observación. Se entiende en esta posición constructivista (radical) que la realidad no existe porque es "inventada", como si la existencia de la realidad dependiera sólo del observador automáticamente, sin ofrecer una observación más compleja: este sería un tipo de idealismo puro con consecuencias problemáticas, si se piensa por ejemplo en un relativismo radical que no concilie ninguna expectativa en la forma de conocimientos objetivos; si esto fuera así, simplemente no tendríamos producción de conocimiento ni de argumentos de certeza. Hablamos de que este

---

<sup>163</sup> Esto lo ha expuesto con bastante extensión el denominado constructivismo radical. Véase Watzlawick, 2000, Op. Cit.

tipo de constructivismo (de corte subjetivista) da por sentado la no asignación de objetividad de lo real, cuando la objetividad depende en gran medida de realidades dadas sobre las cuales se alimenta. No nos referimos, entonces a una descripción de este tipo, sino a un constructivismo que concilia objetividad y subjetividad desde el punto de vista de la complementación.

Por otro lado, diremos que una observación sobre la realidad del mundo es sólo una forma de aproximación y no su constitución. Ante tal hecho, toda respuesta sobre la realidad es una visión parcial e incompleta sobre lo real. Emergen aquí distintos aspectos problemáticos. Uno de ellos es, qué se entiende por sociedad, por la realidad constitutiva del mundo societal. El concepto sociedad contiene a priori la construcción de una distinción. Un historiador hablará de sociedad refiriéndose al conjunto de intersecciones sociales que temporalmente conforman una imagen que no es la misma respecto de otra en otro espacio tiempo. Menciona a la sociedad descartando todo lo demás; por ejemplo no le interesa hablar de la naturaleza. Un ecologista distinguirá entre sociedad y medio ambiente, entre personas y medio natural. Algo distinto ocurre cuando un psicólogo piensa lo social, y lo distingue del ámbito de la conciencia, o del individuo. De tal manera que cuando se enuncia la semántica sociedad, se está en presencia de una distinción fáctica, primaria. Digo sociedad para no decir energía o naturaleza.

Con lo anterior queremos decir que no existe *una sociedad* sino *sociedades*, o una gama amplísima de posibilidades para nombrar lo social como realidad dada. Decimos sociedades para referirnos a observaciones de la sociedad. Este puede observarse si se piensa en que la sociología en su conjunto no tiene una *única* forma para conceptualizarla, de ello que sea evidente la existencia de la pluralidad de las observaciones.

Si esto es así, lo que ocurre cuando establecemos un análisis de la sociedad es el tratamiento de una parte de ella, de un lado, mismo que describe el uso de la distinción que hemos hecho. Construir observaciones es recortar una parte de la sociedad para ser estudiada, o bien, cuando designamos una distinción estamos designando una parte de lo real que queremos observar. El

observador establece una distinción pertinente, según sus propios intereses, en la distinción se designa un lado y no otro de la unidad diferenciada, es así como podemos nombrar las cosas. La observación de lo social depende entonces, del uso de las distinciones que operativamente construimos. Por tanto, no existe una única textura de lo social, una sola cara, sino una posibilidad amplísima de rostros de ella: una *heterarquía de lo social* que rompe con las determinaciones analíticas como si se tratar de cierta “esencia” constitutiva del orden ontológico.

Si esto es así, cabe señalar que no existe (en el orden analítico) una sola realidad social sino múltiples realidades, asumiendo que ‘lo real’ es solamente lo que es observado. Es decir, no existe una sola “realidad” analíticas sino una pluralidad analítica de realidades. La multiplicidad de las formas de lo real se desenvuelve de una manera compleja para el horizonte de visión, hecho por el cual el observador tiende a construir distinciones lo suficientemente generales como para aprehender la complejidad. Entonces, sólo tiene sentido hablar de realidad social si aludimos a la semántica observación.

Dentro de la epistemología constructivista este es un paso muy importante, ya que hace evidente la utilización del método. Como hemos dicho con anterioridad, no sólo importa saber qué es lo que se conoce sino dar cuenta de la operación que nos lleva a la cosa, si se quiere así, del procedimiento. Por esta razón, el constructivismo da un giro sumamente interesante a las ontologías clásicas que asumían la realidad (analítica) como *dada* y no como *construida*.

La emergencia de este giro constructivista asume la realidad del mundo social como múltiple, policromático. Una sociedad no se puede describir por un solo color, ni la simplificación analítica puede (¿debe?) llegar a esto. Se necesita, por lo menos, la construcción de una diferencia si es que se apuesta a la complejidad. Ahora bien, si no existe un solo color en nuestra imagen de la sociedad, se da por sentado la existencia de un universo casi impenetrable de formas y colores que la representan como imagen. Existen, para decirlo en términos de Gotthard Günther, policontexturas.

Buena parte de la epistemología constructivista ha adoptado este concepto para dar cuenta de las *realidades múltiples* que coexisten en nuestra imagen del

mundo. Se denominan *sociedades policontexturales* a las representaciones del mundo que producen la posibilidad de múltiples observaciones, que a su vez son simultáneas y divergentes/convergentes.<sup>164</sup> No existen en ellas certidumbre, no se asegura la unidad última de observación, precisamente por su estructura multicontextual. La referencia del observador no es única para todos, no es común o compartida, depende de la operación de distinción/designación y de la complementación para que puedan ser conmensurables. Existe pues, en “las sociedades policontexturales” una pluralidad de mundos, formas, imágenes y sistemas de referencia.

Este giro conceptual atenta rotundamente con las ontologías clásicas, al no aparecer la *forma* única de lo dado (como real construida analíticamente) , y por lo tanto la inexistencia de un solo marco de referencia. En términos de la teoría social, no se puede asumir ya que una actividad de producción de la vida social es la base de esta, o constituye su materia prima. Ninguna actividad parcial se toma como referencia única o como constitutiva de lo real, ya que todas potencialmente lo son según el esquema de distinciones que se trace sobre ellas.<sup>165</sup>

Otra de las características contenidas en la policontexturalidad, a decir de Juan Luis Pintos, es el excedente de posibilidades, que empuja al observador (de primer o segundo orden) a complejizar sus procesos de elección. No se puede, en el universo de la vida cotidiana, operar selectivamente de forma binaria, ya que el *sentido* está íntimamente ligado con la pluralidad. Las posibilidades son múltiples, emergen una cantidad incontable de imágenes que nos muestran sólo eso, posibilidad. De tal forma que no solamente procedemos a seleccionar entre esto/lo otro, precisamente por la carga de la multiplicidad contextual, sino acaso (y este es un problema que imbrica amplias discusiones) ternariamente, de la forma esto/lo otro/lo demás. Se puede observar cómo existe un excedente de posibilidades por ejemplo cuando se enfrenta el ciudadano a una elección presidencial, en países en donde existe la posibilidad de elegir un candidato de

---

<sup>164</sup> Véase las referencias de Luhmann sobre Günther y su concepto de la *contexturalidad*, sobre todo para hablar de la idea del mundo, Luhmann, 1996, Op. Cit.

<sup>165</sup> Es evidente que la semántica “policontextural” de Günther critica los determinismos ontológicos en los que ha caído la ciencia clásica. Desde hace más de un siglo, sabemos por ejemplo, que no se puede hablar de sociedad sólo en términos economicistas o biologicistas.

entre ocho o más. La modernidad (s) (que es además líquida y múltiple) encierra esta característica indiscutible: lo múltiple, lo infinitamente posible, la posibilidad abierta de elegir;<sup>166</sup> de aquí que toda operación de decisión contenga un comportamiento arriesgado.<sup>167</sup>

Las sociedades policontexturales presentan esta *heterarquía de significados*, diversidad manifiesta como emergencia de complejidad. Por ello en la sociología contemporánea se habla recurrentemente de conceptos como comportamiento arriesgado, contingencia, ambivalencia o riesgo para definir mejor la complejidad de las sociedades policontexturales.

Resumiendo algunas consideraciones hechas, podemos decir que cuando hablamos de la complejidad del mundo nos referimos a la emergencia de la multiplicidad de contexturas que lo componen, a su policromaticidad, a la diversidad de imágenes sobre él. El observador interviene en el mundo no de forma externa, se acerca a éste marcando “límites” y poniendo “distancia”, aspectos con los cuáles logra entender (en primer o segundo grado) lo que se presenta como hiperinformación.

Esta posición epistemológica de *no externización* es importante, ya que se habla de una doble observación del mundo (epistemología) dentro de las circunstancias de la propia complejidad. Ningún observador puede irse del mundo para observarlo desde afuera ‘mejor’, no, hablamos de un observador siempre observado, que es parte de la policontextura. Si esto es así, la contextura que tome ‘lo real’ depende de la anteposición de límites-distancia-distinción-designación; elementos a los que el propio observador recurre para dar cuenta del mundo. Luhmann denomina este pre-requisito, por así decirlo, de la observación como necesidad de *desholización*, como destotalización, para definir la forma como operativamente se reduce la complejidad en las observaciones.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Beriain, 2003, abril, México, argumento presentado en una ponencia dentro del seminario “Imaginario social, politeísmo o modernidades múltiples” en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

<sup>167</sup> Para ver más sobre decisión y riesgo en Luhmann, 1992, México. Al mismo tiempo es importante indicar el excelente trabajo de Rodrigo Jokish sobre la observación de la decisión, 2004, por publicarse.

<sup>168</sup> Luhmann, 1996, Op. Cit., p.436

Con la emergencia de un hiperestímulo de la información del que habla Simmel para referirse a las sociedades modernas, más concretamente a las urbes, el observador tiende a acotar las entradas de este flujo informativo estableciendo límites, de lo contrario no podría con el peso de la exterioridad. Al establecer los cortes, construye lindes analíticos, divisiones; selecciona algún cuerpo y lo convierte en su unidad de estudio, unidad a la cual le confiere ciertos valores para depositarle una distinción. De hecho, esa unidad de estudio sólo tiene sentido a partir de la diferencia con el resto del mundo; este proceso de aislamiento sucede dentro del escenario de la policontextualidad. La multiplicidad de contexturas permite entender ya la existencia de hipercomplejidades que representan el mundo. De entre todo ese mar informativo y cromático, el observador construye las arquitecturas que le permiten enfrentarse a lo real, de esta forma puede incluso dormir mejor. Imaginemos a un científico (que los hay) perdido en el limbo de las abstracciones y la información, no sólo permitiría la esquizofrenia, sino que no podría tener momentos de reposo que lo alejaran de los hiperestímulos informativos.

En lo policontextual existe *heterorreferencia*, multiplicidad de puntos informativos, diversidad de horizontes visuales. El observador, al crear el arte necesario (porque la ciencia y la construcción de observaciones son creaciones como el arte) reduce esta situación y la simplifica: a partir de realidades determinadas construye distinciones. Autorreferencia, referencia y heterorreferencia, pues, coexisten en este universo de la comunicación.

Luego entonces, la idea de policontextualidad rompe también con el paradigma clásico de la ciencia, sujeto a la linealidad, independiente a la observación. La certeza basada en la creencia de una sola realidad introdujo el surgimiento de una epistemología de "las congruencias". La epistemología clásica se ha encargado de vigilar, de instaurarse como metainstancia de observación (autoridad) que designa los criterios de verdad, según sus instrumentos de revisión. Una vigilancia no vigilada, un horizonte de revisión que no se revisa a sí mismo, que no cuestiona incluso sus propios códigos y preguntas. Así, esta epistemología sólo detecta la coherencia argumentativa del trabajo disciplinar,

aspecto que la legitima para emitir certificaciones. La coherencia de los conocimientos implica ya la congruencia de estos con el mundo real, ya que este mundo le posibilita al mismo tiempo sus fundamentos. Hay, como se puede observar, una mutua complicidad causal entre conocimiento y realidad; por tanto con la idea de verdad. Lo verdadero es lo que el conocimiento expone, ya revisado, como real; en esta posición tampoco se construyen observaciones de observaciones.

Esta construcción ontológica del mundo se finca en una idea monolítica de la contextura, y para hablar con Luhmann “indica el éxito” de cierta comunicación que fluye entre estas formas de pensar: una “relación simple de punto por punto entre ser y pensar”. Lo que subyace al escenario de esta visura, es un abandono, inconciente o no, de lo policontextural por lo monocontextural. O para decirlo a la inversa, se prefiere hablar de una sola contextura, cuando el mundo se compone por la multiplicidad de éstas; mundo en el cual están incluidos los observadores que pueden ser observados, observando casi (?)<sup>169</sup> lo que quieran, o lo que sus distinciones les permitan.

Pese a ello, la vida cotidiana fluye, a la par de todavía algunas reflexiones científicas, apreciando una realidad de monocontexturas, percepción que les sirve para hacer más viable, menos doloroso el padecimiento del mundo. No obstante, es plausible la observación cada vez más recurrente, que piensa lo real como imagen compleja, derribando con ello el autoritarismo imaginativo de los procederes lineales, que a fuerza de no poder con el estímulo de la complejidad, se están extinguiendo; dando paso así a un carácter más reflexivo de la creación teórica: reflexividad que se sostiene en observaciones de segundo orden. De esta forma se enuncia nuestra inclinación epistemológica, que apuesta por abordar, de

---

<sup>169</sup> Cabe advertir, no obstante, sobre las consecuencias sociales de esta postura. Pensemos que en la policontexturalidad la figura de autoridad última o máxima se diluye, y que la liquidez del principio de no autoridad engendra la emergencia de diversas formas ‘autorizadas’ para dar cuenta del mundo. ¿Acaso no podría ser desplazada (por no decir sustituida) por esta razón, la figura de autoridad de la ciencia por la verdad que construyen los medios electrónicos de información? Esto es, si igual vale una verdad que otra ¿no podría ser cierto, como lo han justificado muchos medios, que la invasión a Irak era necesaria; más aun, moralmente “buena”? Si esto fuera así, el señor Bush se habría coronado ya como un ejemplar planetario en la lucha por los derechos humanos; aspecto que, se busque por donde se busque, no muchos o muy pocos (¡y los hay!) compartimos. ¿No nos lleva esto, también, al relativismo posmoderno?

una forma más abstracta, la complejidad del mundo; construyendo arquitecturas lo suficientemente abiertas que observen sistemáticamente la multiplicidad de lo real.

Toda reflexión ulterior estará filtrada por esta reflexión epistémica. No se argumenta nada al margen de una observación de segundo grado expuesta bajo los principios de la complementariedad, la policontextura y lo inter/transdisciplinario. Incluso, desde el comienzo de este trabajo se viene enunciando la dialogicidad de las reflexiones hechas, precisamente porque el constructivismo permite el desarrollo de argumentaciones circulares, que arrojan mutualidad. Los capítulos que siguen, contarán con este marco de significado, que no sólo da sentido a las exposiciones, sino que permite una permanente revisión recursiva.

*"En este acto primordial, separamos formas que se nos aparecen como el mismísimo mundo. Desde este punto de inicio, afirmamos la supremacía del rol del observador que arrastra distinciones donde lo desee. Así, las distinciones trazadas que generan nuestro mundo revelan precisamente eso: las distinciones que efectuamos, y estas distinciones tienen que ver más con una revelación de dónde está parado el observador, que con una constitución intrínseca del mundo que aparece, por este gran mecanismo de separación entre observador y observado, siempre fugaz"*

FRANCISCO VARELA

### III. El sistema de observación

#### Universo de las distinciones

La pretensión de este capítulo es dar cuenta del sistema de referencia sobre el cual se ajustan nuestras distinciones propuestas. Ya hemos dicho que una observación contiene la construcción de una serie de distinciones que describen la unidad diferenciada de aquello que se toma como objeto de análisis; mismo que al atravesar por la operación de designación, toma una *forma* acotada en sus límites: una identidad.

Dar cuenta del sistema de la observación que presentamos no es otra cosa que enunciar, con mayor claridad, la operación que sigue el tratamiento sobre el diálogo; es decir, establecer nuestros ejes metodológicos. No obstante, para llegar ahí, es importante describir cuál es el marco conceptual sobre el que descansa el método propuesto, a saber: la idea de observación y referencia por un lado, y la emergencia de la ambivalencia y la lógica de las distinciones.

Un ejercicio de elucidación de tales características, coherente con el horizonte epistemológico anteriormente descrito, tiene que dar cuenta de su *unidad de estudio*, así como de la lógica procedimental seguida en dicha construcción. Tanto la forma como los medios describen la operatividad y los recursos, los problemas, las posibles respuestas; hacen evidente el sistema referencial que sostiene la observación y el tratamiento sobre las relaciones dialógicas.

Es aquí donde llegamos a enunciar las 'ganancias' de las reflexiones expuestas en los dos capítulos anteriores, que en síntesis hablarían -el primero- del marco teórico que contiene la reflexión sobre el diálogo, a saber: la distinción consenso/conflicto y la pregunta por el orden social, se expresa pues la plausibilidad sociológica del tema. El segundo en tanto, describe la epistemología que media la reflexión, es decir, aquellos elementos que cruzan, que van encaminando (acaso vigilando/controlando) cada una de las exposiciones sobre el problema del diálogo. Entonces, podemos decir que hablamos de la

“sustentabilidad” sociológica del diálogo y de la vigilancia vigilada de las observaciones del mismo. Ergo, toca aquí dar cuenta del procedimiento, de la operabilidad de las reflexiones.

No hablamos de otra cosa que no se haya enunciado, el hecho de la observación y de la lógica con que operan las distinciones. Aclaremos de entrada que es la *metodología de las distinciones*<sup>127</sup> el discurso que envuelve los siguientes enunciados, método que a su vez procede de las formas constructivistas de reflexión.<sup>128</sup> Sin embargo, antes de dar a conocer tales argumentos, consideramos pertinente anunciar al lector la relevancia de las reflexiones ambivalentes de lo social, sobre todo expresar que no es más que una conjunción del estado gradual de orden/caos que siempre nos acompaña.

La importancia de este capítulo radica en poseer la estructura operacional con que nuestro modelo de racionalidad dialógica se presenta. Ofrece por lo menos las distinciones básicas y complementarias que acompañan el último capítulo, que en nuestra consideración condensa buena parte de lo que queremos enunciar: la plausibilidad sociológica del diálogo a través de la observación de las relaciones mutuales. Se observará más adelante, con la ayuda de la semántica *doble contingencia*, que nuestra intención es relevante para un estudio a fondo en teoría social.

## 1. La ambivalencia distintiva de la modernidad

La ambivalencia como mecanismo de acciones contrapuestas no es un fenómeno propio de la modernidad. Se sabe que el comportamiento ambivalente

---

<sup>127</sup> Nos referimos al sistema de operación funcional con que la ciencia ha procedido durante mucho tiempo para producir conocimiento, aspecto que hasta hace tiempo (véase Spencer Brown) no se hacía evidente. Más aún, y radicalizando esta postura, el universo de toda la vida práctica (incluyendo al sistema de la ciencia) construye así el conocimiento generalizado: creando distinciones que reduzcan la emergencia de lo complejo. Como se sabe, las distinciones hombre/naturaleza, mente/cuerpo, cielo/tierra, sagrado/profano, no son reciente, llevan miles de años de ser parte de la historia.

<sup>128</sup> Más explícitamente, tomaremos de referencia la “Metodología de las distinciones” del Dr. Rodrigo Jokisch, quien a nuestro juicio ofrece una aportación bastante rica para la reflexión teórico-metodológica de lo social.

se encuentra enraizado en el ser humano desde que tiene uso de razón;<sup>129</sup> sin embargo, vemos con gran atención que con la emergencia del pensamiento moderno, la condición ambivalente se encuentra cada vez más internalizada en las estructuras sociales. Esto significa que ya no sólo se parte de una visión psicologicista de la ambivalencia, sino de una reflexión sistémica sobre el problema. No se presenta la ambivalencia como contradicción en la relación de amor/odio entre dos personas que se aman, sino incluso en el sistema de relaciones mutuales en las que consiste el amor. Esto es, la reflexión sobre la ambivalencia pone énfasis, en sociología por lo menos, en una dimensión que hasta hace algún tiempo la psicología no había atendido.<sup>130f</sup>

Las situaciones ambivalentes denotan contradicción, oposición o multiplicidad de disyunciones. Un comportamiento ambivalente implica la existencia de estructuras de significado plurales, que coexisten en un tiempo-espacio y que, al encontrarse en una dimensión paralela contribuyen a que puedan ocurrir un sin fin de posibles hechos. Ocurre esto o lo otro, o bien esto lo otro y lo demás que sea posible según una situación abierta de decisiones que, incluso, pueden ser inconmensurables. Ocurre por ejemplo una situación ambivalente en las relaciones de pareja, cuando se puede dar al mismo tiempo un efecto de amor/odio entre dos que dicen estar el uno para el otro. Resulta que al cabo de algún tiempo, una relación de mutuo afecto se convierte (por los motivos que sean) en una relación donde el principio de articulación no es la aproximación hacia el Otro sino el rechazo, efecto de la decepción o el hartazgo. El acercamiento que producía la afectividad primera se convierte en un distanciamiento que puede ser extremo, un sentimiento de odio cobra relevancia y sustituye por ocasiones al amor. Sin embargo, ambas situaciones coexisten, son posibles, se presentan como formas estructurales de la relación mutual; no

---

<sup>129</sup> Ya el mito edípico evidenciaba esta característica psicológica del comportamiento, donde el adulto masculino asume un doble rol de esposo/padre para sortear las relaciones afectivas con su hijo. Muchos de los mitos griegos plantearon como principio fundamental de la tragedia la situación ambivalente en las relaciones humanas.

<sup>130</sup> Cabe decir que el psicoanálisis ha presentado a lo largo de mucho tiempo un análisis sistematizado del comportamiento ambivalente como estructura social, por lo menos tratando el objeto desde el sistema de las estructuras del subconiente. Véase las reiteradas alusiones de Merton sobre Freud y su estudio de la ambivalencia en Merton, 1980, España.

sabemos cuál pesa más, cuál de las dos tiene mayor significado en el contexto de la relación, pero sí sabemos que ambas pueden emerger en cualquier momento. Un niño por ejemplo, puede amar/odiar con mayor frecuencia a su madre o su padre; frecuentemente depende de las bondades que le otorguen cuando desea algo.

A diferencia de lo que plantea la Psicología, un análisis sociológico sobre la ambivalencia adquiere significaciones distintas, ya que no centra su reflexión en la observación causal de la ambivalencia dentro del comportamiento, tanto como de las estructuras sobre las cuales el problema se presenta: Merton lo anunciaba de esta forma: “La teoría sociológica de la ambivalencia se orienta hacia otros problemas muy distintos. Hace referencia a la estructura social en lugar de a la personalidad. *En su sentido más amplio* la ambivalencia sociológica contempla las expectativas incompatibles que con carácter normativo se asignan a las actitudes, creencias y comportamientos ligados a un estatus (es decir, una posición social) o a un grupo de estatus en una sociedad”.<sup>131</sup>

Centrar la atención en las estructuras sociales más que en la personalidad, es comprender la ambivalencia como mecanismo de operación propio del hombre moderno dentro del espacio social de significación sobre el cual transcurre. No se trata de adentrarse en el terreno de los sentimientos o la personalidad, aunque este estudio tenga su valor propio, sino de observar los aspectos que influyen y que denotan ambivalencia en la composición de la vida social. Existe un comportamiento ambivalente en el mundo de las creencias, por ejemplo. Nadie cree en la actualidad, salvo casos excepcionales, que un terremoto sea originado directamente por la mano de Dios y puesto en marcha en su sentido de atemporalidad: es decir cuando él quiera y en el momento que desee; sin

---

<sup>131</sup> Ibid, p. 19

embargo, ante la catástrofe que puede acontecer, se le implora en última instancia a la divinidad para que evite tal desastre. Se sabe que el fenómeno natural escapa de las manos de Dios y que es originado por un reajuste de las placas tectónicas, no obstante se recurre a él para que lo detenga. La ambivalencia se presenta en su sentido de creer/no creer o puede ser, si se implora en tal o cual circunstancia.

Siguiendo con este ejemplo, resulta una situación ambivalente cuando el científico recurre a la fe como posibilidad de que suceda algo; por ejemplo el hecho de llegar a encontrar vida en el agua de Marte: si hasta hoy no se ha encontrado rastro alguno, los científicos fincan su esperanza en un orden extranatural que les confiere la posibilidad de que pueda ocurrir. El hecho de que se descubriera vida en Marte podría ser acaso un logro más de la ciencia, o bien la respuesta sagrada a una petición explícita. En cualquiera de los dos casos expuestos, existe un hecho de creencia/desconfianza paralela, tanto la una como la otra se dan de forma simultánea. Me subo a un taxi y le pago al conductor para que me transporte a cierto lugar, aunque por el hecho que sea, el tipo no me resulta confiable del todo, al grado de que no sólo me produce incomodidad sino incertidumbre de que me lleve al lugar indicado. No obstante, como me urge llegar al lugar de destino, tengo plena confianza de que en determinado tiempo llegaré al lugar indicado. Resulta que en el transcurso del recorrido se me presenta una situación simultánea de confianza/desconfianza que me hace pensar en muchas otras circunstancias que pueden ocurrir. En el razonamiento de los que deciden invadir un país ocurre una situación ambivalente: por un lado se “llega a pensar” que no es justo que civiles mueran a causa de un “tirano” al que hay que derrocar, pero por otro, se concluye como inevitable al no existir “otra forma” para desmembrar su gobierno. El hecho es que como el fin justifica el uso violento de los medios, no importa que mueran civiles si de lo que se trata es de desarticular a un gobierno que ha maltratado civiles. Luego entonces, esta ambivalencia se presenta incluso en forma de paradoja.

El terreno de la ambivalencia tendría por lo menos dos tratamientos sociológicos, aunque pueden ser más y no sólo en este campo disciplinar.

Hablaremos de dos reflexiones que apuntan hacia una misma observación, al hecho de la modernidad como proceso histórico donde se presentan situaciones de ambivalencia.

### **1.1 Estructura social y ambivalencia**

La ambivalencia en su sentido estricto denota situaciones contrapuestas, no sólo en el terreno del comportamiento personal (una acción racional) sino en el campo de los elementos sociales que la contienen. Los planos contextuales en los que se presenta son diferenciados, ya que puede acontecer tanto en el mundo de la personalidad, como en la esfera de las instituciones o el lenguaje. No se presenta la ambivalencia como generadora de orden, por tanto definida en un sentido dado, pues su emergencia depende básicamente de los aspectos de desorden que produce la sociedad. A decir de Merton, la teoría social reflexiona sobre la ambivalencia como realidad fenoménica de orden estructural, dando prioridad a la observación de las causas que la originan. Las estructuras sociales contienen circunstancias ambivalentes ligadas al estatus de determinados conjuntos de grupos sociales, pero además pueden encontrarse ancladas al mundo de las funciones y los roles. El autor encontraba que estas dos características de la ambivalencia habían sido encontradas por los análisis sociológicos: en ello recaía su expresión estructural.

Según Merton, dependiendo de la diferenciación de estatus y funciones, los sujetos están expuestos a la ambivalencia al ser la propia ambivalencia una característica inherente de los puestos sociales que ocupan en los roles de la vida: contraposiciones en el mundo burocrático, en el plano de la ciencia, en la esfera de la vida cotidiana. Las expresiones de ambivalencia, a decir del autor, dependen del rol que se juegue en el universo del estatus social. Para Merton, la ambivalencia se encuentra inmersa en el ámbito de las funciones y la estructura social, y esto lo explica con un ejemplo muy sencillo: existe un tipo de ambivalencia social ligado a un determinado cometido cuando un terapeuta se

exige a sí mismo cierto distanciamiento afectivo con el paciente, pero hacia el cual, al mismo tiempo, se dirige afectivamente por un interés en su estado emocional; transcurre de manera simultánea un distanciamiento/acercamiento afectivo, determinado por la función social que tiene el terapeuta como médico. De esta manera, ocurre la emergencia de lo ambivalente como código intermedio en las relaciones sociales, que para el autor se expresan en términos de estatus y funciones.

Estemos de acuerdo o no con esta observación, Merton propone una reflexión sumamente interesante sobre la ambivalencia. Primero porque da cuenta de la situación *simultánea* y en segundo término porque expresa las relaciones de mutualidad en el mundo de lo social. “El tipo básico de ambivalencia sociológica plantea demandas contradictorias sobre los miembros de un *estatus* en una determinada relación social. Y como *estas normas no se pueden materializar simultáneamente por medio del comportamiento, se expresan mediante una oscilación: pasando del distanciamiento a la compasión, (se refiere al ejemplo del terapeuta) de la disciplina a la permisividad, de un trato personal a otro impersonal*”.<sup>132</sup>

Como puede observarse, el concepto de ambivalencia expresa contradicción, oposición entre situaciones que acontecen en el mismo sitio, incluso en el mismo espacio y tiempo aunque no se materialicen ambas en el mismo orden temporal. Ocurre o una o la otra en su objetivación de acción dada. No obstante, y aunque se den circunstancias contrapuestas, o mutuamente excluyentes, se dan todas (en su sentido de posibilidad) a la vez. Lo ambivalente contiene estos elementos: contradicción y simultaneidad temporal, por ello no se puede hablar sólo del sistema de la conciencia, (léase el comportamiento o la personalidad) sino del universo de las estructuras sociales que además son diferenciadas.

---

<sup>132</sup> Ibid, p. 23

Si nos remitiéramos a un análisis comportamental de los seres humanos, observaríamos la ambivalencia en el plano de la decisión/acción; se presenta una disyunción abierta en su sentido de contradicciones posibles, en donde el sujeto decide optar por un solo camino. Sin embargo, si se observa bien, al sujeto se le presentan situaciones abiertas de posibilidad, y no sólo sentimientos o afectos múltiples; a esas estructuras exteriores que se presentan como hechos o discursos (hay una situación ambivalente cuando un científico decide optar por producir una duplicación genética a partir de una célula madre y crear un clon del objeto viviente, a pesar de que su sistema de creencias y la ética profesional le dicten que ese hecho no *debe* darse) también las denominamos ambivalente, ya que cumplen con el principio de contradicción y simultaneidad descritas. Se podría observar que las *situaciones* ambivalentes se distancian con cierta proporcionalidad de los *comportamientos* ambivalente; es decir que las situaciones dependen del mundo de las estructuras (en el caso de Merton del estatus y las funciones) y que los comportamientos oscilan en el sistema de la conciencia y los afectos; esto es, en el terreno de la personalidad.

Hablamos entonces de la relevancia sociológica de la ambivalencia desde un origen distinto, el pleno de las estructuras sociales. Por ello, observamos que con el paso de las modernidades cambiantes, las situaciones de ambivalencia se dejan ver con mayor celeridad. En una Universidad, por ejemplo, donde se cultiva el conocimiento, las humanidades y la ciencia se puede presentar al mismo tiempo un hecho contradictorio a su función: por ejemplo que el rector en turno decida reprimir una manifestación de estudiantes que exigen que la propia Universidad se democratice. Así, resulta que el rector incumple con la ética universitaria de la libertad de expresión, pero al mismo tiempo la institución educativa vive una situación de falta de democracia, pero al mismo tiempo el propio conocimiento moderno (surgido en buena parte de las universidades) exige la democratización de las instituciones y la libertad de expresión como derecho inalienable. Se desprende de aquí que esta situación ambivalente corresponde a un nivel de análisis que trasciende al sujeto y a su voluntad. Puede observarse que la

ambivalencia es característica del mundo de la vida y los sistemas sociales; es decir, al universo de las estructuras y sistemas diferenciados de la vida.

## 1.2 Orden y caos

Otro aspecto importante de tomar en cuenta es la ambivalencia como sustrato necesario del desorden. El hecho ambivalente es la constitución de un estado de incertidumbre que dura hasta que no se produce un efecto de clasificación o de ordenamiento, ya que la ambivalencia tiene como característica la simultaneidad y la posibilidad, aspectos sin los cuales no podría existir. A decir de Bauman,<sup>133</sup> todo intento de ordenamiento se produce a partir del hecho de la discriminación de los aspectos terceros, donde regularmente se traza una distinción que funciona para clasificar y delimitar. La delimitación de lo único como necesario lleva al establecimiento de cortes, que son a su vez aleatorios y producidos de manera arbitraria. Alguien decide dónde establecer un límite entre algo lo otro o lo demás, el aquí y el allá se construye a partir de un ejercicio de necesidad delimitadora, en ello se produce una diferenciación.

La construcción de límites, dice Bauman, crea una “realidad” parcialmente objetiva, ya que siempre es superficial e incompleta, sucede así porque el establecimiento del linde contiene una consistencia porosa o abierta, donde no se logra aprehender sino lo necesario. Esta realidad que es producto de la operación del corte sirve para dar certeza de algo, para clasificar alguna cosa y distinguirla de todo lo demás que está por tanto en constante fuga. Esa realidad, dice el autor, se muestra como un “conjunto completo y cerrado” que se produce como operación del corte.<sup>134</sup> Aún así, dirá Bauman, esta “realidad propia” que adquiere el conjunto producto del corte es endeble, porque tiene a los lados un universo de exterioridad del cual depende todavía. Piénsese en la división entre un Estado y otro, donde para llevarla a cabo se disgregan necesariamente los lazos culturales o lingüísticos o económicos de los miembros de una comunidad que ahora está

---

<sup>133</sup> Op. Cit.

<sup>134</sup> Cfr. p. 180

dividida en dos partes. Para decir nosotros pertenecemos a un Estado, a este territorio, también se piensa en los lazos de interdependencia con los miembros del otro lado, con los cuales antes tuvieron que ver. Es como reconocer que existen límites estrictos entre Guatemala como país y Chiapas como estado de la República Mexicana. Existe en realidad un límite borroso, artificial que es apenas sostenido por una serie de señalamientos y por disposiciones jurídico políticas. Sin embargo, esta frontera no expresa una realidad objetiva: los indígenas de un lado y otro comparten una misma cosmovisión o una misma gastronomía, por ejemplo.

La idea de trazar límites y cortes surge como un esfuerzo por controlar la expresión del desorden.

Bauman expresa esta situación de manera muy peculiar al dar cuenta de la distinción límite/ilimitabilidad de lo real. Al establecerse un corte se tiende a extraer algo de un todo más general que permanece incierto o peligroso. Al aprehender un aspecto para diferenciarlo de lo demás, se construye una situación de discriminación de lo que para el responsable del corte es lo necesario. "Todas las unidades supuestamente independientes o autónomas, todas las subdivisiones viables ostensiblemente independientes del mundo humano son de naturaleza precaria y vulnerable; todas surgen de la intención de recortar pequeños mundos, manejables y claramente identificados, extrayéndolos de una realidad ilimitada y sin límites, continua y no discreta"<sup>135</sup>

Cuando se ejecuta el corte, cuando se traza el límite y se establece la artificialidad de la frontera se crean cuerpos autónomos, independientes, que parece obtienen vida propia. Estos universos "relativamente autónomos" son creados para anestesiar el golpe del caos, para aminorar la complejidad vuelta a su vez compleja al establecerse nuevos cortes. Los cortes limitadores contienen el fluir del universo desordenado, y aunque siempre parcialmente, cumplen la función

---

<sup>135</sup> Idem

de darnos certeza. La certidumbre se da en este momento, cuando se extirpa un todo de un conjunto más grande y caótico; cuando ese pequeño submundo se distingue de lo demás y adquiere una identidad. La identidad, la unicidad de eso que se divide es lo más certero, lo manejable, lo que adquiere un rango de solidez mayor que todo aquello que se encuentra suelto. La construcción de una identidad es finalmente la certeza del adentro, de lo propio: un recurso constante para disminuir el desorden.

Dentro de esta heterotopía, como la denominaba Foucault,<sup>136</sup> se construyen límites, distinciones, lindes, espacios autónomos que devienen incluso en teorías sobre los mismos.<sup>137</sup> Esta incertidumbre es reducida por los sistemas de control y ordenamiento, que aunque parciales, ayudan a administrar los ritmos del caos.

“En el mejor de los casos podemos hablar de islas de un orden frágil y temporario, esparcidas sobre el vasto océano del caos, es decir, del imprevisto y espontáneo fluir de los acontecimientos. Lo más que los esfuerzos por construir el orden pueden lograr es la creación de **subtotalidades relativamente autónomas**, caracterizadas por una fuerte preponderancia de las fuerzas centrípetas por sobre las centrífugas, por una elevada intensidad de las conexiones internas y por vínculos externos menos importantes”<sup>138</sup>

Cuando se consigue un mínimo de ordenamiento se produce una realidad de certidumbre cerrada, misma que al adquirir independencia constituye una identidad. Sin embargo, fuera del sistema parcial de ordenamiento se encuentra el universo de lo incierto. Todo el exterior, lo otro, supone un amplio terreno nublado de no certeza. Producto del ordenamiento parcial, queda en la periferia un universo que coexiste con la identidad autónoma, ese universo es simultáneo y siempre posible. Es el mundo de la ambivalencia.

---

<sup>136</sup> La heterotopía es un estado de cosas en desorden, sin ley, donde las cosas están dispuestas al caos de cualquier lugar. No hay un lugar donde las cosas puedan estar.

<sup>137</sup> Véase Michaelsen y Jonson, 2003, España.

<sup>138</sup> Bauman, Op. Cit., p. 184

La ambivalencia, dice Bauman, es la esencia del caos. En ella se origina todo lo posible del mundo, todo lo que puede ser. La ambivalencia surge como resultado del proceso de ordenamiento constante que requiere el hombre moderno; sobre todo para administrar los recursos del espacio y el tiempo. La ambivalencia es un producto de la modernidad en tanto que ésta ordena/clasifica el caos que es su propia esencia. Orden/caos son el fundamento de la modernidad, los lugares a los que recurre, sus operaciones, sus situaciones. La modernidad es certeza e incertidumbre, siempre contingencia, o como diría Octavio Paz en "Los hijos del limo"... *"la modernidad nunca es ella misma: siempre es otra"*. Esa otra, con cambios específicos imprevistos, con acumulaciones de universos cerrados y abiertos, con entretejimientos y máscaras múltiples; esa modernidad como caos o contingencia, como orden y certidumbre es también el refugio de su propio producto: la ambivalencia.

Cuando se produce el orden y se produce el control de los factores del caos, se generan divisiones poco perdurables. Esto se da como cierto respecto a lo otro. El afuera se genera por oposición al adentro, aunque la realidad no contenga como ciertos estos límites que se presentan como objetivos. Los límites son una construcción, un mecanismo de control, una operación que permite proceder en orden; por tanto no son límites naturales y en estado puro. El establecimiento de los límites genera una situación de aquí/allá, de adentro/afuera, el límite es el marco de una puerta, y la puerta no es otra cosa que el sentido de lo externo y lo interno simultáneamente. Es decir, el límite marca una ambivalencia. Puede ocurrir esto o aquello, al mismo tiempo, o todo lo demás. La exclusión de lo otro es un ejercicio analítico y artificial para separar, nunca el origen de algo como único en el nivel del espacio-tiempo. Si ocurre que la puerta está cerrada, ocurre a su vez que hay un adentro y un afuera. Si se traza una línea fronteriza, existen al mismo tiempo dos pueblos o dos territorios. Este es el sentido del orden como operación dicotómica.

### **1.2.1 La lógica de observación científica**

Cuando se traza un corte y se establece un límite se construye un espacio autónomo con identidad propia. Acto seguido, se suprime lo demás, el exterior de aquello que al operador del límite le interesa. El operador del corte tiende a meter al conjunto una serie de elementos interesantes y necesarios para el objetivo, lo demás es desechado como inservible, como tercero. Lo que se deja del lado en realidad se suprime, aún cuando exista a posteriori la ambigüedad. El procedimiento hacia el orden consiste en delimitar todo lo necesario, lo otro se suprime por considerarse poco relevante. La irrelevancia, sin embargo, coexiste con lo importante, de tal manera que al trazar el límite se construye una distinción básica, a saber: lo relevante/irrelevante.

La línea que se traza y que distingue lo importante de aquello que no lo es, es un procedimiento con el cual cualquier tipo de observador procede. Siempre procedemos a trazar líneas analíticas que nos permiten ordenar el caos: caos de la información, caos del contenido visual, caos en el ruido. El caos como estado multiforme, variable, es siempre diverso, heterogéneo; para controlarlo se necesita trazar cortes, construir líneas, optar por una división necesaria. Nadie dice voy a estudiar el universo en abstracto, siempre se sabe que de todo el caos de información visual se va a estudiar una parte, y todo lo demás es visto como irrelevante para el momento. Incluso, en el mundo de la vida práctica todos procedemos a clasificar dicotómicamente: o este camino o el otro. Tomo este taxi y decido no tomar todo lo demás. Voy al banco tal y en esa sucursal decido depositar mi dinero, ergo, todas las sucursales se privarán de mi existencia. Escojo una película y no escojo todas las demás, y así sucesivamente. Siempre estamos descartando, discriminando.

La discriminación es una operación necesaria que nos permite no solamente optar por algo, sino también diferenciar. No es posible caminar en el mundo con un sin fin de formas y colores que se multiplican a medida que avanzamos, necesariamente ordenamos ese universo de signos para poder tener certeza del rumbo de la información. Incluso pasa con las personas ciegas, ellas

tienden a clasificar y distinguir a través de los sonidos. La operación es muy regular: trazan límites o fronteras imaginarias para distinguir un sonido de otro y poder nombrar al objeto, o bien, tienden al contacto para distinguir la textura de algo y saber de qué se trata. El ordenamiento que provoca ambivalencia, es una operación analítica que se da en cualquier espacio de la vida, aún cuando sabemos que es siempre contingente.

La contingencia como posibilidad abre una puerta muy grande para el hecho de la clasificación. Cuando se procede al corte, a la selección y la descartación, siempre se trata de una operación parcial. Es claro que el operador decide absolutamente de manera arbitraria el corte, decide qué poner dentro de la unidad autónoma. Sin embargo, que opte por alguna opción no quiere decir que otras no puedan ocurrir, que otras sean menos importantes. Toda línea divisoria es contingente y cuestionable, sin embargo es de acuerdo a ello como procede el operador. El orden parcial es una identidad de certeza que coexiste con otras que todavía son posibles. Depende siempre del nivel de intereses, de oportunidades o de posibilidades que encuentre el operador. La observación científica procede a partir de construir cortes limitativos.

El acto de clasificar y ordenar es un producto normal que se acelera con la modernidad. La ciencia procede básicamente a partir de la creación de sistemas de ordenamiento y control, que le dan certeza y dotan de identidad las entidades de estudio. Bauman dirá que el origen de la ambivalencia como la posibilidad de referirse a un objeto de distintas maneras es un efecto de las funciones del lenguaje: el hecho de nombrar y clasificar.<sup>139</sup> Ordenar, dice el autor es *“dotar al mundo de una estructura: manipular sus probabilidades; hacer algunos sucesos más verosímiles que otros...”*<sup>140</sup>

Se puede observar cómo la ambivalencia es un producto del orden del cual al mismo tiempo se sustenta. La ambivalencia, ese terreno borroso, del cual Bauman argumenta que es colateral a la modernidad, es un procedimiento utilizado en el lenguaje científico, primordialmente. No obstante, llegamos hasta aquí con Bauman, y retomamos la aportación de Rodrigo Jokisch sobre el

---

<sup>139</sup> Véase Bauman, 1998, España.

<sup>140</sup> Ibid, p. 541

concepto de la ambivalencia a propósito de una crítica sobre el concepto en su artículo “Zygmunt Bauman. La ambivalencia y la metodología de las distinciones”.<sup>141</sup>

### 1.2.2 Distinciones y ambivalencia

Como ya hemos mencionado, para Bauman la ambivalencia es la forma posible de referir un objeto: existe simultaneidad y posibilidad. Esa posibilidad de referir un objeto con más de una categoría o un concepto resulta de la reducción del desorden, del anestesiar el ritmo del caos. Producto normal de los usos del lenguaje, Bauman considera la ambivalencia un efecto de la modernidad y de la operación cognoscitiva de la sociedad contemporánea: “nombrar y clasificar”. Cuando ordenamos, dice el autor, producimos realidades relativamente autónomas, que generan un estado de inclusión/exclusión. Colocamos algo en el adentro y lo demás constituye al mundo de la descartación. Esta función denotativa del lenguaje indica la constitución del orden, en tanto que la exclusiva se encamina al desorden, hacia el universo de exterioridad no controlado. La modernidad, dice el autor, contiene la distinción orden/caos como constitución ontológica... *“la existencia es moderna en la medida en que contiene la alternativa orden/caos”*<sup>142</sup>

Para Rodrigo Jokisch, la posición de Bauman arroja pocas “sutilezas” en la construcción de una teoría que observe la sociedad moderna. El concepto de ambivalencia, dice Jokisch, nos ofrece la posibilidad de dar cuenta de la sociedad contemporánea siempre y cuando se busquen más opciones en su tratamiento. A decir del autor, la ambivalencia es “un producto social colateral que se da con la evolución de las sociedades orales hacia las sociedades sobre la base de la

---

<sup>141</sup> Es importante recalcar que Jokisch establece una crítica a Bauman en torno a la semántica ambivalencia en su sentido de no abarcar totalmente otra posibilidad del uso categorial. Aquí retomamos la crítica y optamos por la observación que establece Jokisch específicamente en lo concerniente a su utilización en teoría social. Para ver más sobre esta posición en “Acta sociológica”, México, FCP y S-UNAM, mayo-agosto de 2002, p. 15 en adelante, No. 35.

<sup>142</sup> Bauman, Op. Cit., p. 542 y 543

escritura”;<sup>143</sup> pero es, además, como un producto teórico, una subsunción del paradigma de complejidad adquirido por la ciencia en el siglo XX, es decir, la ambivalencia es una característica de simplicidad que adquiere relevancia compleja. Asimismo, Jokisch da un tratamiento tercero al término, en su acepción de “realidad social”; aquí, el autor entiende la ambivalencia como un “producto colateral de la individualización de nuestras sociedades modernas”.<sup>144</sup> Este último sentido, explica Jokisch, hace referencia a cómo en la sociedad moderna la estructura social deja espacios para la acción individual que se da en su sentido de orientación ambivalente hacia algo: el actor decide entre esto/aquello o lo demás. Entonces, tenemos en Jokisch tres sentidos del concepto: la ambivalencia como producto social (como semántica); como categoría científica que refiere lo simple y lo complejo; y como realidad social impresa en la acción.

El primer sentido de la ambivalencia que retoma Jokisch es relevante porque da cuenta del significado de la transición de las sociedades orales a las escritas. Cuando el lenguaje oral transita a ser escrito, la escritura se vuelve un registro impreso, signos que no se pierden en el tiempo-espacio, porque se encuentran moldeados sobre algún material. La oralidad, por tanto, se pierde en la medida que la memoria individual y colectiva sólo registra de manera pronta a partir de recuerdos. De alguna forma esto lo hemos enunciado ya en el primer capítulo al hablar del mito y la tradición y de cómo la memoria oral perduraba sólo a partir de la repetición, del arquetipo. Sin embargo, el registro memorístico no iguala en perdurabilidad a la escritura. La escritura, dice Jokisch, se “congela”, es permanente, por ello cada situación u oración escrita puede tener su contradicción escrita. Es decir, gracias a que existe la escritura puede existir el registro de algo y su contradicción al mismo tiempo. El autor utiliza un ejemplo sencillo: si yo escribo “Dios se encuentra en todas partes” alguien en algún lugar puede observar el registro impreso de esta oración y formular su “contrasentido”, es decir “Dios no está en todas partes”. Este hecho es más difícil de darse en el mundo de la oralidad, puesto que la memoria es corta e insuficiente para estar refutando todos y cada uno de los enunciados que percibo a través de sonidos. Por tanto, la

---

<sup>143</sup> Ver “Acta sociológica”, Op. Cit., p.19

<sup>144</sup> Idem

memoria escrita nos proporciona la facilidad de construir argumentaciones al infinito; esto lo vemos con regularidad en el universo de la ciencia, donde se ha evolucionado a un ritmo gigantesco gracias al “congelamiento” de los signos que materializan el sentido de las ideas. No podríamos imaginarnos el desarrollo de la física cuántica sin los escritos dejados por Einstein o sus seguidores, por ejemplo. Este carácter significativo de la escritura lo habíamos mencionado también en el capítulo primero, cuando nos referimos a la dialógica del conocimiento y a la relevancia de los libros.

La ambivalencia es en este sentido el producto de esta transición a la escritura. Los signos impresos generan siempre la posibilidad de nombrar las cosas de dos o más formas, de referir algo y de contradecirlo. Esto es, que la escritura genera paradójicamente ambigüedades que al resolverse generan otras nuevas. Esta experiencia, de que todo lo escrito posea dos lados se vuelve, dice Jokisch, algo habitual.

El segundo sentido de la ambivalencia tiene la acepción de concepto teórico. La ambivalencia como concepto, dice Jokisch, es absorbido por la lógica del acontecer científico para dar cuenta de las realidades complejas. En teoría social, por ejemplo, y tras la emergencia de sistemas de reflexión más acordes a los cambios múltiples de la realidad, se comienza a utilizar el término para establecer la complejidad de lo social y los sistemas propios de observación. Con la ambivalencia, se rompe cualquier metapunto de observación y se opta por la equivocidad, es decir, se observa de una forma más plural alguna cosa u objeto de interés.

El sentido de esta posición cobra relevancia si tomamos conciencia que el objeto puede ser nombrado a partir de distintas categorías; pero no sólo eso, el propio objeto de estudio posee siempre dos o más lados. Si todo tiene otro lado, existe la posibilidad y lo simultáneo. Es esto y lo otro posible al mismo tiempo. La referencia al objeto no es mono-causal tanto como pluri-causal, multiobservacional por decirlo de algún modo. En ello, en la multiplicidad para referir algo, en la posibilidad simultánea de la referencia, existe lo ambivalente, incluso en la forma mono-causal de observación existe siempre la otra cara: si observamos con el

concepto de riesgo, se verá entonces que existe lo seguro, o si observamos con el concepto conflicto, se observará que existe el acuerdo. Es decir, siempre para referir algo existe su otro lado que es también posible simultáneamente. Podemos observar, siguiendo con nuestra propuesta sobre la observación del diálogo, cómo desde el principio hemos sostenido que no podemos observar nuestro objeto a partir de un solo plano. La dimensión de la ambivalencia cobra sentido cuando referimos que el diálogo es consenso/conflicto simultáneamente.

El tercer sentido que denota Jokisch tiene que ver con la observación de la ambivalencia como “realidad social”. Aquí, el autor confiere a la ambivalencia una relación con los procesos de individualización de las sociedades modernas y los cursos de la acción. En la medida que se producen las diferenciaciones<sup>145</sup> y se trazan límites necesarios se construyen identidades individualizadas, autonomías que adquieren realidades específicas. La individualización supone un proceso de autonomización, de unicidad; esta individualización implica procesos constantes de decisiones y acción sobre algo o referente a algo: un Estado decide invadir a otro, un sujeto elige ser cantante y no carpintero y lleva a cabo acciones para ello; una comunidad continental decide tener una misma moneda y ahora una misma constitución (el caso de la Unión Europea); una disciplina decide observar a otra y así sucesivamente, de tal forma que toda individualización, dice Jokisch, conlleva una operación triádica de acción/decisión/distinción.<sup>146</sup> Esto es así ya que si alguien decide actuar respecto a algo, primero tiene que proceder a decidir sobre aquello en lo que va a actuar. Sin embargo, antes de actuar, dice Jokisch, el actor tiene que distinguir aquello que decide sobre lo que va a actuar. Es decir “si quieres actuar, primero debes decidir; pero si quieres decidir primero debes distinguir”.<sup>147</sup> A decir de Jokisch una acción sólo es posible si existe una decisión, misma que se construye sobre la base de una distinción que es primaria. La operación de la acción, entonces, consiste en establecer una decisión y una distinción previa.

---

<sup>145</sup> Algo que Durkheim ya había observado de manera muy interesante en su teoría sobre la solidaridad mecánica y orgánica y la idea de la división social del trabajo en la sociedad moderna. Ver Durkheim, 1973, Buenos Aires.

<sup>146</sup> Esta situación la habíamos anunciado con anterioridad pero ahora la volvemos a utilizar para observar que Rodrigo Jokisch denomina el teorema de la distinción en relación con la acción.

<sup>147</sup> “Acta Sociológica”, Op. Cit., p. 27

Cuando se establece el esto/aquello existe una decisión sobre esto o aquello y se procede a actuar en consecuencia. De esta manera, toda acción necesita de una distinción. Más aún, según el propio autor... *“las distinciones representan las condiciones de la posibilidad de la realización de las acciones”*.<sup>148</sup> Aquí es donde entra la ambivalencia, como resultado del proceso de distinción, es decir, esto o aquello que necesita el actor para preceder a la acción. En la decisión, el actor opta por una opción que es simultánea y posible respecto a otra, es decir es ambivalente. Las acciones dice Jokisch, necesitan “formas de sentido ambivalentes” para producir inequívocidades en la acción.

Hasta aquí, hemos observado cómo el concepto de ambivalencia adquiere sutilezas para una comprensión teórica más sofisticada en Jokisch. Los tres sentidos de la ambivalencia son una opción altamente abstracta para el tratamiento del concepto, sin embargo, de las tres acepciones: tanto la ambivalencia como producto de la evolución de la oralidad a la escritura, como la acepción al ámbito científico y a su sentido básico en el problema de la acción, nosotros nos quedamos, por ahora, con el segundo, a saber: el carácter científico de la ambivalencia.

### **1.2.3 Ambivalencia del diálogo**

Hemos dicho con Jokisch que el carácter científico de la ambivalencia tiene que ver con la posibilidad de nombrar de más de una sola forma algún objeto. Si esto es así, si podemos referir al objeto de manera plurilineal, entonces podemos decir que, en el caso de nuestro problema sobre la plausibilidad de la observación del diálogo, queda justificado ahora el porqué referirnos a éste como un asunto ambivalente. Esto quiere decir que el diálogo contiene por lo menos dos formas de abordarlo que se dan de manera posible y simultánea. Nos referimos al diálogo desde su perspectiva de consenso/conflicto.

---

<sup>148</sup> Ibid, p. 28

El diálogo, hemos dicho, se presenta con sus dos caras posibles. El tratamiento sobre el mismo, digamos en teoría política o en filosofía, había sido elaborado a partir sólo de sus posibles efectos: se ha pensado que cualquier forma de diálogo tiene que derivar en una manifestación de acuerdo o consenso sobre el problema que se desee resolver.<sup>149</sup> Sin embargo, hemos mencionado que la dimensión del acuerdo nos lleva a optar por una sola ruta analítica que consiste en recargar las energías hacia la observación de los aspectos constitutivos del consenso. Hemos argumentado, contrario a ello, que incluso el conflicto es una manifestación funcional de los sistemas mutuales, lo cual aporta una dirección distinta en el tratamiento del diálogo.

La dialógica como unidad comporta entonces la existencia de dos puntos de referencia: el consenso y el conflicto. Esta posición es coherente si continuamos con nuestra argumentación epistemológica central que consiste en observar la complejidad de la sociedad contemporánea con instrumentos altamente sofisticados para ello. Nos referimos por supuesto a los sistemas complejos de observación que implica nuestra postura constructivista. Para observar un fenómeno tan complejo como el diálogo o la falta de este, no podemos recurrir a marcar categoriales unívocas, que han planteado a lo largo de toda una época la situación absoluta del acuerdo cuando este no se ha dado del todo. Apostar por una racionalidad a priori como subyacente al entendimiento, no nos dejaría ver, por ejemplo, porqué a pesar de haber llegado el “triumfo de la razón” a Irak o Afganistán (en el supuesto de la invasión “moralmente justificada” de los E.U.) los conflictos siguen suscitando graves daños a dichas sociedades. O bien, porqué a pesar de contar con este instrumental racional que suponen las convenciones,

---

<sup>149</sup> Esta situación la hemos expuesto desde el primer capítulo, el problema que representa observar de una sola forma el sentido que pueda tener un diálogo derivado en la forma de acuerdo. No son pocos los tratamientos del diálogo desde la perspectiva del acuerdo, ni los intentos por darle a éste forma de comunicación un fondo normativo que conlleva a una ruta de observación. Así por ejemplo están Parsons, Weber, Habermas o Apel, quienes en el tratamiento de las relaciones de intercambio formulan la situación de “fondos comunes” de acuerdo, instancias dadas como a priori para argumentar cualquier posibilidad de un diálogo. Veremos pues, en el capítulo siguiente que la posibilidad de entendimiento no deriva sólo en consenso, ya que el conflicto puede aparecer como una manifestación de la relación mutua. Para más sobre esta posición véase el punto 1.2 Diálogo: consenso/conflicto, expuesto en el capítulo 1 este trabajo. Véase también todo el apartado 2.1.1 del mismo capítulo, intitulado “observaciones sobre la otredad”, donde se expone con más énfasis dicha posición.

seguimos optando por la administración eficaz de las leyes de convivencia ciudadana, o porqué los conflictos que soporta el mundo de la vida cotidiana cuando impedimos el descenso primero de las personas en el metro; o bien porqué los índices de divorcios generalizados. Que contemos con la comunicación racional o con teorías como la *rational choice* no quiere decir que nuestras relaciones de convivencia van a ser mejores. Más aún, contar con teorías que observan los sistemas mutuales desde la posición del acuerdo -explícito o implícito- no nos permite observar los “otros” lados de la diferencia: en este caso la dimensión conflictiva del diálogo.

La ambivalencia en su sentido teórico, como instrumento de análisis, nos permite de manera más abstracta observar el problema que es en sí complejo. El diálogo consiste en una situación ambivalente que origina la mutualidad, o se da el conflicto o se establece el acuerdo. Ningún diálogo puede darse en estado puro, mucho menos si queremos observarlo de manera analítica. El diálogo no es en sí un acuerdo, ya que puede ocurrir un distanciamiento por los malos entendidos, o por la falta de afecto o por la descoordinación que provoca la interpretación; incluso puede ocurrir que en un diálogo pueda existir una situación de amor y odio al mismo tiempo, pensando por ejemplo en una relación de pareja. O bien, se puede dar un diálogo entre dos naciones absolutamente distintas y con años de conflictos permanentes (piénsese el conflicto entre israelíes y palestinos) y la situación no comportar algo más que más conflictos. Un diálogo puede ser al mismo tiempo una instancia que origine mayor caos o conflicto. Por ello, nuestra reflexión nos lleva a optar por una dimensión analítica de complejidad, acorde por supuesto a la sociedad contemporánea.

El concepto de ambivalencia en un principio enunciado desde Bauman y acotado en su sentido analítico en Jokisch, nos permite entonces redimensionar nuestra opción operativa en el tratamiento sobre el diálogo. El procedimiento consiste en observar de manera simultánea la posibilidad de que pueda ocurrir tanto el conflicto como el acuerdo; aun cuando nuestra posición sugiera que el propio diálogo permite, paradójicamente, la reducción de las relaciones

mutuamente contingentes. Esto lo veremos en el capítulo siguiente cuando demos cuenta del diálogo desde la semántica de la doble contingencia.

## **2. El sentido de las distinciones**

Hasta aquí lo que hemos enunciado es el valor analítico que poseen los códigos binarios para reducir el universo de la complejidad. Lo ambivalente como lo posible y simultáneo nos coloca en la oportunidad de acotar aquello que es de por sí un flujo incierto de multiplicidad informativa. Ya dijimos que el trazamiento de límites nos permite reducir la información para hacerlas manejable, acaso es más suave una información cuanto más se delimita en sus contornos. Este ejercicio de discriminación analítica nos permite desarrollarnos con mayor fluidez dentro del mundo de la complejidad que siempre es inseguro y borroso. La claridad que nos proporciona una distinción no significa, sin embargo, que la simpleza sea menos compleja tanto que por su acotabilidad es más abstracta y general. El establecimiento de una distinción nos coloca en un plano altamente generalizado de aquello que a simple vista se nos escapa de las manos. Dentro del caos de la información las distinciones ordenan y congelan aquello que al operador le resulta interesante o relevante, en este caso para su investigación; de otra forma no sería posible caminar con pasos más o menos certeros dentro de los marcos recursivamente contingentes.

Cuando construimos distinciones lo que pretendemos es nombrar las cosas, otorgarles identidad. El hecho de nombrar las cosas es un ejercicio de distinción, ya que cuando se le otorga identidad a cierto objeto, en realidad se le están atribuyendo una serie de características que lo distancian de otro, este mismo procedimiento se realiza infinitamente en el mundo cotidiano. Sin esta primera aproximación sobre lo que nos deviene del mundo no podríamos ni siquiera tener un sentido de la vida, en tanto que para suponer que estamos viviendo, simbólicamente es necesario representarnos que no estamos muertos, es decir, el

ejercicio de la diferenciación nos permite clasificar las distintas situaciones de la vida práctica.

El procedimiento de clasificar/ordenar es necesariamente arbitrario. Esto es, se procede de manera arbitraria a hacer *recortes* sobre algún objeto, mismo que en sí mismo no nos permite comprenderlo, aprehenderlo en toda su magnitud. Clasificar supone delimitar, sin embargo, toda delimitación es un *recorte simbólico* en tanto que no existe en cierta realidad observable, salvo lo que aparentemente es una división natural. La delimitación se realiza dentro de un universo de información desordenada, donde se selecciona un objeto y se le otorga autonomía; ninguna delimitación del objeto/controversia refleja una “realidad objetiva” (ontología o realidad sustantiva), ya que todo límite es un recorte mediado por acción del lenguaje. Éste recorte pretende sólo registrar de manera no automática partes de lo real, no obstante, ésta complejidad escapa a la *aprehensión selectiva* que produce la decisión de hacer una separación sobre algo. En este sentido, toda división o proceso de selección es aleatorio/contingente, ya que no contiene la captura de lo ‘realmente’ objetivo. Estamos pues en el mundo de las construcciones simbólicas.

Un ejercicio de selección o delimitación es un ejercicio de *distinción*, es decir, de construcción del objeto/controversia. Lo seccionado no es de ninguna manera lo más característico del todo, o lo que refleja al conjunto en desorden, ya que la realidad del corte es producto de una selección aleatoria. El hecho de sobreponer límites a lo que de por sí es contingente e imposible de conocer en su totalidad es sólo una interrupción, un ejercicio que permite capturar algo de un todo más complejo. Distinguir es detener los flujos del caos, interceptar el desorden, suspender durante un tiempo-espacio una parte que nos interesa del todo, que, además, nunca podremos completamente ver. Los límites son procesos de selección/distinción que realiza el observador y que no se encuentran dados, necesariamente, en la realidad sustantiva.

El recorte realizado es una “división artificial”, una construcción que cuando se le separa de resto adquiere aparentemente una realidad propia, definida. El proceso de corte/separación es una realidad epistemológicamente construida, ya

que contiene *propiedades sobrevenidas*,<sup>150</sup> es decir que contiene atribuciones dadas por el observador. De esta manera, cuando ya hemos pasado de la separación a la distinción de esa realidad aparente, entendemos a esa realidad como un todo unitario, no fragmentado; esto sucede porque al separar, el observador otorga a esa realidad características centrales y no periféricas.

Sin embargo, la delimitación y el corte se complejizan en la medida en que tienen más información susceptible de ser fragmentada. No es lo mismo hacer la división entre un indígena tzotzil y un indígena tojolabal, los dos dentro del grupo de comunidades indígenas de Chiapas, que hacer una distinción/separación/delimitación entre lo que es un Estado de otro. Entre los dos ejemplos existe una cantidad de variables informativas que vuelven más o menos complejo el ejercicio de la distinción.

Existen otros elementos de la distinción. Primero, cuando hablamos de divisiones “naturales” aludimos a esa realidad sustantiva que no cambia tan drásticamente y que por lo mismo no es tan *contingente*. La ambivalencia de lo “natural” no se muestra de forma tangible, no se puede observar directamente. Se trata de ontologías <<firmes>> por decirlo de algún modo, resistentes a los cambios. Sin embargo nos encontramos con realidades sustantivas mayormente mutables, con un grado mayor de *ambivalencia*; por ejemplo las distancias geográficas o culturales entre una comunidad y otra de una misma región. A decir de Bauman, el rigor con que se opera en una división aumenta en proporción a la *fragilidad* de la realidad a la que se pretende estudiar. La complejidad es un hecho característico de las sociedades modernas, por tanto la operación de la distinción se vuelve más difícil pero también más necesaria.

En las sociedades contemporáneas las divisiones son menos naturales, el sentido de la diferencia es menos probable que en las sociedades llamadas <<premodernas>>, ya que en éstas se consideraban las divisiones dadas como naturales. Las sociedades complejas hacen menos visible esta distinción, ya que procedemos de construcciones sobre las construcciones mismas, a distinguir

---

<sup>150</sup> Llamamos propiedades sobrevenidas a aquellas realidades emergentes que tienen una conciencia que se otorga por medio de una conciencia autónoma y externa.

sobre distinciones ya establecidas conceptualmente. El ejercicio ahora es la *distinción de la distinción* o bien la *doble distinción*.

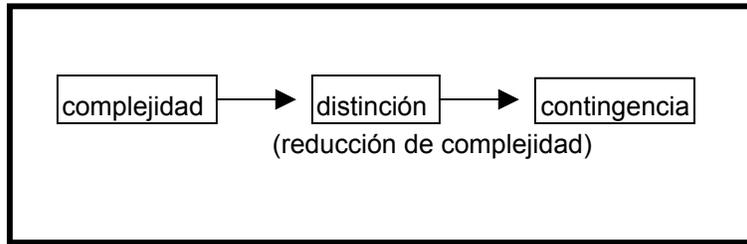
Parte del ejercicio de la distinción es entender que no se descubre la diferencia natural de las cosas, es decir, el investigador no descubre que existe una diferencia intrínseca en la realidad, sino que construye esa distinción entre las cosas. La distinción no es una cualidad ontológica de la realidad sustantiva, tanto como una construcción que opera en el sistema de observación.

La distinción es un procedimiento que sirve para dar orden a la realidad. Es un intento por controlar el flujo de los acontecimientos, un ensayo de planeación que intenta mitigar la incertidumbre. La distinción también supone, en el ámbito de la ciencia, una vigilancia epistemológica, ya que propone observaciones de primer, segundo y tercer orden, en el cual la ciencia puede observarse y diferenciarse a sí misma de otras actividades del mundo.

El orden y su manejo es siempre incompleto. Existen variables que interfieren dentro del proceso de selección, esto quiere decir que el caos constantemente se sobrepone al proceso de ordenación, lo rebasa, lo va modificando. Es lo exógeno aquello que interviene constantemente en la delimitación, la entropía.

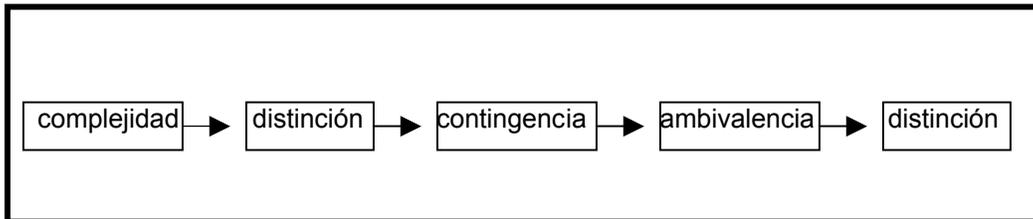
Cuando procedemos en la distinción a buscar el orden de lo complejo sólo administramos parcialmente la totalidad del objeto percibido. Es una realidad aparentemente consolidada, en tanto que se encuentra diseñada analíticamente, por ello no es posible abarcar la complejidad. Toda realidad aparente, aun cuando es parcial, permiten encontrar certezas ante lo borroso. Sin embargo, cuando a través del ejercicio de la distinción reducimos la complejidad -en tanto que logramos ordenarla y clasificarla- al mismo tiempo generamos un aumento de la contingencia. Esto es, clasificamos la información caótica pero al mismo tiempo expulsamos nueva información, generamos nuevas decisiones, creamos un mayor flujo de información.

Un esquema más o menos ilustrativo del proceso metodológico mediante el cual procedemos sería de la siguiente forma:



Cuadro 4. Esquema función de la distinción

O bien:



Cuadro 5. Función de la distinción

De esta manera, tenemos que el proceso metodológico es un cuerpo heurístico reductor de la complejidad y productor de contingencia. En la operación de la distinción se busca acotar la complejidad, reducirla al punto en que sea manejable. Lo que hacemos es permitir claridad en la administración de la información, una función recursiva en el mundo de la ciencia y la vida práctica. No obstante, al reducir la complejidad lo único que hacemos es multiplicar las informaciones, hecho que confiere, a su vez, el diseño de nuevas estrategias de manejabilidad del flujo informativo. Cuando distinguimos siempre se presenta la contingencia, producto de ello la necesidad de diferenciaciones que permitan capturar el objeto de interés, éste a su vez, es un cúmulo de nueva información que es a su vez ambivalente y susceptible de ser acotado. Estamos entonces en presencia de lo complejo sobre lo complejo, en donde la función de las distinciones nos permite por lo menos un control parcial. Es éste el sentido de la operación de las distinciones.

## 2.1 Constitución de la diferencia y la diferenciación

Para entender mejor la lógica de las distinciones que se constituye como el eje metodológico sobre el que camina nuestra preocupación por el diálogo, es necesario establecer una serie de distinciones previas. Nos referimos a la diferencia entre *diferencia* y *diferenciación* enunciada por Rodrigo Jokisch en su “metodología de las distinciones”.<sup>151</sup>

El supuesto teórico que la metodología de las distinciones plantea es el siguiente: una *diferencia* es la constitución simétrica dentro de una estructura de espacio que corresponde a la equivalencia de los dos lados, en tanto que una *diferenciación* expresa el carácter asimétrico de ambos lados, esto y/o aquello. En la diferenciación se organiza jerárquicamente la situación esto o aquello y se opta por un lado; mientras que la diferencia sólo expresa eso, la diferencia entre esto/aquello, existe aquí una situación doble de posibilidad que, sin embargo, como posibilidad se expresa como tiempo futuro en el momento de diferenciar. Esto es: una diferencia constituye un esto/aquello como situación estable, por ello su carácter simétrico y simultáneo; en cambio la diferenciación supone un “brinco” espacial hacia lo que puede ocurrir si elijo esto de aquello. Cuando esto ocurre, cuando se prefiere aquello de esto se construye una relación jerárquica entre aquello y esto: se decreta una diferenciación.<sup>152</sup>

La diferencia, expresa Jokisch, “distingue entre ‘algo’ y ‘algo diferente’ sin priorizar alguno de los dos lados”. Esto significa que existe entre el “algo” y “lo diferente” una situación heterárquica de valor, ya que ninguno de los dos lados expresa subordinación respecto al otro. En este sentido, la diferencia es sólo una distinción básica de contenido simétrico.

Jokisch lo expresa de la siguiente manera dando relevancia al contenido lateral del límite trazado, es decir a los lados: “ella va y viene de un lado para otro, oscila entre las distintas posibilidades y no se puede ‘decidir’, no se

---

<sup>151</sup> Jokisch, Op. Cit.

<sup>152</sup> Ibid, p. 179 ss.

puede, por así decirlo, determinar a cuál de los dos lados debería de dar preferencia” Si queremos empatarlo con nuestra idea de ambivalencia como posibilidad simultánea, Jokisch diría que una diferencia “expresa *simultaneidad* de sus dos lados y es, por tanto, neutral”<sup>153</sup>

La neutralidad que caracteriza a la diferencia es la forma de la expresión: sólo se ‘expresa’ la diferencia, no se hace más, se da a ‘notar’, se expone como simultaneidad de los lados y es colateral al sentido, según creemos nosotros, de la enunciación. En términos gráficos podríamos decir que la diferencia es el trazado de un límite que expresa dos lados y que expone la situación de posibilidad simultánea entre esto y aquello, o entre lo propio y lo otro. La diferencia expone una situación ambivalente que corresponde al sentido denotativo del lenguaje. Diferencia significa designar dos caras de “algo” en su sentido más general. Un lado y otro corresponden, no obstante, a la unidad que es la diferencia.

En el sentido de denotación, la diferencia manifiesta una doble situación. Incluso si quisiéramos ver la diferencia en términos sólo de apreciación visual, podríamos decir que la diferencia contiene una carga importante de analogicidad, ya que el contenido de los lados (no su diferencia intrínseca: ‘algo’ nunca va a ser igual que ‘algo diferente’) tiene un carácter de igualdad en su sentido de valor visual. Esto es: vale lo mismo (visualmente) esto que aquello, ningún lado pesa más dentro de una balanza cromática, ambos lados son análogos porque representan el mismo valor de percepción. Ni me recargo a un lado ni a otro, ni opto por el rojo ni por el azul. No se prefiere nada, sólo se observa la plasticidad de la diferencia. Este ejercicio era clásico en la cultura Mexica, por poner un ejemplo, ya que la constitución ontológica del mundo siempre era dual: el día la noche, el cielo la tierra, el águila o la serpiente. Ambos lados expresaban siempre una situación de diferencia básica, incluso y este ejemplo es muy interesante, los aztecas concebían a un Dios creador que poseía una forma dual: Ometéotl y

---

<sup>153</sup> Ibid, p. 180

Ometecutli, y ninguno de los dos contenía un peso específico mayor en el desarrollo de la creación.<sup>154</sup>

La diferencia sólo denota diferencia. Constitución de dos lados por los cuales no hay porqué decidir. Hasta este momento, hasta el punto en que no se 'denomina' y se 'decide' por un lado, no transcurre otro tiempo que lo pasado que se cristaliza en la expresión de la diferencia. La diferencia está ahí, presente hecho como circunstancia ambigua. Se observan dos posibilidades y no se prioriza ninguna. Es por decirlo así, una democracia cromática o visual, que no confiere hasta que no ocurra una "ACCIÓN",<sup>155</sup> una situación jerárquica de un lado respecto a otro.

Ahora bien, el sentido no denotativo de la distinción es en este caso la diferenciación. Diferenciar es un procedimiento mediante el cual se elige o se designa algo como relevante respecto a 'algo' que es diferente a él. Se "denomina un lado y no el otro" como dice Jokisch y se dirige la operación a un lugar específico de los lados de la diferencia. La diferencia es susceptible de que se le aplique una diferenciación, y esta operación no es otra cosa que la diferencia de la diferencia. La diferenciación por tanto nos permite concentrarnos en un punto, en sólo un lado y discriminar todo aquello que no adquiriera relevancia; aunque cabe decir que todo lo otro que es descartado es igualmente posible que lo denominado, y no deja de ser simultáneo. Por ello, la diferenciación adquiere importancia porque es ahí donde potencialmente se origina el proceso de decisión que es el correlato de la acción, en términos del teorema de la COMUNICACIÓN/ACCIÓN que plantea Jokisch.

Ahora bien, en el contexto de un tratamiento sobre el diálogo, diremos que éste contiene una diferencia: la situación consenso/conflicto. Ni el conflicto ni el consenso adquieren, en el nivel analítico, una jerarquía de uno respecto al otro. La unidad del diálogo la constituye la diferencia que se expresa en la posibilidad

---

<sup>154</sup> Véase más sobre esta información en el mito de Quetzalcóatl que ha reconstruido el historiador mexicano Enrique Florescano y la referencia al código binario que caracterizó el desarrollo de la cosmovisión Mexica. Florescano, 1995, México.

<sup>155</sup> El sentido de la ACCIÓN en Jokisch es precisamente este, la operación de una diferenciación sobre "algo" que es simétrico y que está dado como fáctico: COMUNICACIÓN. Una diferenciación presupone una operación, una forma de acción puesta que transcurre en el espacio-tiempo y depositada en el operador. Ver más en Ibid, p. 207

simultánea del consenso o del conflicto, ningún lado del diálogo posee un peso mayor. Por ello, su tratamiento es simétrico y su observación también. Ocurren ambos lados, y nuestra intención es denotar que ambos lados pueden darse en una relación mutua. La mutualidad entonces expresa necesariamente esta simultaneidad que es posible y que se expresa, sólo se expresa, como diferencia.

Cabe señalar además, como ya lo hemos expresado, que el diálogo es una distinción asimétrica, es decir, producto de una diferenciación. Optamos operativamente por el tratamiento del diálogo y no de lo que sería su contrario, un monólogo, o una expresión de soledad (en un sentido estricto de lo que significa lo solitario). Un diálogo expresa la existencia de un “otro lado diferente” que no se ha designado como relevante. De la diferencia diálogo/monólogo denominamos al diálogo como objeto de estudio.

Al decidirnos por el lado del diálogo establecimos una situación de asimetría, damos preponderancia a la situación de mutualidad y descartamos la opción monológica. El diálogo como unidad es entonces una asimetría, la operación de diferenciar. Esto es importante y queremos destacarlo para dejar más clara nuestra intención y no caer en algo que sería un círculo vicioso: porque no estudiar la monología, y así en una secuencia hacia atrás, no acabar con las preguntas por nuestro interés.

Una vez que queda aclarada la situación de asimetría, tenemos que decir que la diferenciación que es el diálogo deriva en una diferencia simétrica que es la relación consenso/conflicto. Con ello de paso, hacemos evidente la afirmación del profesor Jokisch al describir que *“sólo el entrelazamiento de diferencia y diferenciación lleva a la observación, así que la diferencia y la diferenciación son las condiciones de posibilidad de la observación”*.<sup>156</sup> Aunque somos de la idea que para complejizar un poco más este problema, debe hacerse notar que la propia distinción entre diferencia/diferenciación está colocada en una posición de simetría, en tanto que pueden darse las dos, ¿de qué diferenciación proviene esta asimetría? Probablemente se opta por la diferencia respecto a la idea de unidad, pero bueno, ese es un problema que no discutiremos aquí.

---

<sup>156</sup> Ibid, p. 182

## 2.2 La observación como *unidad de la diferencia*

Retomamos ahora el enunciado anterior que da cuenta de la observación como el entrelazamiento de diferencia y diferenciación enunciado por Jokisch para decir que, nuestra idea de observación se acerca más a esta posición que a la de Luhmann.<sup>157</sup>

La semántica observación consiste en la designación de algo como unidad diferenciada. Observar es llevar a cabo una operación que denomina, que describe una unidad que es en sí diferente. Una unidad observada contiene siempre una diferencia, el diálogo como unidad contiene la distinción entre consenso/conflicto. De esta manera, al construir la unidad operativamente se sabe que subyace a ésta una simetría, una diferencia que la sostiene; es de esta forma como se genera información.

La observación dice Jokisch, “como la *unidad* de una diferencia consiste en su efecto como *unidad*, mientras que la diferencia como unidad de una *diferencia* tiene su origen en su efecto como *diferencia*”.<sup>158</sup> De esta manera se enuncia que una observación es la expresión de una unidad, de algo como conjunto unitario que es percibido por el observador.

Siguiendo con el argumento, Jokisch retoma al filósofo y físico C. F. von Weizsäcker para decir con él que la observación es un estado de “percepción-conjunta” que consiste en afirmar algo respecto de algo en su estructura de composición.<sup>159</sup> Es decir, dar cuenta de algo como unidad total estando concientes de que esa unidad posee una estructura de diferencia que es simétrica y por otro lado asimétrica (cuando llega la diferencia).

---

<sup>157</sup> No expondremos aquí las diferencias explícitas del concepto de observación de la teoría de sistemas respecto a la teoría de las distinciones, sólo hacemos hincapié en que las distancias existen y que guardan diferencia por el tratamiento, para nuestro gusto más abstracto que propone el Dr. Rodrigo Jokisch. Para conocer más sobre esta posición ver Ibid, p. 361 ss.

<sup>158</sup> Ibid, p. 180

<sup>159</sup> Cfr., p. 181

De esto se desprende que una observación tiene claridad sobre la estructura de la unidad en tanto que simetría y asimetría, por ello una observación puede ser altamente abstracta. Una observación construye su unidad como unidad de la diferencia, y a esta unidad la significa en un nivel de sentido que puede ser muy complejo, según la estructura de diferencia y diferenciación que construya. De tal manera que, como dice el Dr. Jokisch, una observación consiste en una operación “rica en condiciones previas”.

Una observación en este sentido y desde la teoría de las distinciones, supone un concepto de SOCIEDAD con un valor de abstracción bastante amplio, ya que según el autor, una SOCIEDAD surge “cuando se puede observar que se está observando”<sup>160</sup> Esto quiere decir que cuando se produce una observación de segundo grado es cuando una sociedad surge, es decir, cuando hay una *autorreflexión*. La observación es *reflexión* cuando procesa una observación de la observación o cuando se observa algo que se observa. La reflexividad de esta operación consiste, algo que ya hemos señalado, en una observación de carácter autológica: por ello de segundo orden.

Las observaciones de segundo orden tienen la característica de la no simpleza, ya que se observa cualquier cosa dada. No. A decir de Jokisch “tratamos de observar *cómo* una observación observa *algo*”, operación que da cuenta de cómo se observa al observar algo, que infiere el método, la forma, el procedimiento y es capaz de observarse así misma. Hablamos pues de la observación de la observación. Siguiendo con esta cadena, que ya dejamos ver en el capítulo sobre la epistemología, se producen observaciones de observación de observaciones, o bien observaciones que dan cuenta de cómo un observador observa a un observador que observa algo dado. Es decir, se pueden producir observaciones de tercer y cuarto orden.<sup>161</sup>

La observación como unidad de diferencia complejiza la operación de observar cuando observa otra unidad de diferencia o por medio de otra unidad de diferencia algo dado como unidad de diferencia. Este procedimiento nos deja ver

---

<sup>160</sup> Ibid, p. 182

<sup>161</sup> Esta forma de observación es, dice Jokisch y nosotros ya la habíamos enunciado con Foerster, una “cibernética de segundo orden o reflexión”. Ibid, p. 183

que la observación de segundo grado contiene un nivel de complejidad bastante grande, de ahí que su utilización responda precisamente a lo que Luhmann llama la *sociedad diferenciada*.

Por otra parte, se genera información sólo cuando se estructura un sistema de relaciones entre unidades de diferencia, y no de otra forma. No se genera información si no existen estos sistemas de observación.<sup>162</sup> Más aun, afirma Jokisch, que “sin la observación no hay nada, ni siquiera la nada”.

En el marco de un tratamiento sobre el diálogo asumimos esta posición sobre la observación constituida sobre la base de una unidad de diferencia. La observación del diálogo es la observación de una unidad que en ese caso es el *diálogo* y que posee una estructura: la distinción consenso/conflicto. Lo que haremos ahora es estar concientes que observamos algo que es observado como unidad de diferencia. Es decir, la observación del diálogo también la estamos observando, por ello podemos dar cuenta de nuestra situación ante este problema. Es por tanto, una posición autorreferencial.

### **2.3 Reflexividad. Diálogo sobre el diálogo**

Si partimos del hecho de que una observación es una operación que consiste en observar una unidad de diferencia, es decir, la correlación entre diferencia y diferenciación, y si entendemos que una observación de segundo grado es la observación de algo que se observa sobre algo observado, entonces diremos que existe la posibilidad de que el diálogo observe al diálogo. Y en realidad no hemos hecho otra cosa que observar la unidad de la diferencia consenso/conflicto a partir de un diálogo como unidad de diferencia consenso/conflicto. Esto quiere decir que nos hemos propuesto que el diálogo puede ser una observación que observa al diálogo mismo, con ello, lo que se expresa es la relación diálogo sobre el diálogo. Para decirlo en términos más “laxos” podríamos decir que este tipo de reflexividad consiste en dialogar acerca

---

<sup>162</sup> Idem

del diálogo; y hasta aquí la metodología de las distinciones nos ha proporcionado la herramienta para ello.

La unidad de simetría/asimetría que constituye el diálogo alcanza a observar algo dado como diálogo que hemos estado observando. Ya construimos desde el principio la unidad de análisis que se soporta en la diferencia consenso/conflicto, sin embargo, mediante el propio diálogo hemos podido observar dicha unidad que nosotros hemos construido. Lo cual quiere decir que nos hemos visto dialogando sobre el diálogo.

Para hacer más clara esta posición tendremos que decir primero que entendemos por diálogo un sistema de relación mutual constituido en su estructura por la distinción consenso/conflicto, ya que ambas situaciones pueden simultáneamente presentarse. Esta unidad contiene una diferencia, que nosotros hemos tratado de hacer plausible. No obstante, a lo largo del proceso de construcción del trabajo, hemos procedido dialógicamente, porque constantemente entramos en una relación mutual con las teorías, conceptos o con los autores. De aquí que adquiera relevancia el tipo de racionalidad dialógica que hemos ya expuesto. La dialógica es para nosotros un principio operativo con el cual se procede para la obtención de conocimiento. La dialógica es un sistema de observación que creemos nos permite, al igual que otros que hemos enunciado, observar algo que queremos observar; por ello nos preguntamos antes *cómo empezó todo* y la respuesta que venía como inmediata era: dialogando. No podemos enunciar el comienzo, o como dice Jokisch el inicio del inicio. La causa primaria resulta ya un efecto, lo primero fue el diálogo y el final es el mismo, aparentemente, que el principio. Nos encontramos pues en el mundo de la autorreferencialidad, por ello el diálogo sobre el diálogo es una reflexión.

Para expresar de manera más abstracta nuestra posición recurriremos al argumento de Jokisch.

Desde la teoría de las distinciones Jokisch se pregunta de igual forma por el comienzo, sobre todo para distanciarse de una posición monológica que adopta Spencer Brown con su *draw a distinction!* o Luhmann en su idea de la

observación como diferenciación primaria. La lógica de las distinciones, expone Jokisch, no comienza por construir una diferenciación, sino por observar una diferencia. No construye, observa. Nosotros hacemos algo parecido, no construimos, sino dialogamos, y aunque ya hemos dicho que la opción por el diálogo se produce como diferenciación que es unilateral, en el sentido de que no optamos por un monólogo, la situación original, primaria, es la diferencia básica: dialogicidad/monologicidad. O para decirlo de otra forma, observamos primero una diferencia, la existencia de un diálogo y la posibilidad de lo monológico. Dialógicamente, procedimos a observar que es posible abordar el diálogo desde una estructura.

Siguiendo la argumentación de la lógica de las distinciones, diríamos con Jokisch lo siguiente:

“Bien entendido, no ‘hacemos ninguna diferenciación’, sino que ‘observamos una diferencia’ y nos preguntamos cómo es posible una diferencia de esta naturaleza, ya que hemos definido a la observación como el manejo de una diferencia frente al trasfondo de una diferenciación para generar información. Por lo tanto, no procedemos *monológicamente* como Spencer Brown y, entre otras, la TsS (teoría de sistemas), sino *dialógicamente*”<sup>163</sup>

Hemos dicho desde el primer capítulo que no hay conocimiento que no se genere por un diálogo de ida y vuelta entre pasado/presente/futuro. No hay posibilidad de observar algo sino es porque alguien ya lo ha observado, observamos entonces una unidad dada de antemano,<sup>164</sup> como diálogo, y lo

---

<sup>163</sup> Ibid, p. 185

<sup>164</sup> Véase cómo desde el primer capítulo hemos expuesto que el diálogo se sustenta en un marco de las teorías sobre el intercambio y más allá todavía, que ya Sócrates había utilizado este método en la *mayéutica*, y cómo el diálogo ha sido explorado desde distintas acepciones.

tratamos de observar como unidad de diferencia: la situación consenso/conflicto. El diálogo lo hemos revisado a partir del diálogo mismo, no hicimos primero una acción de diferenciar algo, simplemente observamos algo como un problema de nuestro interés.

“Empezamos con el comienzo no en forma de ACCIÓN, sino COMUNICATIVAMENTE. Dicho de otra manera, el ‘hacer una diferenciación’ representa una operación monológica, condicionada por la acción; la ‘observación de una observación’ puede ser sólo comunicativa, dialógica o mutual. Por ello, cualquier comienzo, en el sentido aquí presentado, presupone como mínimo dos unidades de diferencia, es decir dos observadores”.<sup>165</sup>

Somos de la opinión de que ningún diálogo puede ser constituido por una identidad solitaria, más aún hemos dicho con Luhmann que toda relación mutual supone mínimamente dos operadores de la relación. En ello, consiste nuestra argumentación. Para hacer plausible el diálogo como sistema mutual es necesario la situación de una unidad anterior, de otro operador como *otros* que nos han proporcionado antes sistemas de observación sobre el diálogo. En realidad, hemos estado observando observaciones hechas sobre el diálogo. Observamos algo que está siendo observado, o para decirlo con nuestra semántica, dialogamos algo que está siendo dialogado desde antes.

Este ida y vuelta, y por ello nuestra posición, significa el establecimiento de un diálogo permanente sobre la situación del diálogo. En este sentido no podemos partir de algo como nuevo/inicial, originariamente novedoso desde nuestra situación particular. Somos de la idea de que la plausibilidad de la observación del diálogo como unidad sólo es posible desde una posición observacional que implica mutualidad. Somos parte de la mutua correspondencia dialogal, o como dice

---

<sup>165</sup> Idem

Jokisch *“cada comienzo que tenga lugar, está determinado siempre dialógica, nunca monológicamente”*.

La paradoja se encuentra aquí: que todo inicio es monológico pero dialógicamente determinado. Necesariamente se traza un corte que se insinúa como inicio, sí, aunque hemos visto con Bauman que esta realidad es relativamente autónoma y endeble. El cuerpo que adquiere no supone un origen único, porque incluso no se sabe si éste existe como comienzo primario. Una situación monológica sólo es susceptible de “ser” porque existe un diálogo del cual depende en una relación de mutualidad. Por tanto, siguiendo con Jokisch, diríamos que nos se debe hablar del “comienzo” sino de “los comienzos”.

La situación monológica presupone el establecimiento del corte aparentemente inicial: “construye una distinción”, sin embargo para que sea posible dicha distinción inicial se parte de algo que en todo caso no es inicial, algo como “información”. Lo que fluye contiene una consistencia invisible, que no alcanzamos a ver y que es necesariamente un medio. Sólo flota, se encuentra suspendido. De tal información, producto ya de una comunicación (de diálogos previos, de relaciones de mutualidad primarias) se genera la posibilidad de la diferenciación, de la asimetría. Entonces, antes de llegar a lo asimétrico, existe lo simultáneamente posible que tiene en sí una consistencia simétrica. Quién reflexionó, se puede preguntar, primeramente acerca del diálogo. Tajantemente podríamos decir que no sabemos o más radicalmente, que nadie. En general podríamos decir que quien inició la reflexión sobre el diálogo fue el diálogo mismo: piénsese en esa oración tan universal de la cultura semita instalada en el libro de la Biblia “en el principio sólo fue la palabra”. Algo como el diálogo primero sobre el diálogo es lo que nos permite comprender esta paradoja. Luego entonces, si esto es así, tenemos que el diálogo es una observación producto de otros diálogos dados.

Lo anterior tiene sentido si volvemos al concepto de diálogo como relación mutua. La mutualidad implica el intercambio de los operadores de la relación, implica interdependencia e intercambio. Si existen dos o más operadores para dialogar (léase el método mayéutico de la pregunta/respuesta de Sócrates)

entonces un diálogo es una relación de intercambio de información. El diálogo es comunicación generalizada. Y si consentimos que no sabemos cómo o quién empieza un diálogo, diremos que la observación del diálogo contiene desde siempre un fuerte peso de dialogía. Es decir, el contenido o sustrato de todo diálogo es la dialógica, la relación mutua. Ergo, una observación que haga plausible el diálogo sólo puede ser reflexiva (en su sentido teórico) si se procede dialógicamente.

Toda esta argumentación se encuentra presente en el capítulo siguiente, así como la reflexión constructivista de la idea de lo transdisciplinar y complementario. Hasta aquí, se ha desarrollado lo que hemos venido enunciando: la plausibilidad del diálogo viene del diálogo mismo.

*"Si supongo que soy la única realidad,  
resulta que soy la imaginación de alguien  
más que a su vez supone que él es la  
única realidad. Por supuesto, esta paradoja  
se resuelve fácilmente postulando la realidad  
de mundo en el que prosperamos felizmente"*

H. V. FOERSTER

*"No se busca el consenso sobre un tema,  
sino que los contenidos de la  
conversación no son más que un  
medio para conocer el horizonte del otro"*

H. G. GADAMER

## IV. Dialógica de la mutualidad

### Construcción de un modelo de Diálogo

Hasta este momento, el trabajo presenta un recorrido sistemático sobre la plausibilidad del diálogo, el marco epistemológico y el sistema de observación sobre los cuales descansa. Tanto la epistemología como el sistema de referencia van guiando el tratamiento dialógico del diálogo, exponiendo de manera recursiva la intención más general de dicho estudio: cómo es posible un tratamiento sistematizado sobre el diálogo a través de la observación de los sistemas mutuales, que nos permita confeccionar un modelo constructivista-operativo sobre el mismo. Esto es, la posibilidad de construir una arquitectura lo suficientemente abstracta como para describir la factibilidad del diálogo desde el universo de las relaciones de mutualidad en la vida práctica. Se advierte desde ya, que el modelo propuesto se expone como punto de partida para un estudio posterior sobre la dialógica como epistemología y recurso metodológico, por ello la conclusión de este trabajo queda abierta. Asimismo, aclaramos que nuestro modelo se erige como un *tipo ideal*<sup>166</sup> sobre el cual se podrá reflexionar en distintos aspectos.

El modelo que presentamos formula la factibilidad del diálogo desde la observación de cualquier relación mutual. Existe un diálogo entre dos sujetos que se encuentran para charlar sobre la situación política de su país, o bien en la recíproca relacionalidad con que dos Estados-nación construyen sus puentes de comunicación para tener control sobre la administración de sus bienes internacionales; o también entre dos sistemas diferenciados como son el sistema de la política con el de la economía, o la religión con el sistema de la ciencia. Ocurre un diálogo dentro del universo científico cuando dos o más disciplinas

---

<sup>166</sup> Aquí retomamos la categoría weberiana desde una lógica de operatividad funcional recurrente en la sociología. Por tipo ideal entendemos, con Weber, un recurso metodológico “racionalista” que apunta a la construcción de un ‘estado’ ideal-puro de cierta situación como netamente racional, para a partir de ahí, poder dar cuenta de las “desviaciones” sufridas dentro de un marco de acción estandarizado que, idealmente, puede ser de esta u otra forma. Véase más en Weber, Op. Cit., p.

conversan (convergen o divergen) sobre algún aspecto de interés particular, por ejemplo el impacto del principio de incertidumbre en las ciencias humanas. Es decir, no importa la función o el rol que asuma el operador de la acción mutua, siempre se le reconocerá como *operador*, como elemento dinámico del diálogo. De aquí que nuestra lógica observacional no se restrinja a una sola formulación metodológica, observar el mundo de las microestructuras o de los sistemas generales. Queremos decir con esto que no intentamos ubicarnos en un debate irresuelto aún entre sujeto/estructura, acción/COMUNICACIÓN, o en términos de clasificación teórica, entre micro o macrosociología.

La mutualidad, como expresión del diálogo, es un estado de mutua afectación de los operadores del mismo, por ello, no significa que sólo puedan dialogar las personas con su individualidad; de aquí que no nos sujetemos necesariamente a una teoría de la acción. El diálogo expresa una relación de ida y vuelta, y no es exclusivo de los seres humanos. Cuando una persona se relaciona con alguna divinidad, por medio de algún ritual, el fenómeno mismo de la relación contiene un flujo de información no codificada que va a interpretarse, pero puede que no sea así. Dialogar no es llegar a una 'clara' interpretación recíproca, porque puede que la divinidad no responda como el sujeto requiere. Piénsese por ejemplo en un diálogo entre culturas distintas, entre marcos de sentido diferenciados. Puede ocurrir por ejemplo que la relación mutua entre vascos y rarámuris derive en un distanciamiento provocado por la inoperancia que resulta el no tener traductores. Si no existe algo así como un mediador de *doble vínculo*, casi sería imposible que dos culturas tan distintas pudieran intercambiar puntos de vista. Sin embargo, en un diálogo no se intercambia sólo información (como comúnmente se piensa en la definición básica de comunicación: emisor/receptor/mensaje), ya que existen una serie de manifestaciones del lenguaje no oral que pueden fluir como mensajes: por ejemplo los sonidos, los objetos, los afectos o los símbolos, aunque estos puedan ser ya formas de información.

Un diálogo no es sólo una conversación, no se confiere una serie de estímulos como sonidos para que pueda darse. Hay diálogos silenciosos, sordos, diálogos que manifiestan ceguera o indiferencia visual. Algo se expresa en una

relación mutua, algo que puede “no tener un sentido racional”, algo como un beso o un abrazo inintencionado. El acto amoroso puede adquirir la forma de un diálogo si se le entiende como una relación de mutua afectación o de expectación recíproca. Ambos esperan algo del Otro, ambos se afectan, se distancian o se acercan, intercambian o retransmiten cualquier mensaje sin forma: existe pues, una codeterminación mediada por la adopción de cualquier forma del mensaje. La relación dialógica expresa situaciones “suaves” de intercambio, que adquieren rigidez según el punto desde donde se le observe.<sup>167</sup> Veremos, no obstante, que no cualquier relación recíproca se constituye como un diálogo.

Para que exista un diálogo deben darse ciertas condiciones de acercamiento/distanciamiento provocados por efectos terceros de la información o recepción o interpretación del mensaje. Un diálogo expresa, pues, una reducción de la complejidad de las relaciones mutuales, una restricción del caos cotidiano de la diferencia/indiferencia. El diálogo acota el ruido, anestesia el ritmo acelerado que producen las acciones sociales. En lo subsecuente será importante revisar que una situación mutua puede observarse desde la semántica *contingencia* y la expresión socializada de la misma en la *doble contingencia*. El diálogo, se observará, puede ser tratado también desde esta perspectiva, y no sólo desde las teorías interaccionistas.

Observamos entonces tres niveles analíticos. Primero, que existe como expresión de la modernidad un fenómeno recursivo de contingencia, que vuelve incierto y posible otro rumbo del flujo de las acciones humanas. Segundo, que el diálogo en su forma de relación mutua, permite la reducción de la complejidad de las relaciones mutuamente contingentes, en el sentido de permitir el control y la certeza operativa<sup>168</sup> en el mundo de la vida; y tercero, que para construir un modelo dialógico, nos concentraremos en la semántica *doble contingencia* que

---

<sup>167</sup> Véase el diálogo inter/transdisciplinar que ocurre en el libro “Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física”. Desde el propio título observamos ya una expresión dialógica, el hecho de que para tratar un tema tan complejo como la relación materia/espacio/tiempo se recurra no sólo a la física o no sólo a la filosofía. Se observarán, si se le quiere explorar, puntos convergentes entre Einstein y Kant, por ejemplo, o entre Newton y Spinoza. Ver Benitez y Robles, 1999, México.

<sup>168</sup> Lo que queremos decir con esta afirmación es que el diálogo reduce el caos cuando se orienta a la situación del consenso, de aquí que desde un principio hayamos enunciado que el diálogo contiene de fondo la pregunta por el orden social y la constitución normativa, aspecto que inclina el análisis hacia la estabilización de las relaciones contingentes.

orienta la reflexión. Se tomarán en cuenta para ello, una serie de categorías y conceptos de otras disciplinas que permiten un estudio más general sobre el tema. La dialógica del conocimiento cobrará sentido si se le trata como herramienta heurística, pero además, si haciendo uso de las distinciones precisas, se encamina el estudio a otorgar una observación polivalente y no unívoca o simplificadora. Observamos el diálogo desde la forma del diálogo, este ejercicio implica ya cierta manifestación de complejidad.

## **1. El diálogo y las texturas de la contingencia**

La contingencia se presenta como un fenómeno recurrente de la modernidad. Su desarrollo pertenece al mundo de lo incierto, de lo posible en términos de acontecimiento con dimensiones de temporalidad: sucederá esto o lo otro, sucederá cualquier cosa como resultado de alguna acción o situación en la esfera social. La contingencia abarca las expresiones de dinamicidad e incertidumbre temporal propios de la cultura moderna: todo se mueve y se puede apagar o disminuir o desaparecer tan de la misma forma como se presenta. Una cosa no es la misma ya, sus resultados son efectos del desastre que provoca lo incontrolable.

La contingencia es algo fuera de control, o diríamos con Luhmann “todo lo que no es ni necesarios ni imposible”<sup>169</sup> que reclama para sí un comportamiento inesperado o con una multiplicidad de sentidos. Ocurre una situación determinada no como efecto lineal de algo, sino como forma polivalente de sentido; es decir, como expresión de aquello que no tiene certeza. De aquí que se definiera como todo lo que no es necesario, en el sentido de que no se requiere que ocurra, o bien, no se espera el valor significativo de ese hecho. Pero al mismo tiempo, la

---

<sup>169</sup> Luhmann retoma para esta definición a Aristóteles, a quien se le atribuye la expresión de lo contingente desde el significado de <<endechómenon>>, véase más en “Sistemas sociales...”, Op. Cit., p. 89.

contingencia es la forma que contiene lo que es posible, como manifestación futura de 'algo'<sup>170</sup> como aquello que producirá sentido.

Si nos referimos a la contingencia en su dimensión espacio-temporal, nos toparemos con aquello como 'algo' indeterminado, que además de contener un carácter simétrico (por su sentido de simultaneidad) perfila un sentido posible de ser susceptible de 'sentido', es decir, que provoca una conexión entre el hecho fáctico y las posibilidades indeterminadas de lo que 'pueda' ocurrir como suceso o expresión de sentido. De tal manera, la contingencia manifiesta un estado latente de cosas no configuradas en un Ahora<sup>171</sup> que describirán un estado de cosas como formas o manifestaciones de *sentido*.

La conexión del sentido del presente con lo que está oculto es lo contingente. Aparece entonces como aquello encubierto, que aun cuando permanece dormido o inhabilitado, es susceptible de que aparezca. Lo que se manifiesta como latente, como estado *aun de reposo*, prefigura una situación de posibilidad, en ello la incertidumbre se acrecienta y el control disminuye.

Puede pensarse como hecho contingente a las expectativas que produce el estudiar alguna disciplina de manera sistemática. El especialista percibe que al cabo de algún tiempo, el trabajo realizado en el estudio de 'cualquier cosa' rendirá los frutos necesarios, tanto personales como para el avance de la ciencia dentro de ese campo. La noción de expectativa provoca en el investigador cierta propensión a la esperanza de que 'algo' nuevo suceda, ya sea que le entreguen el premio nobel o que sea condecorado con algún reconocimiento particular; o bien puede suceder que la directriz del estudio se consiga por una manifestación de amor con su pareja, y que éste hecho provoque una situación de espera positiva. Pero puede ocurrir que la especialización tenga sentido sólo por fines programáticos, ganará más dinero si es el único que se dedique de tiempo completo a eso que estudia; como quiera que se presente el caso, siempre

---

<sup>170</sup> Aquí pensamos en 'algo' siguiendo la definición de Jokisch en la "Metodología de las distinciones" como aquello que *no se ha constituido aún* en su manifestación de estructura (social, sistémica, informativa). 'Algo' alude al "estado de suspensión entre un suceso que aún no ha sucedido, y aquel suceso que ya ocurrió, mismo que puede conducir a la constitución de la forma cuando es efectuado". Ver Jokisch, Op. Cit., p. 600

<sup>171</sup> Nos referimos al sentido presentista del que habla Schutz en el tratamiento sobre el problema de la realidad en la vida cotidiana, véase Schutz, 1995, Op. Cit.

ocurrirá una situación de anhelo, una descripción probable de las posibilidades de futuro. Sin embargo, si se le pone atención un poco, es decir, si se reflexiona sobre esa descripción del tiempo porvenir, se tendrá que dentro de esa dimensión temporal cualquier cosa puede ocurrir. Ocurrirá, tal vez, que al concluir la investigación el estudioso haya dejado pasar tanto tiempo que su pareja, por falta de atención, llegara a desilusionarse y que, por consiguiente, se separara de él, antes o después del término. O por ejemplo, que la investigación no arrojara los resultados requeridos como para que alguna institución le pagara lo suficiente; o que ocurriera esto pero que el estudio no fuera digno de un premio pero sí de la admiración de su pareja. Como quiera que sea la situación futura siempre es incierta.

Tanto la primera como la segunda o tercera o cuarta o “x” posibilidad se encuentran de entrada dentro del rango de la incertidumbre. Se configuran todas las situaciones como expectativas si así lo desea el actor; sin embargo puede ocurrir que no exista expectativa alguna y que la investigación se constituya por absoluto amor al conocimiento. De cualquier forma lo que suceda pertenece al mundo de la contingencia. Se observa entonces que todo hecho posible e innecesario es contingente, ya que adquiere una serie de atribuciones que pertenecen al universo de lo indeterminado.

La expresión de la contingencia no puede contener un sistema de medición como previsión, precisamente por su forma líquida o borrosa; en el sentido de que no se sujeta a nada ni a alguna textura precisa de lo social. Es simplemente una expresión de la sociedad moderna, por ello aparece como ilimitada y absolutamente inmedible. En este sentido podríamos empatar el término con la semántica *riesgo* de Ulrich Beck<sup>172</sup> que indica aquello inesperado como indeterminado, pero no desde el sentido de peligro “imperceptibilidad de los peligros” o inseguridad como ‘desgracia’, como “males” sociales<sup>173</sup> sino en la forma de “efectos colaterales”, que indican una hecho eventual o circunstancial

---

<sup>172</sup> Véase sobre todo el extraordinario trabajo de compilación teórica “Las consecuencias perversas de la modernidad” y sobre todo la “Teoría de la sociedad del riesgo” de Beck, en Giddens y Bauman, 1996, Barcelona, o de forma más específica en Beck, 1998, Barcelona.

<sup>173</sup> Ibid, p. 14 y ss.

que se experimenta como fuera de control, pero que producirá expectación en la recepción de otro como observador: es decir, la contingencia produce sentido.

La aparición de estados latentes indica que lo “manifiesto” es distinto, es decir, siguiendo a Luhmann, que la designación de lo contingente da la distinción manifiesto/latente, si se convoca a lo que observa el observador. Aunque aquí, el observador sólo observa una situación primaria y no puede aún distanciarse. Es en la observación de segundo grado cuando el observador observa hechos contingentes, aún cuando la observación absorba desde ya la propia contingencia. Con esto se quiere decir, también, que la observación (ya sea de primer, segundo o tercer grado) siempre está afectada por realidades contingentes. Piénsese ahora cómo podrá ocurrir un diálogo fuera de la contingencia. Esto por supuesto no tendría sentido siquiera plantearlo, ya que el diálogo como mutualidad siempre crea relaciones de reciprocidad de las expectativas de sentido, en ello, la contingencia demuestra que aquello que parece ‘entendido’ por el Otro puede que no sea certero, al mismo tiempo que la percepción que el Otro tiene de la percepción que tengo de él. Como se puede ver, desde el punto de vista de la contingencia como efecto colateral de la modernidad, el tratamiento de las relaciones mutuales se torna complejo.

### **1.1 El sentido de lo difuso**

El tema de la contingencia sujeta tras de sí la búsqueda de estructuras de certeza. Se trata de afrontar el desorden como acontecimiento de incertidumbre, que además de producir cualquier cantidad de riesgos, obstaculiza cualquier sistema de perdurabilidad; o sea, cualquier tipo de vigencia. Piénsese en la contingencia como la simulación de un estado de cosas furtivas, no abiertas, que permanecen ‘todavía’ como hechos posibles.

El tipo de reflexión que acompaña la confección de todo diálogo tiene que tomar en cuenta los distintos tipos de eventualidades, la presencia de todo aquello que se presenta como imprevisto. Lo que no se puede prever descansa como

contingente, y sobre este universo aleatorio podrán surgir (o no) relaciones de mutuo entendimiento. El diálogo espera, entonces, que cualquier factor de posible entendimiento se contagie de los accidentes. Si esto no ocurriera, es decir, si los imprevistos no hicieran presencia, estaríamos ante un tipo *puro* ideal de diálogo altamente racionalizado, sin eventualidades, sin indeterminaciones. Un diálogo de tales características sólo proveería a los operadores niveles de reacción recíproca tan sofisticados, que ningún conflicto intervendría en él. Estaríamos pues, dentro de la esfera de cualquier tipo de idealismo reduccionista, ante una forma de entendimiento trascendental parecido al racionalismo de los a priori planteados en la filosofía.

Cualquier tipo de relación mutual es intervenida por el sentido difuso, por los márgenes posibles e innecesarios de los accidentes. Un accidente es un acontecimiento siempre futuro, imprevisto, que alimenta los mecanismos desestructurados del orden; o para decirlo de otro modo, que nutre el sistema del desorden. Lo que se escapa y que carece de aprehensibilidad pertenece al mundo de los accidentes, de las eventualidades. No se anticipa lo que puede llegar a acontecer; no se pueden medir los índices de comprensión del Otro sobre lo que ahora le puedo estar diciendo, en ello, existe un margen de variación lo suficientemente amplio como para que cualquier estructura básica de entendimiento sea desechada. Se quiere decir con esto que cuando se efectúa un diálogo, de entrada existe un mundo de temporalidad que antecede al contacto y que determina las expectativas que, por cierto, no son iguales de un lado y otro de los operadores. Cada operador tiene un margen de expectativas sobre el Otro, y en esa distancia se presenta la contingencia desde siempre. El diálogo se vuelve contingente.

Cuando el yo se presente ante el Otro para efectuar un intercambio informativo o afectivo, éste tiene consigo una cantidad abierta de expectativas sobre el Otro; espera que el Otro actúe de tal o cual forma, o que la reacción se sujete a las esperanzas que tiene de él. Se espera que la afectación no pase de un nivel de expectativas, sin embargo, si se piensa un poco más allá de los operadores, se observará que tanto el yo como el Otro poseen esperanzas

recíprocas, que tienen un valor de indeterminabilidad bastante amplio. Ninguno de los operadores puede saber con certeza lo que el Otro espera o bien la forma en cómo el Otro reaccionará si se opera en tal o cual sentido. Se puede ver que la forma de la operación como reacción contiene una carga bastante pesada de contingencia, pero no sólo eso, sino que se incrementa si cada operador observa lo que él mismo espera del Otro pero también lo que pudiera estar-esperando el Otro de mí. Tanto el primer acercamiento como la reacción, o la forma que pueda tomar la relación, se caracterizan por ser absolutamente contingentes. Nada se sabe de lo que ocurrirá, pero a pesar de lo indeterminado se encuentra latente una relación.

La situación contingente del diálogo puede centrarse en las distinciones interés/desinterés, atención/desatención o expectativa/indiferencia. Como quiera que sea, la relación de un diálogo puede presentar la forma del acercamiento/distanciamiento a través de poder escuchar al Otro o indiferenciarlo, o bien desatenderlo. En un diálogo se espera que ocurra algo, pero también puede que no se espere nada, aunque el hecho de “no esperar nada” es ya una forma de esperar algo. Yo quiero que no suceda nada, espero que no suceda nada, espero que el Otro no espere nada de mí porque yo no espero nada. Esperar nada se convierte en un hecho igual de expectativa de que algo ocurra: por ejemplo que no suceda nada. De esta manera, se presenta incluso una paradoja irresuelta sólo en el nivel de la lógica; de aquí que calificáramos desde el principio al diálogo como una relación de mutua expectación.

Weber había planteado este problema cuando describía el sistema de la acción y la relación social. “Por ‘relación social’ debe entenderse una conducta plural<sup>174</sup> -de varios- que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente *referida*, orientándose por esa reciprocidad. La relación social *consiste*, pues, plena y

---

<sup>174</sup> Nótese que al referir a “conducta plural” Weber demarca el sentido de indeterminabilidad de los valores de la conducta, es decir, se piensa en aquello que sucederá desde una lógica polivalente, de aquí que asuma la conducta como “plural”, es decir, no desde un yo que reflexiona solo su conducta.

exclusivamente, en la *probabilidad* de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable...”<sup>175</sup>

La suposición de referencia recíproca es la constatación de que para que exista una relación mutua (con sentido) tiene que existir una situación de doble referencia, de ambos operadores, que al configurar en este un diálogo, apuntan sus expectativas a lo que pueda ocurrir como “probabilidad”.

Ahora bien, que exista una situación de mutua referencia o reciprocidad de las expectativas, no indica que estas aparezcan como formas de solución, de acuerdos, de entendimiento. Simplemente se *espera* algo del Otro, no se sabe en qué sentido (por eso contingente) se desarrollará el encuentro. Lo que sí se sabe (aunque también contiene cierto nivel de contingencia) es que se espera que suceda algo, en un sentido positivo o no. Desde antes ya hemos descrito esta situación al complementar la observación desde el conflicto. Ninguno de los operadores –o tal vez sí, alguno de ellos- está pensando siempre en que algún aspecto se resolverá, porque puede ser que en el diálogo no se pretenda resolver absolutamente nada. Puede ser que se trate de una relación mutuamente esperada porque se trate de un contacto sexual, o de un acto amoroso; en eso no nos imaginamos que se quiera llegar a un consenso sobre algo. Weber lo apunta atinadamente cuando habla sobre la existencia de un *mínimo de recíproca bilateralidad*, sobre todo al referirse al contenido mismo de la relación... “*El contenido puede ser el más diverso: conflicto, enemistad, amor sexual, amistad, piedad, cambio en el mercado, ‘cumplimiento’, ‘incumplimiento’, ‘ruptura’ de un pacto, ‘competencia’ económica, erótica o de otro tipo [...]. El concepto, pues, nada dice sobre si entre los actores existe “solidaridad” o precisamente lo contrario*”<sup>176</sup>

Como se puede ver, la existencia de mutua expectación (en Weber *recíproca bilateralidad*) sólo da cuenta de un hecho fáctico, que no infiere una situación a priori de resolución o de ayuda. Se expresa tan sólo una orientación de reciprocidad como estado de expectativa, como la forma en que ambos

---

<sup>175</sup> Weber, *Ibid*, p. 21

<sup>176</sup> *Idem*

operadores esperan del Otro. Aquí, se confiera como sea, podrá ocurrir cualquier cosa, lo interesante es resaltar que ante la mutua expectación, interviene un amplio rango de contingencia como todo aquello inesperado en su sentido de indeterminabilidad.

El sentido difuso de la contingencia prevé que pueda acontecer, en este caso para el diálogo, cualquier situación inesperada. La confianza aquí se redimensiona, si se piensa en ella como afecto. Se confía más bien en que en última instancia no ocurrirá la muerte, pero no así la existencia del odio, por ejemplo. Se confía en que llegará a ocurrir el acercamiento pero no así, o no siempre así, en los resultados del diálogo. La confianza como esperanza, se puede observar, está afectada también por la contingencia: en el sentido de que tal acción podrá derivar en una gama abierta de múltiples sentidos. No existe pues en la confianza algo que no aparezca como incertidumbre, esto es, que simultáneamente aparece la desconfianza. Confiar/desconfiar, como hecho ambivalente, se observa como una posibilidad que le pertenece al tiempo futuro y a la concurrencia de lo imprevisto en un presente.

### **1.1.1 La metáfora del extraño**

Seguramente las inseguridades que presenta la contingencia del diálogo permiten formular una preocupación por lo imprevisto. Las múltiples indeterminaciones que envuelven cualquier relación mutua se concentran básicamente en las expectativas recíprocas. Tanto un operador como otro se encuentran cubiertos de altos grados de incertidumbre recíprocos, que pueden configurarse como desconfianza, miedo, sospecha, o bien como desorientación, desconcierto o, en términos de la teoría de sistemas, irritación. Lo que causa desconcierto es todo lo que se configura como impreciso o circunstancial, que para efectos de dimensionar el diálogo en la vida práctica, sucedería como fenómeno de extrañeza. La confianza/desconfianza que puede producir la mutua expectación, bien puede observarse desde el fenómeno del *extraño*.

Lo extraño pertenece al orden de lo difuso, al campo donde se constituyen los márgenes de lo certero. Al configurarse sobre los vértices, sobre la periferia, lo extraño acontece como un desorden incontrolable hacia el interior. Es decir, lo extraño, que por supuesto es todo lo indeterminado, pertenece al mundo del afuera. Es en el exterior, fuera de la certeza como *realidad relativamente autónoma* en Bauman, donde acontece la aparición de desconfianza. Lo que es ajeno, es todo aquello que perturba o “puede perturbar” la situación inicial, que al mismo tiempo que no-se-logra-determinar, se encuentra como un latente estado de alteración. La alteridad, lo otro, lo extraño, puede –en sentido de temporalidad- perturbar un estado aparente de certidumbre; sólo en lo extraño aparece la irritación de lo propio como identidad, o como forma relativa de certeza.

El extraño configura un estado altamente generalizado de inseguridad que constriñe el acercamiento o acrecienta lo difuso. Yo recibo en mi casa al Otro siempre y cuando tenga la certeza sobre él, o sobre todo si tengo la seguridad de que en última instancia no llegará a matarme. Pero aunque me odie o aunque pueda incomodarle mi presencia, o por el contrario aún cuando mi apertura sea suficiente como para aceptarlo, seguirá siendo un hecho *extranjero*, por lo tanto extraño.

Si la contingencia consiste en lo indeterminado (innecesario y posible) y en la expectación, pero la expectativa adquiere la forma de la desconfianza y se prefigura lo impreciso como extraño; entonces lo que no pertenece a lo más seguro puede ser rechazado, o bien, susceptible de ser aceptado/rechazado. Es, para observarlo desde el sistema de la pertenencia, un acontecimiento que por lo menos desconcierta para el mundo del adentro, aún cuando aceptemos que los sistemas autorreferentes tengan un grado alto de cerradura.<sup>177</sup> Nos referimos al sentido de pertenencia, con Luhmann, como esa esfera de resonancia que sólo se alcanza dentro del sistema, esto es, que sólo subsiste dentro del rango de vida del operador, precisamente por la autoreproducción de los propios y mediante los

---

<sup>177</sup> Véase sobre la lógica de los sistemas cerrados en la teoría de sistemas en Luhmann, Op. Cit, p. 396

propios elementos.<sup>178</sup> Todo lo que no pertenece y que se encuentra fuera de control existe en el universo de lo extraño.

Lo *héteron* en Platón era concebido como *lo otro en general*, la contradicción de la mismidad, como lo mismo dentro de lo mismo. Lo otro puede adquirir la forma de la exterioridad global y tomar el sentido que confiera el propio operador.<sup>179</sup> Así, la muerte puede llegar a ser una forma radical de observación del devenir como extrañeza, como incertidumbre. Lo extraño como contingente *puede llegar a acontecer*, aunque sólo se le puede reflexionar si se lo piensa en un Ahora. No se 'inespera' lo presente porque de ello ya se tiene cierta idea.

Todo lo que es extraño viene de afuera porque los márgenes de certeza cierran el perímetro de la identidad autónoma, donde el peligro de lo imprevisto-indeterminado no tiene razón de acontecer. Lo que nos causa irritación es lo susceptible de aparición, el entramado de las no certezas que, por su sentido de exterioridad, permanecen sólo como latentes. Según los griegos, lo *héteron* como lo de afuera diferente, no pertenecía ni a lo humano ni a lo divino, precisamente porque no tenía un lugar de *pertenencia*. Aquello que no tenía un lugar fijo en el mundo, un lugar asignable, es todo lo contingente. Por supuesto, sino se le atribuía un sentido de pertenencia, todo lo indeterminado confería un sentido de peligro, de inseguridad, precisamente porque representaba la amenaza de lo desconocido. Lo extraño como hecho contingente, como lo otro, es siempre la

---

<sup>178</sup> Cfr., Luhmann, 1996, Op. Cit., p. 230

<sup>179</sup> La semántica otredad ha sido utilizada desde muy diversas disciplinas y con distintas acepciones significativas, sin embargo la connotación moderna no ha variado desde el tratamiento más antiguo. De hecho, podemos afirmar que cualquier cultura en cualquier época histórica tiene o ha tenido una forma específica de significar y definir la alteridad. Hablamos aquí, no obstante, de *lo otro* como expresión de exterioridad, idea con la cual estarán de acuerdo casi todas las definiciones sobre dicho concepto. Por ejemplo en la fenomenología, Merleau-Ponty definía en "La estructura del comportamiento" a lo otro como la "coordinación" de una multitud de fenómenos de la experiencia externa, subsumidos bajo un concepto que se toma al sentido íntimo", Merleau-Ponty, 1957, Buenos Aires. Pueden registrarse otros ejemplos de definición de lo otro desde la literatura que apunta Rosa Beltrán en "América sin americanismos", donde da cuenta de la semántica a partir de la observación del desarrollo de la literatura en nuestro continente y la forma en cómo se concebía la conquista y las relaciones de poder, en Beltrán, 1996, México, sobre todo p. 47 y ss. También puede observarse una definición sobre la alteridad desde el constructivismo sistémico de Luhmann, sobre todo en la obra "Observaciones de la modernidad" donde define a la modernidad como una "constante producción de otredad", Op. Cit., p. 17. Si se prefiere una descripción sumamente detallada sobre la semántica alteridad puede revisarse la destacada obra "Teoría y realidad del Otro" de Laín Entralgo, sobre todo si se quiere revisar cómo se ha modificado el concepto a lo largo de la historia, ver Laín, 1983, Madrid.

figura de una máscara difusa, lo dispuesto al caos que amenaza con alterar la autocerradura del sistema, que al mismo tiempo provoca lo que Nietzsche llamaba como las estrategias de elecciones y exclusiones.<sup>180</sup>

La imprescriptibilidad de la contingencia se sostiene de una distinción con carácter abierto: actual/ocasional, o como dice Ana María Martínez, como “las condiciones contingentes del discurso”.<sup>181</sup> Lo imprevisto como fenómeno extranjero causa ansiedad por el hecho de permanecer latente, precisamente porque tiene ocasión en la confusión. En lo desconocido se gesta la diferencia, en tanto que se espera que pueda acontecer desde siempre algún fenómeno incontrolable, fuera del alcance de lo que causa certidumbre, o para decirlo con Bauman, lo otro es extranjero porque causa “confusión y ansiedad”.<sup>182</sup>

Si consideramos que lo extraño es la presencia que adquiere cualquier forma dentro de lo contingente, dentro del diálogo la alteridad estaría siempre referida al exterior como imprevisto. Lo otro es esencialmente diferente e indeterminado, la expectación que causa sólo puede ser insegura si se le piensa como posibilidad dentro de una relación mutua. La afectación recíproca sólo puede contener fenómenos de extrañeza, ya que la sola presencia de lo otro podría causar (como expectativa) un peligro de alteración de lo propio. Si yo me acerco para dialogar tengo que esperar rechazo o acercamiento, pero cualquier cosa que ocurra pertenecer, no obstante, a una situación futura, por tanto inmedible. No se puede prever lo que el Otro espera, o bien la reacción de la alteridad, ya que siempre la espera es una muestra de dependencia.<sup>183</sup>

Para que suceda o no algún hecho inesperado, el operador del diálogo dependerá de lo extranjero, sin ello simplemente no podría esperar nada. La expectación sucede sólo cuando se inicia la relación mutua, porque desde antes

---

<sup>180</sup> Puede observarse que todo hecho contingente provoca además de incertidumbre, cualquier cantidad de elecciones de sentido, y más aún, posibilita la inclusión/exclusión de lo que nos intercepa como ajeno. Véase más en Nietzsche, 1974, Madrid.

<sup>181</sup> Véase la excelente compilación de textos sobre el fenómeno del extranjero en Cohen y Martínez (coordinadoras), 2002, México.

<sup>182</sup> Bauman, 1994, Op. Cit., p. 58

<sup>183</sup> Piénsese por qué no observamos el diálogo desde un punto de vista del metaacuerdo común planteado en toda teoría del sujeto trascendental o de racionalidad como manifestación de a priori de entendimiento universales necesarios. Pensamos, sin embargo, que el diálogo está envuelto de situaciones contingentes.

no podría esperarse nada por su estado absoluto de reposo. Lo que está en reposo pero además es latente, convoca a cualquier estado de contingencia que podrá (siempre de cualquier forma) alterar el orden de lo propio; de no ser así, ninguna relación social sería contingente. De ello se desprende que al ocurrir un diálogo, de inicio existirá una situación de mutua contingencia, que se expresa en la doble expectación que se causan recíprocamente los operadores del diálogo.

## **1.2 Dependencia como doble expectativa**

Si tomamos en cuenta que toda relación mutua se constituye como expectación recíproca y que toda expectación es contingente, entonces tendremos que el diálogo es una forma de mutua dependencia de lo imprevisto.

Sea cual sea el índice o los niveles de inseguridad que arroja la contingencia, una relación dialógica siempre mantendrá ciertos grados de *dependencia*. Dependencia expresa aquí un sentido de expectativa de 'algo', se espera cualquier cosa y por tanto se depende del Otro para la espera. La mutualidad que existe entonces se convierte en dependencia cuando la expectativa se presenta. Pero no sólo eso, para que pueda comenzar cualquier relación, cualquier hecho mutua, tiene que mostrarse la *dependencia*. Dependencia significa estar a la expectativa del Otro, tener la posibilidad de que ocurrirá algún suceso que, aunque inesperado, acontecerá si se comienza la relación. Esto se podría observar si entendemos el amor como relación mutua. Los operadores de la relación confieren recíprocamente una cantidad alta de expectativas sobre el Otro que derivarán en manifestaciones de felicidad/infelicidad o estabilidad/inestabilidad; sin embargo, el hecho de la expectativa genera una situación de dependencia recíproca, precisamente porque ambos operadores manifiestan su interés de que ocurra, por ejemplo, un beso en el primer contacto afectivo. La forma que adquiere el beso como afectividad sintetizada, como congelamiento de los intereses, expresará una situación posible/imposible, es altamente probable que el contacto corporal exista si el Otro (como otro

mutualmente entendido) así también lo desea. El deseo es una forma abreviada de esperanza de que pueda ocurrir la acción del beso, dependerá de que ambos contenedores del amor lo requieran, hagan suyo el deseo.

La expectativa se presenta en este caso como una forma de ilusión o deseo pero siempre se confía en que el beso ocurrirá. Por supuesto que puede pasar que el interés del contacto simbólico y corporal derive, de no darse como se *espera*, en una forma de desilusión, lo cual a su vez resultará en una manifestación de desinterés o indiferencia. Lo mismo ocurre cuando el ascenso de una persona en cierta institución *depende* de la disposición de confiabilidad y afecto que le tenga su jefe inmediato, porque de otra manera la esperanza de subir de rango no podría configurarse. El ascenso depende en este caso del jefe, pero no sólo de eso, sino de una serie de circunstancias inesperadas- innecesarias-posibles-imprevistas; por ejemplo que no se tome en cuenta la alteración del presupuesto, que el puesto sea tomado por otro, que el que toma la última decisión se enferme o tenga un accidente grave, o bien de que el propio empleado quiera o desee subir de rango. En fin, ese tipo de múltiples indeterminaciones pueden alterar la certeza de que se consuma el hecho del ascenso, cuestiones que poco suelen tomarse en cuenta.

De que ocurra un hecho o no, no siempre depende del operador, en este caso del diálogo. O para decirlo de otra forma, un hecho ocurre con dependencia del imprevisto nivel de la contingencia; y como hemos visto que lo extraño como otro es siempre contingente, un hecho depende de la contingencia de los operadores del diálogo. Más aún, si para mí la expectativa sobre el Otro es siempre contingente, para el Otro la expectativa sobre mí será inversamente proporcional a la mía. De aquí que la contingencia de las expectativas sea en realidad una situación de inter-dependencia.<sup>184</sup>

El sistema de interdependencia es en realidad una situación de doble expectativa mutua. Yo espero algo del Otro, y éste espera algo de mí, pero también sé que el Otro espera algo de mí y también sabe que espera algo de él.

---

<sup>184</sup> Nótese por cierto cómo interdependencia viene de mutua dependencia, concepto íntimamente relacionado al sistema relacional de las subjetividades denominado intersubjetividad. No llamamos sin embargo al diálogo como relación intersubjetiva porque la forma de los operadores no es sólo la conciencia, sino siempre algo más.

Esto puede verse de la siguiente forma: sé que el otro sabe que yo sé que sé de él pero también de mí, pero también que el Otro sabe que sabe que yo sé que sé... y así sucesivamente. Tanto el Otro como yo sabemos que sabemos que sabemos, o sabemos que no sabemos, cualquiera que sea la configuración lógica, se encuentra sin embargo ante una expectativa: o mejor dicho, ante una doble expectativa.<sup>185</sup>

La doble expectativa construye un sistema de referencia recíproca sostenido por la propia expectación y la dependencia. Se depende de la expectativa con la indeterminación conjunta del Otro para que ocurra un acto dialógico. La actuación es siempre reciprocidad de las expectativas de los operadores del diálogo, aunque por ello se presente con recurrencia la presencia de lo contingente.

La contingencia del diálogo vuelve a la acción en una doble expectativa si en el presente sólo existe la posibilidad y no el acto consumado. Cuando acaba el diálogo independientemente de la forma en que termine, ya no habrá contingencia, o sólo habrá en un nivel bajo, en el nivel de lo imprevisto de los resultados del diálogo. Hablamos de la doble expectación en el sentido presentista, antes que se lleve a cabo el diálogo. Se observará entonces que el mismo contiene un sentido fuerte de temporalidad.

## **2. El diálogo como disminución del caos**

El diálogo suaviza los ritmos caóticos de acciones desordenadas. Cuando se observa el diálogo desde el presente se puede establecer cuál es el sentido de la doble expectativa, por lo menos como posibilidad. Ambos operados del diálogo alimentan la expectativa como deseo por el Otro (si se quiere continuar con el ejemplo de la relación amorosa), en la mutua espera existe una fuerte reciprocidad

---

<sup>185</sup> Si se observa bien se podrá notar que para observar la doble expectativa hemos recurrido a una referencia de segundo orden que nos posibilita distanciarnos del objeto observado. Es decir, que para saber que el operador sabe que el otro operador sabe, nosotros tenemos que efectuar una observación de segundo grado, sin la cual no podríamos saber que otros saben.

de las contingencias;<sup>186</sup> o para decirlo de otra manera, la contingencia en la relación mutua siempre es recíproca. Pues bien, cuando el diálogo comienza a efectuarse, a re-alizarse ya no como posibilidad sino como facticidad, empieza a disminuir el nivel de reciprocidad de la contingencia. En la medida en que el diálogo comienza a constituirse, la situación de acercamiento comienza a aumentar, si la apertura con el Otro permite socavar las inseguridades primarias de la expectativa.

Antes que la relación dialógica comience sólo existe mutua dependencia traducida como contingencia recíproca: el Otro es todavía un fenómeno extraño y peligroso, por tanto una figura gráfica desordenada e incierta. Mi configuración sobre el Otro es todavía caótica, porque no tengo la certidumbre de cómo puede-llegar-a-ser. Cuando ello ocurre, la exterioridad no tiene aún un rostro definido,<sup>187</sup> por decirlo así, sino una textura que es aún borrosa. Si esto es así, antes de que ocurra la situación dialógica, se podrá observar que en un segundo momento podrá no serlo, si se comienza el contacto o la apertura de la operación hacia el Otro. No se consiente con esto que el diálogo derivará en entendimiento, ya que la realización del mismo puede acrecentar las distancias. Por ahora observamos que en un segundo instante de la relación mutua se puede comenzar a develar la verdadera forma de lo exterior, o en otras palabras, el diálogo permite descubrir el rostro del Otro que en el instante pasado era todavía desordenado y extraño.

El diálogo permite ordenar, da forma y certidumbre a una situación que como mutua expectativa es caótica. Lo otro es siempre fugaz, su solidez o permanencia no adquiere todavía una presencia segura, precisamente porque la contingencia produce que cualquier cosa pueda ser lo suficientemente endeble como para soportar cierto rendimiento. El sentido del exterior cuando permanece

---

<sup>186</sup> Esta posición se puede observar en la ética del discurso de Apel. El autor considera que la "verdad" surgirá en el proceso intersubjetivo, o sea en el transcurso procesual de la comunicación. No se tiene certeza en el Ahora, sino sólo expectativa de certidumbre. Existe para decirlo de otra manera, un acercamiento con lo otro como promesa para el futuro. Puede observarse aquí una convergencia entre la teoría de la acción y la de los sistemas basada en la doble expectativa.

<sup>187</sup> Hemos enunciado de alguna forma la idea de *rostro* con Levinas, cuando hablamos en el capítulo I de este trabajo sobre la definición del Otro en el autor. Se alude al *rostro* como totalidad exterior, como todo aquello conferido fuera de la identidad o del yo, o para decirlo desde el lenguaje sociológico con Simmel en su ensayo sobre "La significación estética del rostro", entender al *rostro* como unicidad creadora que se extiende a la totalidad en donde él está inmerso. Véase "Acta sociológica", México, FCP y S-UNAM, enero-abril de 2003, No. 37

indeterminado crea para la identidad una sensación de peligro, ya que no se sabe con seguridad el contenido o la textura del afuera; se presenta entonces un hecho que es mutuamente contingente si no ocurre, en un segundo momento, una situación que conduzca a la certidumbre.

El diálogo es un mecanismo operativo de regulación, porque de no darse se produce sólo contingencia. Podríamos decirlo de otra manera, la contingencia es inversamente proporcional a la operación dialógica, y aumenta de manera paralela al efecto de distanciamiento de los operadores, aún cuando un efecto de distancia pueda ser el conocimiento sobre el Otro. Esto se puede describir de la siguiente forma: cuando se empieza a dialogar ambos operadores se desconocen recíprocamente, un diálogo comienza siempre de esta forma, sin un conocimiento mutuo, por ello es que existe una reciprocidad de las expectativas que, de entrada, constituyen un universo amplio de contingencia. La razón por la que se comienza a dialogar, independientemente del sentido significativo que contengan las acciones,<sup>188</sup> tiene que ver con una situación básica: ambos operadores tienen la necesidad de no permanecer como hechos contingentes y desordenados; o bien, tanto el yo como el Otro quieren ordenar una acción que de no realizarse se configurará como caótica, con borrosidad. No se sabe porqué el Otro viene hacia mí, pero si no pretendo permanecer en la incertidumbre tendré que preguntarle. Escribo una carta a mi padre para que su respuesta y la mía permitan reducir los espacios de incertidumbre. Dialogo conmigo mismo para hacer más conciente algún problema personal, y este diálogo puede ser autorreflexivo: digamos aquí que yo me distancio de mí y me observo en un segundo momento.<sup>189</sup>

La conducción a producir sentido sólo puede estar dada si se dialoga, de no ser así se está en presencia de una situación desordenada. No quiere decir que sólo se aligera el caos si los operadores conversan, si ambos emiten sonidos articulados coherentemente y prefiguran así una *argumentación*. Dialogar no sólo es argumentar para convencer, conversar para causar reacción en el Otro. Dialogar es también una forma de observar, si se observa que el diálogo con uno

---

<sup>188</sup> Nos referimos al sentido significativo que refieren Weber y Schutz en la teoría de la acción.

<sup>189</sup> Debe observarse porqué el diálogo no es sólo conversación o argumentación, ya que un diálogo puede constituirse como autorreflexivo si se le observa como un proceso de segundo grado.

mismo se consigue como forma de *autoobservación*. Hacemos entonces una distinción entre diálogo y argumentación, para referirnos al diálogo como una situación de mutua expectativa que produce sentido.

Si yo observo el diálogo es porque al mismo tiempo estoy dialogando con otras formas de observación, y no sólo porque argumento. El hecho dialógico de la tradición o el mito no son expresiones de argumentación cara a cara, sino la manifestación de hechos que se heredan y se repiten, respectivamente. Yo observo lo que otros observan que otros han observado, en ello permanezco en un diálogo permanente, sin que sea necesario que exista un operador que escuche mis argumentos. La mutua expectación no es la mutua argumentación. Alguien, digamos un escritor, escribe algo teniendo la expectativa del otro generalizado que desconoce, que además puede no ser su contemporáneo. Él como operador realiza una serie de observaciones teniendo como inciertas todas las condiciones externas que pueden ocurrir, de igual forma el operador que observa lo que el otro operador ha observado. En ambos pueden existir pocos grados de intimidad, quizá nulos, sin embargo no se podrá impedir que cualquier persona conozca a Cervantes hasta los huesos porque no argumente cara a cara con él. La conversación y el argumento son sólo una parte del diálogo que mediatiza, pero no su contenido total. En todo caso el medio adquiere la forma del mensaje, que de cualquier forma tiene un contenido como palabra (sea como sea la manera en que ésta se presente: sonido, voz, escritura, oralidad, cuerpo). Lo que mediatiza puede ser el discurso, la conversación, el argumento escrito o dicho, pero no el diálogo en su conjunto. El diálogo es un sistema de mutua referencia y no sólo de mutua argumentación.

Se distinguen aquí tres niveles analíticos. Por un lado se observa al diálogo como unidad que posee un contenido de mutua expectativa; por otro, están los medios y el contenido del mismo. El medio adquiere la forma de mensaje, independientemente del contenido, o digamos que el mensaje tiene un cierto contenido de información no codificada: por eso decimos que puede tener la forma de sonido, escritura, cuerpo o afectos. O para decirlo de manera más abstracta, una cosa es la información y otra la forma procedimental en cómo ésta se

transmite. La información es un contenido no codificado que se transmite en forma de mensaje. Digamos que el mensaje contiene información no interpretada que sólo existe como expectativa de información. Para transitar la información de un lado a otro de los operadores, se necesitan ciertos medios, que sobre todo permiten la transmisión del contenido: el medio puede ser el sonido, el cuerpo, la escritura.<sup>190</sup> La información como contenido no codificado se transmite mutuamente de manera mediatizada, y su efecto recíproco producirá acercamiento o distanciamiento de los operadores. Tanto el contenido no codificado como la forma de los medios van a circular en los momentos temporales del diálogo; podríamos decir, en los tres momentos básicos: el acercamiento, el intercambio y la conclusión. En general, y sólo para describir analíticamente una situación dialógica, hablaríamos de estos tres grandes sentidos de tiempo en el hecho dialógico, aunque por supuesto podemos distinguir más. De esta forma, la temporalidad de la relación dialógica indica el proceso, el transcurso procesual, mismo que contiene una serie de mecanismos operativos que lo hacen funcional. Sobre esto volveremos más adelante, por ahora sólo se quiere indicar la distinción de los niveles de análisis, aspecto que nos permite argumentar de paso porque el diálogo no es sólo una forma de argumentación.

El argumento puede ser el contenido de información pero también el medio, si se considera a la argumentación una forma de querer decir algo mediante la voz o la escritura. Se observa entonces, que una parte del diálogo no puede ser el diálogo en sí, ya que el mismo como unidad diferenciada contiene una serie de elementos más complejos. Dialogar entonces, no es hablar, sino *afectar*, observar, persuadir, pero siempre una forma de conocer.

Si esto es así y por el contenido operativo del diálogo, podemos decir que la relación dialógica permite la reducción de los factores contingentes que

---

<sup>190</sup> Retomamos aquí la noción de medio de Rodrigo Jokisch para definir a aquello que permite o por el cual se transmite 'algo' pero siempre con una textura floja; o para decirlo con Jokisch "los medios tienen, por lo tanto, la característica peculiar de 'desaparecer' y de solamente hacer accesibles a la observación aquellas formas que surgen sobre su base." Entonces lo que surge de los medios es la *forma*, o aquello que contiene una textura más firme: "un medio está compuesto por una gran cantidad de elementos flojamente asociados, mientras que la forma se compone por elementos acoplados de forma más o menos rígida". Pero además, "los medios representan diferentes *tipos* de observación de la sociedad" porque permanecen en el transfondo de las observaciones. Ver más en Jokisch, 2003, por publicarse.

interceptan la situación de los operadores. Y cabe señalar, por cierto, que hablamos de la forma básica dual, es decir, de la existencia de dos operadores, cuando un diálogo puede contener el entrelazamiento de más expectativas. Piénsese por ejemplo en una mesa redonda donde estén discutiendo por lo menos seis operadores de manera simultánea; el hecho se complicaría enormemente, aún cuando siempre podamos hacer la reducción de un yo que transmite y lo otro como el entorno general constituido por *todos los demás*. Pero si se piensa en el diálogo como forma de mutua observación, se inferiría un hecho por lo menos caótico porque podríamos observar lo siguiente: yo observo que el otro observa a otro que observa a otro que está observando a alguien que observa a otro y éste me está observando a mí; y por supuesto las observaciones con sus respectivas formas autorreflexivas: yo observo que puedo observar que otro se observa observando... y así hasta cerrar o abrir más el círculo. Nótese entonces, cómo un diálogo puede ser más complejo de lo que se cree, sobre todo si se piensa en un nivel de análisis no simplificador (aún cuando lo simple tenga siempre una función analítica importantísima).

Si observamos las observaciones que observan, o para decirlo de otra manera, si dialogamos con los diálogos que dialogan, tendremos un entrecruzamiento de expectativas complejizadas, y probablemente no sabríamos cómo comenzar. El diálogo nos permite precisamente eso, tener un punto de base, un piso inicial, un punto de partida para comenzar a dialogar, que es ya a observar.

## **2.1 Reducción de la contingencia y temporalidad**

Cuando los operadores confieren un sentido mutuo, la reducción de los factores contingentes comienza a presentarse, con ello el diálogo cumple la función de reducir la complejidad de las relaciones de contingencia. Pongamos de nuevo la situación dialógica del beso. En dos operadores que no se dicen nada existe un cúmulo altamente generalizado (y por eso mutuo) de expectativas como

promesas de 'abrazos' futuros, se conseguirá el contacto si se produce dialogía, tomando en cuenta que el propio contenido del beso contiene ciertas cargas de ésta. Pero pongamos que yo no me atrevo al contagio con ella debido a la incertidumbre que me causa su silencio, y más allá, no sé de cierto cuan afectada pueda estar si le arrebató un beso sin acuerdo: ella podrá reaccionar con un sentido polivalente, que es inesperado de cualquier manera. Si en lo imprevisto del beso no se produce nada, puede acontecer un distanciamiento prematuro que dificulte una relación futura. Mis esperanzas están depositadas en su reacción positiva, pero siempre en un sentido parecido al de mis expectativas; sin embargo, si no se da la situación ideal, probablemente se llegue a un estado de mutua indiferencia.

Pero pongamos que en esa espera, todo se vuelve más nublado de lo que se pensaba, y yo no me atrevo a desafiar la contingencia o bien lo hago en una forma que confiere otro sentido para ella: por ejemplo que piense que sólo deseo un beso y no una relación con esperanza de futuro estable. Si ella reacciona de esta manera o no siempre será una incógnita, de no darse un primer acercamiento. Digamos incluso en la forma básica de contacto con el calor que producen las ansias de los labios. Ese primer acercamiento, aún cuando sólo es por *medio* del calor y los sonidos, perfila ya un sentido de orientación de la acción mutua que de no darse permanecería solamente incierta y desarticulada. El beso articula el rumbo del calor afectivo, conduce suavemente el ritmo caótico de los latidos previos y ordena lo que aparentemente no podría haber ocurrido. El beso ya no es un imprevisto desorden posiblemente contagioso, sino un contacto certero que conduce la posibilidad del amor futuro.

La operación del diálogo en la forma del beso reduce los factores desequilibrantes y libra las esperanzas de incertidumbre. Todo el caos se vuelve más blando por el beso, o para decirlo como antes lo habíamos enunciado, el diálogo es una especie de suave intercambio. Su "suavidad", empero, contiene un sentido ambivalente: podrá ser más rígida si hay más acercamiento o menos firme si se provoca la distancia. Ambas posibilidades nos hablan, no obstante, de cierta elasticidad del diálogo, por ello conferimos en él una textura suave. Dialogar no es

el arte de convencer, de someter, de cambiar las perspectivas del Otro por sobre las mías, sino siempre una forma de *ganar horizonte*, de dejarnos aprehender por el Otro: esta forma puede producir simultáneamente conflictos. De aquí que la doble expectativa sea una forma de mutua afectación, disposición que puede llegar a producir incluso sentimientos: amor/odio por ejemplo.<sup>191</sup>

El diálogo en este sentido permite dar dirección a las expectativas que, por lo pronto, permanecen sólo como estados latentes. Estamos esbozando aquí el aspecto de los componentes del diálogo, con ello pretendemos sólo dar cuenta de cómo el diálogo es una forma de articulación del caos. Tenemos que decir, entonces, que la expresión dialógica representa una reducción de complejidad que produce sentido, de otra manera el diálogo no tendría sentido de ser. Recurriremos entonces a la distinción COMUNICACIÓN/ACCIÓN que lleva a cabo Rodrigo Jokisch, sin primero dejar de señalar que el diálogo es una forma de observación que designa la situación esto y/o aquello, por ejemplo cuando pensamos de manera más abstracta que el diálogo conducirá al consenso y/o al conflicto. Como sistema de observación, el diálogo pretende dar cuenta del diálogo y para ello genera distinciones pero también operaciones.

Primero. Existe un doble uso de las distinciones, que Jokisch define como el uso práctico-cotidiano y el uso metodológico-científico. Las primeras formas expresan operaciones cognoscitivas que permiten generar decisiones sobre algo: elijo tomar un taxi o irme a la escuela en colectivo. Esta forma de diferenciar permite el flujo constante de las acciones en el mundo de la vida práctica. El segundo nivel, designa una serie de prácticas sofisticadas de acceso al conocimiento sistematizado sobre algo, y pertenecen al sistema de la ciencia. El diálogo puede observarse desde estos dos niveles e incluyendo otro más. En un nivel analítico, el diálogo es una operación de observación que pretende, mediante

---

<sup>191</sup> Hablamos de afectos o sentimientos acercándonos a la definición de Jokisch sobre afectividad, con la cual se prefigura una distinción entre afectado/no afectado, con su respectiva diferencia de simpatía/antipatía. “Con la ayuda de los sentimientos se suele generar la ‘cercanía’, misma que, sin embargo, no se refiere a lo espacial. De esta manera, tanto el ‘amor’ como el ‘odio’ son formas de apariencia de la cercanía”. Los afectos, dice el autor, son “sucesos de corta duración” y los sentimientos se definen como “estados de larga duración”. Hablamos aquí, en el sentido del diálogo en la forma del beso como afectos, como afectación, los sentimientos se podrán dar en un plano posterior al diálogo. Ver Jokisch, 2002, Op. Cit., p. 597.

el recurso de la dialogicidad, observar hechos que son dialógicos o no. Contiene entonces una carga analítica importante, porque permite el desarrollo de distinciones, por ejemplo: consenso/conflicto y la relacionalidad entre identidad/otredad, o bien el nivel de orden/desorden. En otro sentido, el diálogo tiene una dimensión pragmática, consiste en una práctica cotidiana de mutua afectación y de doble expectativa entre una identidad y su respectiva otredad, o entre el yo y el Otro. El nivel pragmático, se ha expuesto lo suficiente, se desarrolla en el nivel del mundo de la vida, donde al parecer no se reflexiona tanto sobre el hecho. Su carácter menos reflexivo hace del diálogo una práctica recurrente pocas veces observada. En un tercer nivel, el diálogo adquiere la designación de medio porque es a través de él como se puede conseguir la operación (nivel pragmático) del diálogo mismo: en este sentido, el diálogo mediatiza la propia relación dialógica, la hace posible y su duración temporal es corta y poco firme, ya que desaparece una vez que cumple su función de medio.

Segundo. Cuando observamos el diálogo en un nivel analítico podemos empatarlo con la definición de *diferencia* que designa Jokisch para dar cuenta de la característica de la COMUNICACIÓN.<sup>192</sup> La COMUNICACIÓN, define el autor, se entiende como “la ejecución del sentido de una ‘oferta de selección’ “, una diferencia que expone la situación esto y/o aquello, por oposición a la acción, que manifiesta la opción de decidir entre “esto no aquello”, o sea que la COMUNICACIÓN como diferencia contiene un carácter simétrico porque expresa sólo la posibilidad de observar una diferencia. La acción en tanto, obtiene desde este punto de vista un carácter asimétrico porque en ella se *determina* algo que se selecciona.<sup>193</sup>

La COMUNICACIÓN es una oferta de selección que expresa diferencia, en tanto que la ACCIÓN es una determinación de selección de la oferta, se prefiere esto en lugar de lo otro. Ahora bien, Jokisch establece otra distinción importante entre ACCIÓN y DECISIÓN, para decir que la primera “indica *determinación* de la selección”, en tanto que la siguiente expresa el estado procesual, el momento en que se denomina o se selecciona. Es decir, que la DECISIÓN se encuentra en

---

<sup>192</sup> Op. Cit., p. 208 ss.

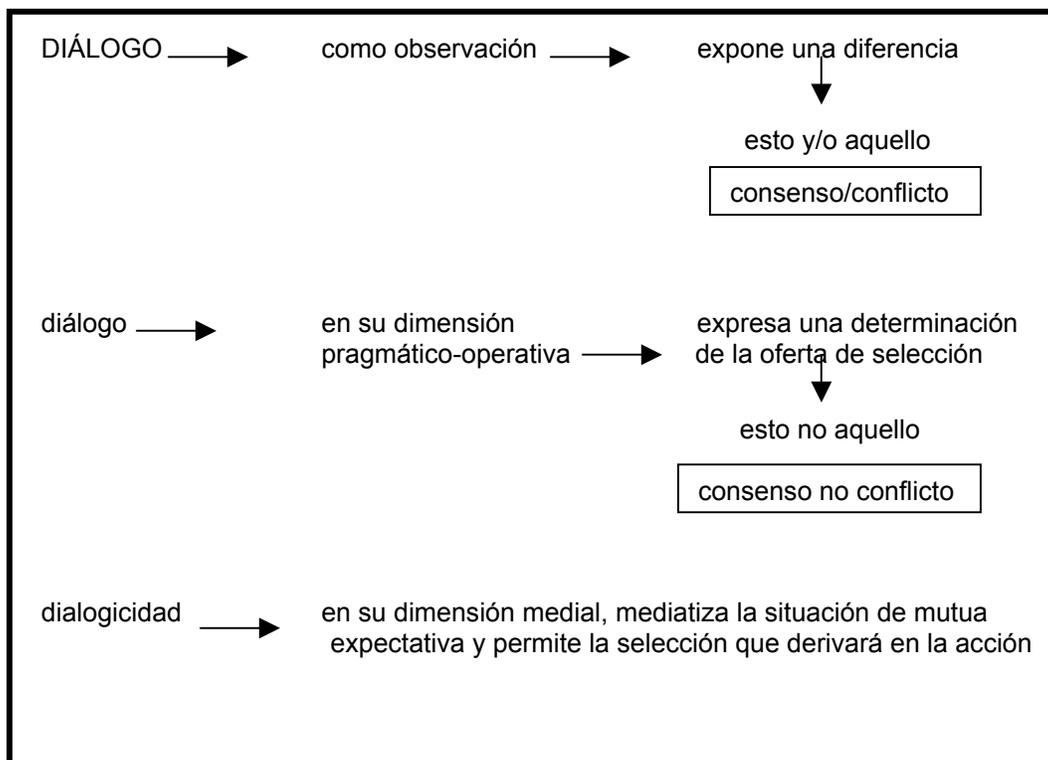
<sup>193</sup> Idem

medio de la oferta y la determinación, o sea entre la COMUNICACIÓN que oferta esto y/o aquello y la ACCIÓN que determina y opta por esto y no aquello. La DECISIÓN sólo es un proceso, un medio para la determinación. Antes de determinar se *denomina* algo, antes de optar por esto y no aquello, se tiene que seleccionar. La DESICIÓN, dice Jokisch, unilateraliza la COMUNICACIÓN, porque en ella (la decisión) ya no hay esto o aquello, sino la selección de esto por aquello.

Tercero. Si la COMUNICACIÓN sólo expresa una oferta de sentido de selección y expresa una diferencia esto y/o lo otro, el diálogo (una vez que lo queremos observar desde aquí) confiere una oferta de selección que hemos esbozado desde el inicio: la situación del acuerdo o del desacuerdo, que llevado al punto extremo deriva en consenso y/o conflicto. El diálogo sólo expresa una forma, oferta una posible o una derivación de la oferta que puede llegar-a-ser un consenso o un conflicto. El diálogo no expone más, en éste nivel analítico, porque se constituye como observación: una observación que construye una distinción. En el nivel de la acción, que es una *determinación* de la oferta de selección se encuentra la dimensión pragmática, o digámoslo así, la dimensión operativo-pragmática del diálogo, si se le empata con la ACCIÓN. En este momento, se determina una opción y se opta por el consenso o el conflicto, por supuesto si antes los operadores han *decidido* tal o cual situación: pero cuidado, ya antes advertimos que no puede darse una decisión tan linealmente, no se trata sólo de conversar para llegar a decidir sobre un acuerdo, ya que las relaciones mutuales contiene altos grados de reciprocidad de expectativas contingentes. Sólo estamos aquí mencionando los niveles del diálogo.

Cuarto. Una vez que observamos el diálogo con estos niveles de análisis, distinguiremos al DIÁLOGO como la parte que expone una diferencia, es decir, consenso/conflicto sin que se opte todavía por nada más. Esta dimensión del diálogo es la forma más general del mismo, por ello tiene un grado mayor de elasticidad. Acto seguido se tiene al 'diálogo' como operación, como pragmaticidad de la praxis de dos operadores con expectativas recíprocas. En la operación se determinará y se seleccionará, mediante un mecanismo que al mismo tiempo produce *dialogía*. La dialogicidad es entonces un medio, que puede ser entendido

como la información susceptible de ser codificada y de ser seleccionada en un proceso de la DECISIÓN. Como quiera que sea esta dimensión medial del diálogo tiene una consistencia temporal breve, por desaparecer en el momento en que se ejecutará la acción. Construyendo un gráfico tendríamos las distinciones siguientes:

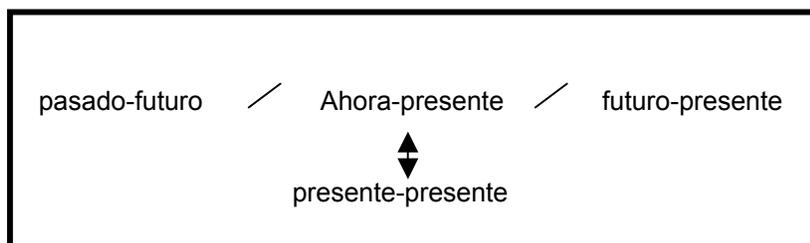


Cuadro 6. Niveles analíticos del diálogo

Los tres niveles de análisis resultan distinciones sutiles del diálogo como unidad. Digamos entonces que el diálogo como unidad de diferencia, como unidad de estudio contiene tres niveles diferenciados, que analíticamente dan cuerpo a la unidad que es el Diálogo. En lo sucesivo hablaremos del "Diálogo" para referirnos a la unidad de la diferencia constituida en lo general por estos tres niveles de análisis. La semántica Diálogo, conducirá la reflexión sobre esta unidad de análisis.

Quinto. No es nuestra intención empatar a toda costa la observación de la COMUNICACIÓN/ACCIÓN/DECISIÓN que la metodología de las distinciones ofrece, tanto como decir -con Jokisch- que el Diálogo puede tener niveles de análisis que es necesario diferenciar. No se trata de emparejar las categorías de análisis, sino retomar algunos ejemplos que nos permiten diferenciar. Por ejemplo se puede ver que no consideramos de ninguna forma que la dialogicidad sea un proceso de selección, sino que planteamos que es un medio que permite la selección pero no necesariamente este proceso que tiene ya otra designación conceptual: DECISIÓN. Somos de la idea de que todo Diálogo está mediado, pero que los medios en la forma de mensaje no tienen forma, digamos que son sólo cantidad de informaciones no codificadas. La corporalidad, la afectividad, la oralidad son medios que contienen información que no ha sido interpretada, pero que contienen dialogicidad. Ésta es un contenido medial, si se le quiere como *palabra*, que quiere expresar algo, o como información: misma que es susceptible de ser interpretada y seleccionada en un proceso de decisión que derivará en la situación de acuerdo o desacuerdo.

Sexto. Se puede observar con esta argumentación que todo apuesta a una función social del Diálogo, a saber: reducir los factores contingentes de la relación mutua. Con ello, el Diálogo como DIÁLOGO/dialogicidad/diálogo, expresa la propensión a regular una situación que de entrada es caótica, pero que puede llegar a ser, como esperanza de futuro (siempre indeterminado) un pacto, un acuerdo, un disgusto o un conflicto. Aquí, se está presentando el componente de temporalidad del Diálogo:



Cuadro 7. Temporalidad del diálogo

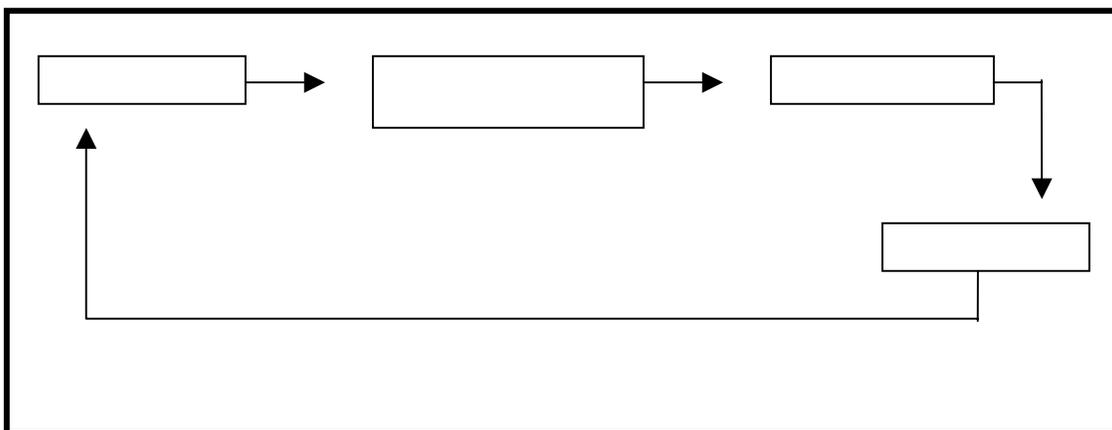
En este proceso, que es siempre resuelto en la operación del Diálogo, se observa una primera situación: el encuentro con el Otro que es dado como una simple diferencia identidad/alteridad como relación y como oferta de posibilidad: consenso y/o conflicto. Se dice de la temporalidad pasado-futuro porque ambos operadores poseen un aspecto culturalista de lo social, una estructura firme dada como lengua, biografía o historia sociocultural, pero además ese universo de sentido que los constituye es ajeno recíprocamente; en el sentido de lo ajeno se genera un alto grado de incertidumbre recíproca que es convertido, en la relación, como una doble expectativa mutua.<sup>194</sup> Entonces, hay un pasado (contexto de sentido sociocultural de ambos operadores) que aún no ha sido clarificado porque llegará a ser (noción de futuro) mediante la operación del Diálogo. En este nivel sólo hay cierto grado de experiencia/expectativa.

La segunda situación refiere a la dimensión operativa del Diálogo, que es mediada por elementos que contienen dialogicidad. En la dimensión operativa se-está-siendo, se-está-dando el diálogo, como momento procesual; aquí entran entonces, una serie de elementos que posibilitan/imposibilitan el diálogo y que provocarán distanciamiento o acercamiento. Este nivel procesual, que es la *pragmática del diálogo*, ambos operadores están resolviendo/develando las expectativas mutuales, dentro de un tiempo Ahora; por ello tiene una carga absolutamente presentista. Lo que vendrá después es un momento incierto con perspectiva de futuro.

---

<sup>194</sup> Hay de entrada, para decirlo con Bauman (1994, Op. Cit.) un “principio de demarcación por oposición”, o sea sólo un hecho que expresa diferencia. La demarcación por oposición supone el trazamiento de un límite primario que opone lo que es fundamentalmente diferente, por el contenido sociocultural de los operadores. Sin embargo, la oposición primaria genera expectativas indeterminadas que de cualquier forma son mutuas: tanto yo como el Otro confieren significación distinta a las expectativas. O para decirlo con Bateson (Idem) existe una **cismogénesis simétrica y complementaria**, que define que tanto lo propio como lo ajeno, o bien los dos operadores, tienen una respuesta simétrica para el Otro. La “cismogénesis” es una cadena de situaciones imprevistas, posibles y abruptas. Bateson distingue dos tipos de cismogénesis: la simétrica y la complementaria. La primera es una reacción primaria ante el Otro, que se configura en un estado de autoafirmación, de cerradura primaria ante el peligro de lo extraño. La segunda, que es la complementaria, designa un tipo de sometimiento en el nivel de poder que ejerce una parte sobre otra, se le intercepta al Otro. Digamos que para el Diálogo no hablamos todavía de hostilidad de un primer momento, porque ella se dará según sean resueltas las contingencias recíprocas. Hablamos, y retomando a Bateson, de un contacto que no es unilateral sino complementario, porque se da en ambos operadores del Diálogo. Es complementario porque no se da como expresión de una sola parte sino como doble expectación.

Lo que viene, una vez que se lleva a cabo el desarrollo procesual y se resuelven (se acrecientan o se diluyen) las contingencias, tiene una connotación simplemente futura. La expectativa no será más expectativa si se piensa en que los operadores resolvieron acordar o no acordar, de cualquier manera se resolverá algo: por ejemplo no estar de acuerdo. Aunque se constituirá en un futuro, es seguro que será, llegará a ser en un futuro-presente.<sup>195</sup> Siempre habrá un presente que nos espere, aún cuando el pasado y el futuro reclaman la pertenencia. El presente llegará a ser presente, ya que el diálogo concluirá seguramente en algo que, al mismo tiempo condensará el presente y se volverá así pasado para volver a generar la situación pasado-futuro.<sup>196</sup> De esta manera tendríamos un cuadro de la siguiente forma:

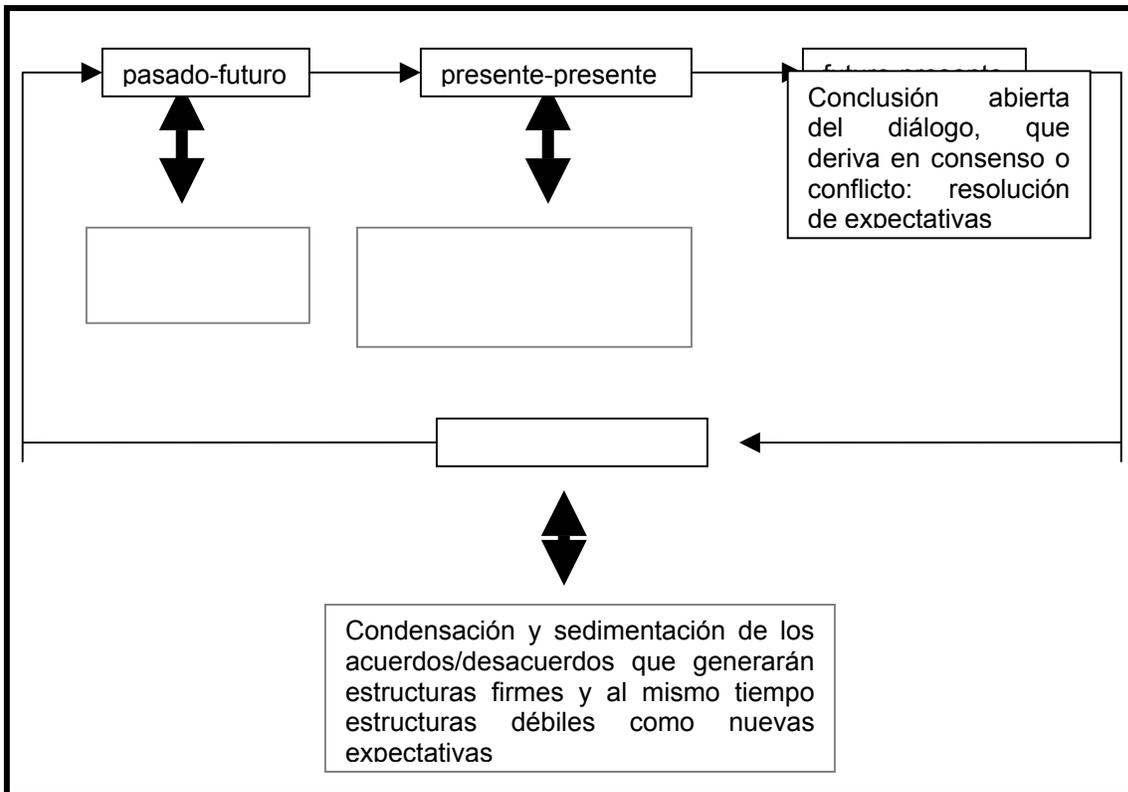


Cuadro 8. Temporalidad del diálogo y condensación

<sup>195</sup> O para decirlo con Parsons, se creará en la interacción mutua una *generalización* que da significado a la solución del problema, pero en su situación presente. Ver Parsons, Op. Cit. 3 ss; pero además habla de la condensación de los acuerdos en un sentido de temporalidad y lo define como *estabilidad*. Generalización y estabilidad son formas de dar cuenta de la situación futuro-presente, presente-pasado.

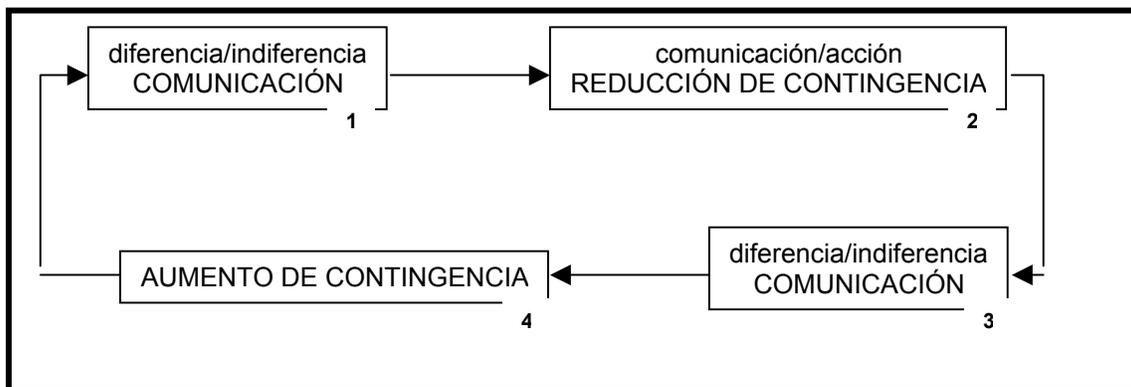
<sup>196</sup> Ya antes había dado cuenta de esta característica peculiar del Diálogo, de su carácter recursivo y de la circularidad con que se desarrolla. Un Diálogo volverá a crear situaciones propicias para nuevos diálogos, de aquí su propiedad de apertura.

O si se quiere, se observaría de mejor forma si se le asignan las peculiaridades temporales:



Cuadro 9. Circularidad temporal: condensación y nuevas expectativas

La recursividad de la acción dialógica en su sentido de temporalidad puede traducirse en la forma de reducción de contingencia y regulación del desorden, de la siguiente manera:



Cuadro 10. Diálogo y reducción de contingencia

Séptimo. Se observa que con ayuda del tiempo hemos podido establecer los niveles analíticos y los niveles pragmático-operativos del Diálogo. Lo que queremos decir es que se puede conjuntar la dimensión analítica de la observación investigativa con el nivel pragmático de la vida cotidiana,<sup>197</sup> por ello podemos observar desde el estudio de la doble contingencia propuesta por la teoría de sistemas hasta derivar en la observación del desarrollo del Diálogo como operación práctica. Es decir, no hacemos una absoluta abstracción sin contenido digamos vivencial, la pragmática del Diálogo nos permite dar cuenta de cómo podría acontecer un diálogo en el mundo de la vida.<sup>198</sup> Intentamos pues, observar constructivamente un Diálogo como relación mutua de cualquier sistema de interdependencia recíproca.

---

<sup>197</sup> A propósito de esta discusión véase la discusión de Jokisch en su artículo "Observando la acción social" en Castañeda y Guitián, Op. Cit., p. 73 ss.

<sup>198</sup> Aquí retomamos el concepto de Habermas del mundo de la vida donde se desarrolla la acción social, pero desde un punto de vista constructivo. Se observa, no obstante, que no retomamos su idea de acción como problema de subjetividad (y por eso intersubjetividad), de sistemas de la conciencia (aún cuando el problema de la conciencia sea un aspecto importante dentro de la teoría social contemporánea). Hablamos de otra cosa cuando referimos a la *acción*: queremos dar cuenta de operadores que, independientemente de su conciencia, causan una mutua expectativa y factores de contingencia. Véase a propósito cómo en la teoría de la acción se apunta a lo que Mónica Guitián llama "el tratamiento" de las subjetividades, pero no se expone sin embargo, que la observación de la acción puede ser comentada desde otras modalidades: por ejemplo el problema de los roles y las funciones, que dan cuenta de estructuras débiles y firmes de la sociedad, o bien desde la perspectiva de la doble contingencia como doble expectativa de los sistemas mutuales, que por ejemplo, propone Luhmann. Siguiendo con Guitián aceptaríamos una semántica ampliamente utilizada y definida como *actor*, entendiéndose por éste como el portador de los sentidos significativos de la acción, pero no podríamos optar por una segunda, sustituir (si se quiere así) la semántica actor por *operador*, o más allá, en lugar de observar la intersubjetividad poder dar cuenta de la *mutualidad* de la observación, con lo cual sustituimos actor por observador. Una posición de este tipo (la acción como problema de conciencia) adopta un planteamiento elementarista fundado en la forma de un individualismo metodológico, con la consecuencia de que las afirmaciones acerca de las acciones deben ser afirmaciones acerca de las acciones de sujetos singulares. Un planteamiento holista, sin embargo, afirma en todo caso que las acciones representan niveles complejos de estructuración, donde sí caben conceptos como roles, instituciones, sistemas de valores o reciprocidad de expectativas. Por supuesto, el cambio discursivo nos lleva a un cambio significativo de las observaciones. Véase la argumentación de Guitián en *Ibid*, p. 173 ss.

### 3. Dialógica del diálogo

El diálogo es un reductor de riesgo, de contingencia y de desorden que se produce en la sociedad moderna. Si se observa con detenimiento la mayoría de las acciones en nuestra práctica tienen que ver con situaciones dialógicas, pero sobre todo con relaciones de doble expectativa mutua. Yo me acerco a un taxi con la esperanza (esperanza como expectativa) de que me lleve a un lugar y el taxi tiene, al mismo tiempo, la expectativa de que yo me subiré para que él me lleve a un lugar. Pero además, el taxista sabe que él me puede llevar a un lugar y sabe que yo sé que él me puede desplazar a cierto lugar una vez que yo me suba al taxi, porque yo sé que sé que el taxi sabe que quiero ir a cierto lugar. En esta cadena de doble observación y doble contingencia, se genera la posibilidad, por lo menos formal, de un Diálogo que seguramente terminará de alguna manera... tal vez el diálogo (como pragmaticidad) no termine como se espera, situación que vuelve al Diálogo un a práctica siempre ambivalente.

Casi todos los problemas los resolvemos dialógicamente, o dialógicamente no se resolverán, pero seguramente construimos un diálogo para poder hacer más fluida nuestra estancia en la vida cotidiana. Sin un Diálogo, probablemente no podríamos aminorar la hiperinformación creada en la complejidad de lo social. El estallido de un conflicto bélico es, contrario a lo anterior, la negación del Diálogo como posibilidad de reducción de la mutua contingencia, ya que la guerra desecha el intercambio afectivo/informativo y lo sustituye por una cadena de mutuas confrontaciones con pocas o casi nulas expectativas: en la guerra la mayor expectativa que se puede crear es la de ganar, es decir, la de vencer y someter al Otro. Si se observa con atención, en la guerra hay menos posibilidades de que la situación inicial pueda llegar a ser de otro modo, ya que la información se reduce a caso a dos posibilidades conectadas: ganar y/o perder.

En un conflicto violento de tales características sólo existe el intercambio mediado por el cuerpo o la tecnología, pero la información que es transmitida casi llega codificada al operador que la recibe, precisamente porque no se necesita mayor interpretación cuando de antemano sabes que si no resguardas tu área de

influencia es seguro que te matarán. En la guerra no hay expectativas mutuales con posibilidad de crear sentido, la sorpresa sólo se crea en poder resolver la estrategia de aniquilación del Otro: el único y último sentido que puede crear la guerra es un suave símbolo de muerte. Sin embargo, incluso la muerte es endeble como apreciación formal y como percepción material, porque puede llegar o no si se combate con una buena estrategia. La violencia es la expresión radical del desacuerdo, pero sobre todo por el monopolio específico (de alguno de los operadores del hiperconflicto) de la violencia.

En una guerra no puede desarrollarse mutua expectativa, o se desarrollará con una intensidad menor, sobre todo porque en una situación de violencia extrema se ha optado por el monólogo, por la unidireccionalidad del conocimiento y por la unilinealidad de la observación de la vida y el mundo. En la guerra todo discurso posiblemente dialógico es inconmensurable, su accionar supone la reducción de la multiplicidad informativa a una sola forma de expresión de lo real: la propia. La guerra expresa un sentimiento radical de extranjería, y el sentido de lo ajeno se dimensiona a grados altamente generalizados en ambos lados del campo de batalla. La frontera que dibuja los límites de las entidades autónomas aumenta su grado de solidificación y se vuelve cada vez más ajena, autónoma y alejada del Otro. Esta distancialidad material y simbólica acrecienta los sentimientos que ya han sido sedimentados, toda vez que el diálogo inicial concluyó en un estado de odio extremo. Pero pudo ser que la belicosidad ni siquiera tome en cuenta la posibilidad del intercambio mutuo, y se opte por el uso de la violencia para resolver la seguridad propia, o diríamos, la autorreproducción del sistema de manera absolutamente cerrada.

Un conflicto bélico entonces, implica una serie de elementos dignos de analizar. Primero, se desplaza la *heterarquía* observacional por una visión unívoca del mundo, lo cual quiere decir que se observa en una sola dirección sin establecer distinciones, ya no digamos sutiles o suaves, sino básicas para afrontar la complejidad social. Segundo, se construye una observación reducida y simple, y no se respeta (no se toma en serio) la complejidad altamente diferenciada de los espacios públicos, simbólicos y privados. Se opta por un pensamiento simple, por

una observación primaria y básica que no lleva a ampliar el horizonte de visibilidad; situación que vuelve a la realidad policromática a estándares reflexivos monocromáticos, que construyen el mundo binariamente pero con opciones que sólo pueden crear *disyuntivas* no *diferencias*, y mucho menos distinciones. En la guerra el mundo tiene dos colores, dos posibilidades, dos formas de explicación/comprensión, dos rostros. Incluso, si nos tomamos en serio el hecho de la guerra en un sentido más analítico, se podrá observar que en ella se prefiere el metapunto de observación y el monopolio de la verdad bajo cualquier racionalidad u observación que siempre se va a considerar errónea, equivocada, enferma, marginal o débil. Esta forma de pensamiento único sólo lleva a construir sistemas de observación paradójicamente débiles, o poco firmes: la guerra es un sistema de observación endeble que sólo produce expectativas de sentido simples, monológicas y monocontextuales.

Se puede pensar, paradójicamente, que cualquier conflicto bélico construye estructuras de sentido sólidas, sobre todo por su expresión visual tan catastrófica; sin embargo, la guerra es sólo un sistema parasitario negativo, porque su forma se configura como expresión de la contingencia. Una guerra es un estado hipercaótico, donde la información no puede ser controlada, ya no digamos interpretada a partir de ciertos códigos por lo menos visuales. En ella, la contingencia se triplica como estado caótico no como mutua expectativa de sentido, por ello no puede producir estructuras uniformes. Ahora bien, existen casos en que la guerra como hecho contingente o como hipercaos, se vuelve un estado de habituación; se generaliza tanto que puede llegar a formar estructuras altamente sedimentadas como para conformar cultura; piénsese en un caso tan extremo como la sociedad colombiana. Aquí lo que se puede observar es que se ha pasado de un hecho contingente a la conformación de estructuras, por ello puede explicarse porqué la sociedad colombiana observa y vive la violencia como un estado uniforme de cosas que, incluso, se han llegado a institucionalizar: la

guerra forma parte del Estado, de la vida cotidiana, de los sistemas psíquicos, de la cultura o incluso del presupuesto gubernamental.<sup>199</sup>

En cualquier forma que se presente, la violencia adquiere en el caso colombiano un status de estructura social, porque su expresión no es sólo un recurso contingente sino un medio generalizado. La violencia como una representación de guerra sedimentada, *cotidianiza* la vida común y la vuelve atemporal: no se observa una expectativa mínima de cambio, porque el desorden permea cualquier estructura del sistema de la vida de esa sociedad.

Entonces, la guerra como hiperconflicto o caos generalizado, ya sea en su expresión contingente (sistema de sentido parásito o endeble) o como hecho estructural, es siempre una manifestación monológica, unitaria, que no puede crear más posibilidades que el discurso físico como sentido totalizador. Significa esto que la guerra es el monopolio de univocidad de la observación instalada desde un punto que conlleva a la unidireccionalidad, y por ninguna forma, puede expresar circularidad (salvo en un corto tiempo) ni producir sentido. Esta reflexión de alguna manera la habíamos hecho cuando dábamos cuenta de la manifestación extrema del monólogo en el hecho de la dictadura, el autoritarismo es la manifestación radical de la linealidad de la observación: hay una jerarquización de lo observado que se vuelve práctica política. La violencia como estatuto de conflicto generalizado produce (como consecuencia social) indiferencia; difícilmente se puede crear aquí algo distinto.

Aclaremos que la violencia como hipercaos aniquila las posibilidades de sentido y reduce al máximo la complejidad de la observación, porque en ella se opta por la indiferencia como oposición a la diferencia. Si esto es así, cualquier situación de violencia se distancia de una racionalidad dialógica, ya que un Diálogo es una expresión bilateral, que implica la posibilidad de la doble observación y la doble contingencia. Se aclara aquí que aún cuando existe la posibilidad de la autoobservación ya no se trata de una situación monológica, toda vez que la autorreflexión se crea a partir de una observación de segundo orden.

---

<sup>199</sup> Puede observarse cómo los organismos paramilitares son estructuras de Estado que se les asigna un presupuesto para hacer un uso legal de la violencia, o por el otro lado, la guerrilla que para obtener recursos utiliza el secuestro y sofisticada sus métodos de captación de dinero.

Más aún, si toda observación de segundo grado es una observación compleja,<sup>200</sup> ningún estado monológico puede ser entendido como un Diálogo, ya que supone estructuras poco firmes, y sobre todo observaciones simples.

No tomamos entonces el ejemplo de la guerra como una posibilidad de conflicto para reflexionar en torno al Diálogo, pero sí tomamos en cuenta la posibilidad del conflicto dentro del orden del análisis. Optamos mejor por dos ejemplos que nos pueden ilustrar de mejor manera la racionalidad dialógica: nos referimos al problema que se genera en la multiculturalidad o la manifestación del multiculturalismo, que se expresa en lo que podemos describir como un *conflicto entre culturas*, por un lado, y el ejemplo del amor como una expresión de expectación mutua, por otro; por considerar que ambos fenómenos son hechos recurrentes en la vida práctica.

### **3.1 Reconstrucción de distinciones**

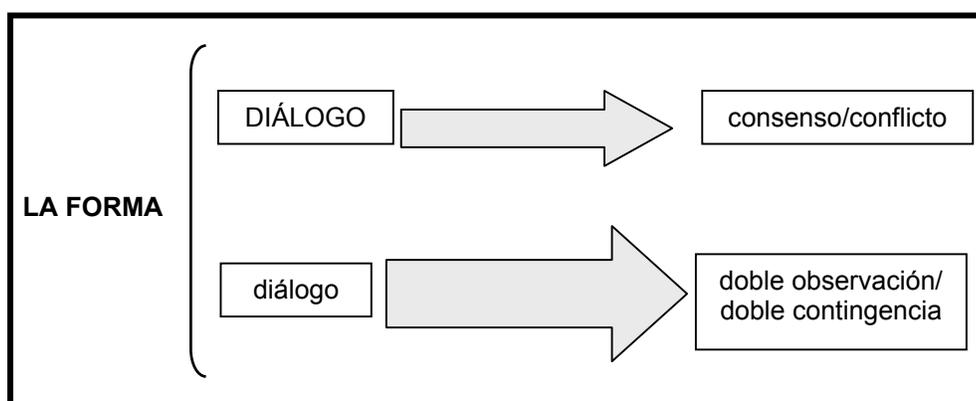
Una vez aclarado lo anterior, queremos retomar las nociones centrales que a lo largo del trabajo hemos enunciado. Para ello, lo que haremos será denotar las distinciones básicas y las categorías primarias y secundarias de análisis, para poder conformar constructivamente, un modelo que observe las estructuras del Diálogo.

Primero. Lo que subyace al problema del Diálogo es la pregunta por el orden/desorden social y la normatividad, aspecto que soporta el fondo de la discusión desde una observación sociológica del mismo. Si la pregunta por el orden/desorden va dirigiendo el tratamiento del Diálogo, es la distinción consenso/conflicto la generalización de la forma de un diálogo. La forma de la observación del Diálogo supone que el mismo puede derivar en una situación de acuerdo mutuo (consenso) o desacuerdo generalizado (conflicto), tanto en la forma del diálogo como en el DIÁLOGO, se podrá observar esta situación.

---

<sup>200</sup> Así lo ha demostrado el desarrollo de la hermenéutica, la cibernética de segundo orden y la teoría de los sistemas.

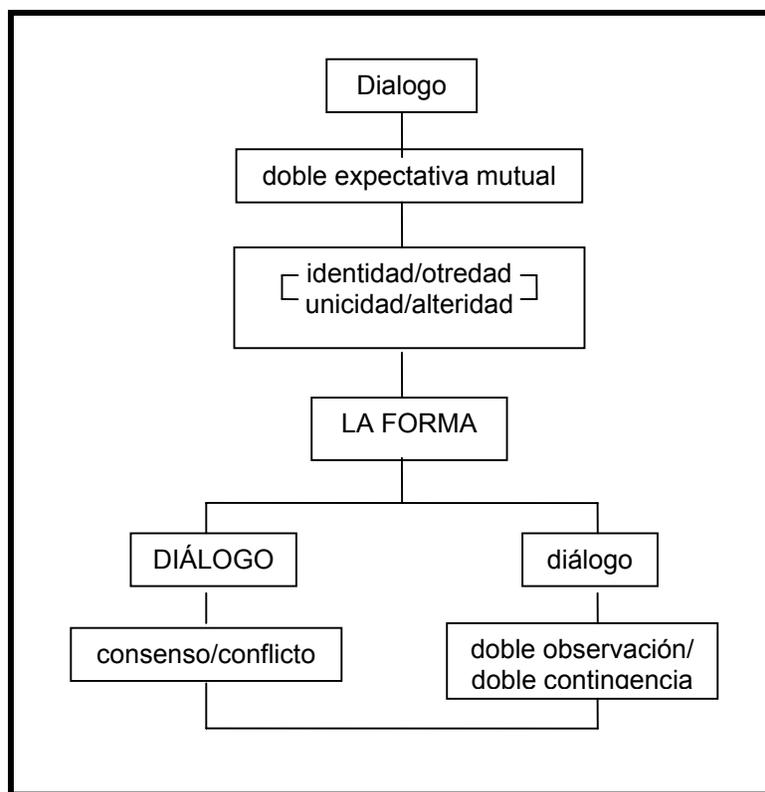
Segundo. Cuando hablamos de la semántica diálogo hacemos referencia a una distinción utilizada, dada de manera implícita, que nos permite omitir la distinción a priori diálogo/monólogo. Es decir, cuando hablamos del problema del Diálogo no nos referimos a una situación monologal sino aquella que provoca mutualidad, a un sistema de relación e intercambio de doble expectativa mutual, que se sustenta en dos aspectos principales: mutualidad de la observación y doble contingencia. Entonces hacemos referencia a dos elementos centrales: a) la forma del Diálogo en su dimensión binaria de consenso/conflicto y b) la forma básica de la operación del diálogo doble observación/doble contingencia, que en su conjunto constituyen la *forma* del Diálogo.



Cuadro 11. La forma del Diálogo

Tercero. Cuando hablamos de mutualidad de las expectativas referimos un sistema que contiene la existencia de por lo menos dos operadores que intercambian información y que mutuamente se afectan. Por ello, designamos con la semántica Otro a la manifestación de lo externo en un sentido general, pero sobre todo hablamos de lo otro para describir a la forma que puede adquirir esa exterioridad como Otro. Entonces se construye una distinción básica de la forma de los operadores del diálogo: identidad/otredad, para designar una relación distintiva básica entre el yo y el Otro o la denominación de los operadores. La

siguiente distinción sería la que presenta la forma unicidad<sup>201</sup>/alteridad, y que designa el aspecto de lo propio, es decir, la peculiaridad que tanto el yo como el Otro poseen y que los hacen recíprocamente distintos. Es decir, aquellos elementos que nos pertenecen como únicos, indivisibles, o el aspecto único-individual de la identidad y la otredad.<sup>202</sup> Tenemos entonces una distinción sobre la distinción: a la forma identidad/otredad le sobreponemos unicidad/alteridad, de esta manera podemos hablar de la unicidad del yo, o de la unicidad de la identidad o bien de la alteridad del Otro, para referirnos a la mismidad del Otro.

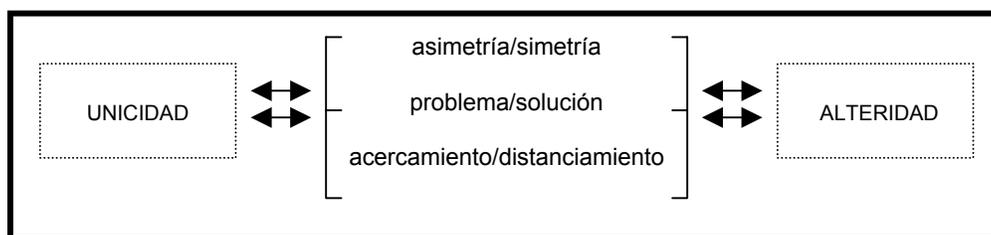


Cuadro 12. La estructura básica de la doble expectativa mutua

<sup>201</sup> Véase más sobre la semántica unicidad que es aparejada a la de autonomización o autoidentidad, sobre todo en el artículo de Anthony Giddens "Modernidad y autoidentidad", en Giddens y Bauman, Op. Cit., 33-71; o bien el concepto de individuación de U. Beck en Idem.

<sup>202</sup> Por ejemplo las huellas digitales, el rostro, las formas de pensar, los valores, la identidad nacional, el sentido de pertenencia a una cultura o el conocimiento adquirido.

Cuarto. La referencia al diálogo implica observar además aquellos aspectos que atraviesan y que producen mutualidad, que en nuestra consideración se encuentran presentes (analíticamente) en cualquier tipo de relación dialógica: a) simetría/asimetría, b) designación de un problema y c) la producción de acercamiento/distanciamiento. Toda relación mutual contiene por lo menos estos tres aspectos que básicamente son el contenido primario o básico del diálogo o digamos el primer nivel del mismo: son una especie de prerequisites, sin los cuales no se puede dar el hecho dialógico. Tiene que existir una noción de distancia simbólica (extrañeza) que designa la forma asimetría/simetría, pero al mismo tiempo se comparte la plausibilidad de un problema que tiene que ser resuelto; aspecto que en la partícula de orden lógico “sí” provoca una acción de acercamiento.

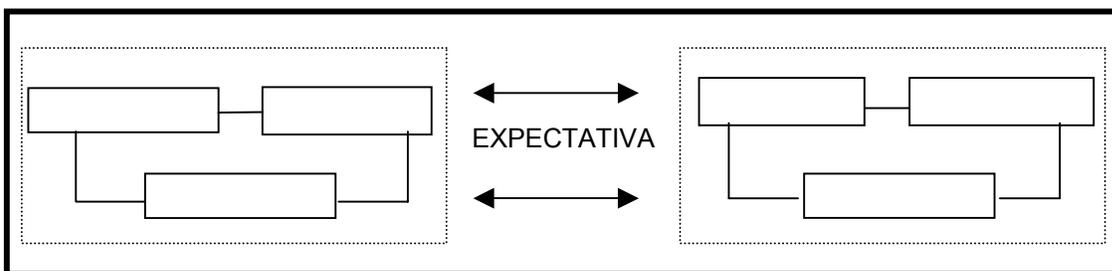


Cuadro 13. Elementos que generan mutualidad y expectativa

Estos elementos previos del diálogo que producirán mutualidad son generalmente compartidos por los operadores, ya que en ambos se creará una expectativa recíproca. La distancia, el problema y la extrañeza son compartidos por ambos receptores, ya que se toma en cuenta la existencia de cierta bilateralidad previa a la expectativa mutual. O para decirlo de otra forma: la reciprocidad de la extrañeza, el problema y la distancia son los aspectos primarios de un diálogo.

Quinto. Las relaciones dialógicas suscriben estados que caracterizan los componentes propios de cada participante del diálogo, estos permiten la existencia de la *individuación* como factor distintivo de la relación. Cuando observamos los elementos de mutualidad, simultáneamente observamos los elementos de unidad, ya que sin unos no podrían aparecer los otros. Tanto la unicidad como la

mutualidad caracterizan la situación dialógica. Una (la mutualidad) hace referencia a los elementos que comparten los *dos procesadores* de la información; otra (la unicidad) atiende a los aspectos únicos-individuales que caracterizan la peculiaridad de cada operador. La unicidad nos permitiría rastrear lo propio/ajeno de cada gente de la relación. Desde nuestra perspectiva, un Diálogo es posible si se toman en cuenta aspectos que cruzan de manera constante la unidad de cada operador. Por ejemplo, si hablamos de un diálogo entre dos culturas mutuamente extrañas, tenemos que observar que cada una de ellas posee cargas valorativas propias de su identidad, aspectos como costumbres, tradiciones, códigos normativos, sistemas de representación, memoria colectiva, que conducen las acciones, o bien sistemas simbólicos de comunicación adquiridos como formas de vida. A este conocimiento adquirido lo denominamos contexto de sentido y constituye el sistema inmediato de referencia/autorreferencia que contiene el yo y el Otro para dialogar, pero también funcionan como elementos o rasgos de diferenciación recíproca. Los elementos de unicidad son estructuras sedimentadas de conocimiento que entenderemos como *experiencia*. Los elementos de mutualidad son aspectos que pertenecen a la *expectativa*.



Cuadro 14. Experiencia y expectativa

Sexto. Sobre la noción de diálogo y la distinción identidad/otredad es necesario recordar lo siguiente. Como dijimos en un principio cuando hacemos referencia al Diálogo hablamos de una parte de la situación comunicativa que da cuenta tanto del consenso como el disenso. Por ello, si decimos Diálogo no queremos decir solamente comunicación con el Otro, sino aproximación, encuentro, reconocimiento y acuerdo/conflicto entre unicidades. Dialogar es

aceptar/rechazar la alteridad del Otro, descubrir su singularidad y reorientarla a partir de mis expectativas con él. A decir de Gadamer, un diálogo es un acontecimiento que implica una actitud de disposición a “dejarse decir algo”.<sup>203</sup>

Diálogo es un acontecimiento social que sucede como proceso de intercambio comunicativo, pero que rebasa a la comunicación por involucrar elementos simbólicos y (como elementos latentes) morales<sup>204</sup>, entre otros. Dialogar es comprender/entender al Otro, tomando en cuenta la unicidad del otro y posibilitando la experiencia del acuerdo, sin necesidad de que éste se de. Comunicar es transmitir información mediada, transfiriendo información “no codificada”<sup>205</sup> Cuando la información es procesada mediante la comprensión, se interpreta la información transmitida y se logra el proceso de comunicación, por supuesto con mayores grados de complejidad. No obstante este proceso de comunicación no hace evidente la dimensión de confianza implicada en la dinámica comunicativa, aspecto que considero por demás fundamental para el establecimiento de posteriores acuerdos.

El Diálogo encerraría la dimensión comunicativa, pero también la dimensión afectiva de la comunicación. Siguiendo a Apel en su idea de la ética del discurso,<sup>206</sup> diríamos que el diálogo supone observar un elemento a priori al proceso de comunicación, a saber: toda acción con referencia al Otro se sustenta sobre la base de una corresponsabilidad en el otro. Comunicación con el Otro es fundamentalmente (desde esta perspectiva) compromiso con el otro. Pero al mismo tiempo, es reciprocidad de la disposición para lograr el establecimiento de normas consensuales como estructuras posteriores. En ello, la visión de la comunicación no profundiza ya que el Otro se descubre en el proceso como parte del mismo; en el Diálogo no es parte sino fundamento: el criterio de posibilidad de la operación dialógica es el acercamiento con la alteridad para la generación de expectativas.

---

<sup>203</sup> Gadamer, Op. Cit., p. 335

<sup>204</sup> Es decir, aspectos no lingüísticos que circulan y dan forma al diálogo.

<sup>205</sup> Ver el trabajo de “La comunicación”, Jokisch, Op. Cit.

<sup>206</sup> Apel, 1991, Op. Cit.

De esto se desprende que llegar a una definición de Diálogo implica un distanciamiento de la definición común de la comunicación. Es decir, establecer la distinción entre diálogo/comunicación. En el proceso de la comunicación se presenta un emisor/receptor, que puede ser de forma invisible, es decir, sin definición de la forma precisa del Otro; en el Diálogo se define al Otro como condición de posibilidad de comunicación. Hay una comunicación dentro del funcionamiento de una PC, no un diálogo. Considero en este sentido, que la comunicación puede ser incluso unilateral si existe por supuesto distinción/decisión/acción (siguiendo a Jokisch) por medio de por lo menos uno de los implicados en el proceso mismo de la comunicación. El Diálogo en tanto no es unilateral porque se convertiría en monólogo. Luego entonces, Diálogo no es comunicación, aunque sí fundamentalmente pero no del todo.

Para decirlo de otra forma, el Diálogo es una acción que procura un intercambio recíproco de información, afectividad, expectativa, incertidumbre y confianza,<sup>207</sup> pero al mismo tiempo expone las posibilidades de no llegar a acuerdos y de perpetuar relaciones de conflicto. Esto es, un acontecimiento que define su dimensión espacio-temporal y la hace explícita, haciendo consciente la propia situación dialógica y definiendo los objetivos que dan pie al mismo Diálogo, mismos que como hemos dicho contienen *borrosidad*, ya que no sabemos en dónde se establece el conflicto o el consenso. La comunicación (consideramos, por otro lado) no dimensiona su temporalidad en tanto que se efectúa como un proceso atemporalizado, en el sentido de ocurrir de forma más fluida en el tiempo. Así, un proceso de comunicación no implica un momento de definición de los objetivos del intercambio informativo (problema); simplemente puede o no ocurrir la transmisión de la información.

Para definir, por otro lado, los conceptos de identidad/otredad y unicidad/alteridad, cabría expresar lo siguiente. Si caminamos por una ciudad caótica como la Ciudad de México, podemos observar sin mucho esfuerzo, la fuerza de la *indiferencia generalizada*. El rostro del Otro se evade, esquivo todo

---

<sup>207</sup> Aunque cabe decir que el tema de la confianza ha sido poco explorado en la sociología, tal vez porque se da por sentado que las relaciones sociales proceden a partir de reglas y valores implícitos en la normatividad de las propias situaciones intersubjetivas.

poder de seducción por lo externo. La individualización se concentra cada vez con más fuerza por el fenómeno de la repetición del hiperestímulo del intercambio y la información. En medio del *no contagio*, ambivalente porque proviene del *contagio*, se mueve el Otro. La ruptura con el rostro es el miedo a lo que Walter Benjamín, Simmel o Bauman, denominan como *el extraño* (aspecto que ya hemos revisado).

Bien, cuando hablo de otredad se hace mención a la oposición de la identidad. Pero qué es la *identidad*: a decir de Ricoeur<sup>208</sup> la semántica del término implica diversos problemas; por un lado la identidad *idem* y por otro la identidad *ipse*. La identidad *idem* supone, siguiendo al autor, una jerarquía mayor por su peso de temporalidad. Es decir, a diferencia de la identidad *ipse*, la identidad *idem* tiene una mayor *permanencia en el tiempo*, por el uso del término y su significación. Esta noción de identidad se opone a la de *diferencia*, en el sentido de su variabilidad. Recogemos en lo general esta idea. De aquí se desprende otra situación. Qué diferencia hay entre identidad, simultaneidad, similitud o igualdad. Diríamos, que la identidad está en un rango mayor de distinción. Puede suceder que existan dos identidades simultáneas (que ocurran en el mismo tiempo) o dos identidades similares (que sean semejantes, parecidas o que guarden un sentido de analogía), o bien dos identidades iguales, que posean la misma sustancia, por decirlo así. Como se presente su acepción, la identidad da razón de *lo propio*, de lo opuesto a lo *ajeno*. Por ello, entenderemos *identidad* como *mismidad*, en el sentido de ser lo mismo dentro de lo mismo (aun cuando lo mismo posea para el exterior una carga de diferencia).

La identidad posee entonces el valor de *mismidad*, en el sentido de ser ese 'algo' en sí mismo una unidad *cerrada/abierta*. Esto es, una identidad se conforma a partir de la referencia al sentido de su propio sistema, determinado por diversos elementos estructurales, culturales y simbólicos. Ya antes, mucho antes de las definiciones sobre el *sujeto* moderno, la cultura judeocristiana arrojaba una definición de identidad al definir/definirse (Dios) como sistema de identidad autorreferente... "*diles que yo soy el que soy*"<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> Ricoeur, 1996, México

<sup>209</sup> Ver sobre la auto definición de Dios ante su pueblo, en Libro del Génesis, 1998, España

Ahora bien. El concepto de identidad puede ser tocado desde distintas perspectivas. Desde el ámbito de la fenomenología<sup>210</sup> se puede entender que la identidad es un proceso generado a partir de la interrelación de tres factores, a saber: el mundo social, la subjetividad y el universo simbólico. Ambos autores hablan de la relevancia del proceso de las estructuras simbólicas de significación que actúan sobre los individuos. Esta postura es importante porque da cuenta de los elementos que atraviesan la mismidad.

Otra postura es la que sigue a la lógica de *los sistemas sociales* de Luhmann. Aquí, la identidad puede ser observada con el concepto de *autorreferencia*. Toda identidad, en este sentido, es un sistema. Más aún, Luhmann menciona que la *“identidad no es sustancia satisfecha de sí misma, sino una síntesis coordinadora que ordena las remisiones a otras posibilidades vivenciales”*<sup>211</sup> Esto es, una identidad como sistema tiene origen en la posibilidad de su conservación y preservación del orden interno. Esta identidad posee dinamicidad, ya que se desenvuelve y transforma, contrario a una visión teleológica de la *identidad* como búsqueda del fin desde Descartes.

La identidad, desde la óptica luhmaniana, se compondrá de elementos interrelacionados entre sí, que al interactuar constituyen una unidad de interdependencia. Aun cuando esta unidad se transforme estructuralmente en su interior, se puede dar la continuidad de la existencia de la propia identidad.<sup>212</sup> Esta forma de autorregulación interna (autorreferencia) permite la continuidad del sistema por el propio sistema. Éste, como autorreferencial, se constituye no por lo que le deviene como externo, sino por su lógica *autopoietica*. Así, la identidad es vista como un sistema autoorganizado y autorreproductor.

Esta definición de identidad tiene un enorme potencial conceptual, que podría reconstruirse más con la noción de mutualidad. Sin embargo, su propuesta es complicada en el momento de abordar el intercambio, ya que se habla de sistemas cerrados. Estos sistemas, con lógicas de funcionamiento autorreguladoras, “no necesitan” intercambio exportación/importación con lo

---

<sup>210</sup> Berger y Luckmann por ejemplo, en Op. Cit.

<sup>211</sup> Luhmann, 1973, Buenos Aires, p.43

<sup>212</sup> Idem, p. 29

externo, porque lo que necesitan proviene de su propia unidad... “*la necesidad no es otra cosa que la misma reproducción autopoietica*”<sup>213</sup>

Lo interesante del concepto de identidad en Luhmann es el sentido de dinamicidad autorreferencial. Aceptación que retomaré para señalar que toda identidad, en sus distintos niveles (individual, cultural, nacional, lingüística o planetaria) posee una estructura interna de regulación, que se modifica en su interior y que posee continuidad.

Otro concepto que se asemeja al de identidad sistémica de Luhmann y su definición de autorreferencia es el de *autonomía de campo* de Bourdieu.<sup>214</sup> A decir del propio autor, su teoría de *campos* coincide con la idea de sistema en Luhmann, con la diferencia de que Bourdieu confiere a los campos una lógica interna de conflicto. El conflicto interno conforma el propio sistema y su continuidad. Además, la idea de *campo*, aun cuando contiene una lógica interna, es potencialmente interno/externo, ya que un campo, si bien es autónomo, mantiene sus fronteras dinámicas en referencia a otros campos. Visto así, la lógica del campo en la identidad supone una situación dialógica que expone la posibilidad del consenso y el conflicto.

De la lógica de *campos* en Bourdieu, retomaremos la postura de la dinamicidad de las fronteras. Aunque por su puesto, retomamos la noción de autorreferencia.

Luego entonces, y siguiendo con la pretensión primaria de este apartado, diremos que la *otredad* es la manifestación opuesta al concepto de *identidad*, pero que mantiene una relación de ambivalencia con ésta. La otredad, o la noción del Otro puede formularse tomando en cuenta las acepciones de identidad ya mencionadas. Así, la *otredad* contiene un universo simbólico, una lógica interna de *autorreferencia* y se constituye como campo dinámico hacia el exterior.

Lo *otro* es una identidad compleja, que puede adoptar la forma de sistema autorreferente, pero en otro nivel puede constituirse por procesos de interacción de lo social y el universo simbólico. Tanto el término otredad como el de identidad son mutuamente dependientes/excluyentes en el sentido de su aproximación. Sin

---

<sup>213</sup> Ver Luhmann, 1998, Op. Cit., p. 395

<sup>214</sup> Bourdieu, Op. Cit.

embargo, ambos términos (independientemente del nivel de observación en que se presenten: ya sea en forma de un sujeto con otro sujeto, una cultura con otra cultura, o bien un sistema con otro sistema) constituyen la situación del adentro y el afuera. Por ello, lo importante será reconocer esas formas propias y externas, en tanto que nuestra intención de observar el diálogo no se sustenta a una sola esfera de la vida social.

En suma, el otro puede tomar la forma de sujeto corpóreo,<sup>215</sup> de cultura, de país, de sistema, o incluso se puede hablar de un nivel de otredad continental o planetaria. Lo interesante de la observación del Diálogo, en sus distintos niveles de relacionalidad, es el intercambio de elementos que lo posibilitan.

Séptimo. Si el Diálogo es una forma especial de la comunicación que no sólo argumenta y que permite reducir la complejidad de las relaciones doblemente contingentes, el problema es dar cuenta de la factibilidad del diálogo dentro del espectro del hiperconflicto (relativamente ordenado) propio de la sociedad moderna. Cómo es posible que desde el diálogo pueda observarse el Diálogo, para poder reflexionar en torno a las relaciones mutuales: tomamos en cuenta aquí que la cuestión básica es que el Diálogo transgrede la soledad, pero sobre todo reduce el caos permitiendo estabilidad y control de la doble contingencia.

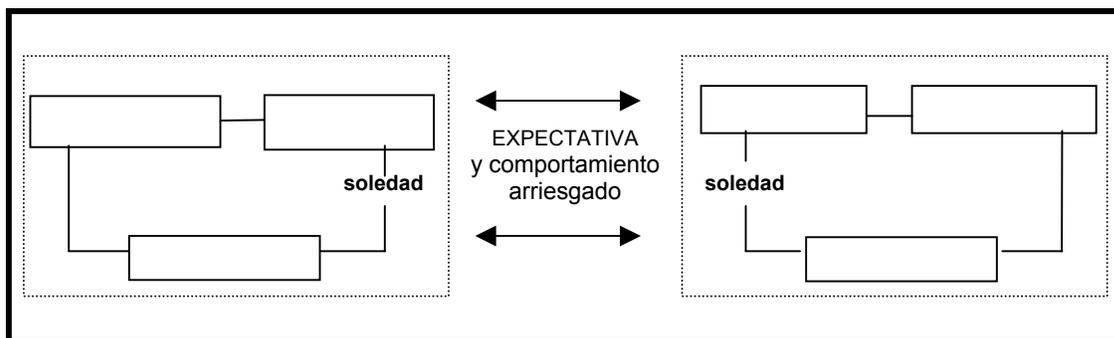
Octavo. La mutualidad como co-participación recíproca tiene su soporte en cierto estado de relación afectiva (de afecto como afectación, trasgresión, como expectación que requiere respuesta). Los afectos (las formas de la afectación) son parte de estos prerequisites de la relación mutua: piénsese de nuevo en cómo un diálogo rompe la aparición de la soledad como un estado monológico y simple de observación. En la soledad se produce la unilateralidad, solitud, apartamiento y cerradura del sistema de lo propio. La posibilidad de que ocurra un diálogo es la factibilidad primaria de la reducción de la soledad, del aislamiento: el contacto con lo otro producirá, en un primer momento, cierta propensión de compañía o socialidad. La soledad produce compañía, la no convivencia produce convivencia;

---

<sup>215</sup> En este nivel, tiene amplia relevancia la *fenomenología de la existencia corpórea* de Merleau-Ponty, y que Waldenfels va a describir como fenomenología existencial. Ver Waldenfels, 1997, Barcelona. Cabe destacar, también, la relevancia observacional que otorga Bourdieu al cuerpo cuando habla del sentido práctico. Ver Bourdieu, Op. Cit.

soledad/compañía son parte del mismo estado de acercamiento/distanciamiento, negación/reconocimiento. Estas estructuras afectivas son compartidas (inicialmente) por ambos operadores, son aspectos de la mutualidad, o decíamos parte del sistema de las expectativas.

Noveno. Toda acción/decisión/comunicación social supone un comportamiento arriesgado.<sup>216</sup> El diálogo con el extraño/extranjero supone la doble expectativa mutual como comportamiento arriesgado ante la incertidumbre y la peligrosidad de la contingencia; sin embargo, todo comportamiento que supone riesgo para que funcione como operación, como acción, tiene que partir de un hecho básico: depositar, sobre los márgenes de la contingencia, cierto nivel de *confianza* hacia lo otro generalizado: la semántica sí, con su respectiva practicidad de “sí” (como acción) supone optar por un sentido de confianza. Sin embargo, como acecha el caos de la indeterminación de los factores simultáneamente latentes, se genera un estado previo, antes de cualquier diálogo, de confianza/desconfianza.<sup>217</sup> La confianza/desconfianza es un prerequisite, por decirlo así del Diálogo, y forma parte de la construcción de la experiencia. A nuestro cuadro 14, podríamos agregar lo siguiente:



Cuadro 15. Comportamiento arriesgado: confianza/desconfianza

La operación del diálogo supone un nivel (si lo observamos desde el mundo de la vida) de decisión arriesgada, porque los operadores antes de instalarse en la

<sup>216</sup> Véase la teoría del comportamiento arriesgado desde la idea de la sociedad de riesgo de Ulrich Beck, en Op. Cit.

<sup>217</sup> Ver todo el tratado de Luhmann sobre el problema de la confianza. Luhmann, 1996, México.

expectativa de lo que podrá ser el diálogo, tienen la expectativa previa sobre la primera forma del Otro, sobre el primer contacto con la diferencia del Otro. Esta expectativa previa se da en razón de la experiencia, por ello la situación generada previamente de confianza/desconfianza. La decisión del primer acercamiento es peligrosa, supone cierto tipo de riesgo: un riesgo áspero por la razón del primer contacto extranjero. Este contacto previo-inicial es un acercamiento agitado, que provoca cierta irritación. En el procesamiento del diálogo (temporalidad-procesual) este contacto será más ligero, o devendrá más rígido, según la conclusión del diálogo; sin embargo, se pasa de un riesgo rígido a un riesgo suave en un segundo momento, toda vez que se incrementan las expectativas mutuales pero se van resolviendo las incertidumbres. Por eso decíamos que el Diálogo es un tipo de inseguridad mutua suave, que no implica hipercaos de la información violenta.

La situación confianza/desconfianza, aunque suponga un comportamiento arriesgado, casi siempre cederá a la partícula “sí” en un primer momento, ya que en principio, suponemos, hay ‘algo’ que hace que los operadores deseen estar ahí frente al Otro, y no exactamente la voluntad de la conciencia subjetiva, sino un punto básico de disposición mutuamente compartida: ambos operadores “comparten”, en principio, los problemas que quieren ser resueltos. Es decir, existe básicamente ‘algo’ en disputa, cierto desacuerdo previo, generado por la incertidumbre o la mutua indiferencia: es decir, la indiferencia recíproca es ya un cierto acuerdo de que existe indiferencia. Por eso, ambos operadores “comparan” los problemas que desean ser resueltos. Si esto es así, en la disposición/indisposición, se generará, como quiera que sea, cierta dinamicidad de la relación mutua, aspecto que por supuesto produce estabilidad/inestabilidad de cierta estructura de acción social fluida. La dialógica se concretiza cuando se produce estabilidad de las acciones en la vida común y su duración es indefinida en la medida que se va resolviendo la doble expectativa mutua. Esto puede verse de la forma siguiente: el “sí” da fluidez a la doble operación de expectativa, el “no” controla en el sentido que clausura la operación, no deja pasar el flujo de la relación, pero es en el “no” donde se genera, al mismo tiempo la única posibilidad de abrir la operación y decir “sí”. El sistema se abre sólo cuando está cerrado, por

ello la dimensión del “no” es funcional para la operación del diálogo: la disposición llega de la no disposición, o bien, en principio se comparten/no comparten los problemas que quieren ser resueltos: existe aquí, podríamos decir, reciprocidad de las intenciones variadas, que no son sólo problemas de la conciencia individual.

Décimo. En la posibilidad/imposibilidad de la operación del Diálogo, existen factores y obstáculos (contingencia) que permiten que llegue a darse. Estos factores de la contingencia que posibilitan o no, o *factores determinantes de la dialogicidad*, pueden ser expresiones altamente accidentales: los accidentes de la vida cotidiana, pero también (y esta reflexión importante) ciertas estructuras determinadas como el poder, la lengua, las percepciones, las emociones, o las inseguridades hacia los hechos extranjeros. Sin embargo y a pesar de la mutua contingencia y los factores que determinan/afectan la relación, existen códigos básicos de entendimiento y control: las partículas si y no, y no solamente marcos normativos comunes como metadisursos de entendimiento universal. Simplemente existe la posibilidad del si/no como factor de la operación: no hablamos en ningún momento de acuerdos morales comúnmente compartidos.<sup>218</sup> La racionalidad dialógica es una observación doblemente distancial (compleja) que permite diferenciaciones, autodescripciones por oposición, pero sobre todo (y por eso los códigos básicos de entendimiento si/no) el control de los impactos del afuera.

### **3.2 Practicidad operativa del Diálogo**

Cuando nos referimos a la sociedad contemporánea designamos en realidad un estado de complejidad como contenido que se generaliza, la emergencia de la diversificación contextural es una expresión de la diferenciación de la sociedad. La sociedad se diferencia así misma de sí misma, respecto de

---

<sup>218</sup> Winch demostró, ingeniosamente, que los códigos normativos universales “aparentemente” compartidos en cualquier región del mundo, dependen siempre de las formas de vida. De aquí que los sistemas de racionalidad ética estén condicionados por las contexturas: aunque existe la muerte en todas las culturas, el sentido significativo de ésta no es igual para los zotziles que para los mapuches o los vascos.

otros “ámbitos” de la vida, pero al mismo tiempo se autoobserva para designar un contenido diferenciado interior. La diferenciación de la sociedad produce *sociedades diferenciadas*, que construyen a su vez procesos de diferenciación, precisamente por la tensión constante entre orden/caos como característica peculiar de la modernidad. La sociedad moderna es el resultado del establecimiento de procesos de diferenciación<sup>219</sup> y de autonomización,<sup>220</sup> porque la complejidad informativa constituye recurrentemente la construcción de límites y fronteras como mecanismos de control y regulación.

La diferenciación de la sociedad origina la autonomización o individuación de las capas de *lo social*, por eso es recurrente la observación, por ejemplo, de numerosos campos de estudio que dan cuenta de las diferencias de la misma. La especialización o subdivisión por áreas, esferas, sistemas o campos de lo social, no dan cuenta a nuestro parecer de otra cosa que una distinción básica: el hecho de la identidad y la diferencia. Toda identidad social se construye por comparación y oposición por diferencia, pero es en la diferencia donde se engendra la identidad. Lo idéntico es al mismo tiempo lo diferente, o para decirlo de otra forma, la unicidad es igualmente diferente y diferentemente igual, la latencia de las estructuras de su autodeterminación ocurre en la constitución distintiva de lo diferente/igual. La identidad genera colateralmente la otredad y lo otro surge en la dinamicidad de ésta, por ello la distinción identidad/otredad es la forma común de nombrar un estado de la complejidad social contemporánea.

La alteridad produce unicidad porque en lo único existe ya la posibilidad de la diferencia. El nacimiento de la tensión distintiva entre esto/aquello o entre lo propio y lo ajeno, surge como expresión de la complejidad que ordena un estado emergente de desorden. La regulación del orden es un mecanismo que controla el

---

<sup>219</sup> Aspecto que por lo menos todos los clásicos de la sociología han descrito como contenido de la modernidad. Pero sobre todo es Durkheim el que expresaría primeramente esta diferenciación al referir a la división social del trabajo y el fenómeno de la especialización como característica de la sociedad moderna. Asimismo la teoría del rol y las funciones demostrarían dicha situación, pero es la sociología contemporánea la que da cuenta de este fenómeno. Hoy en día se habla de individuación para expresar un hecho de diferenciación, pero se puede expresar también con la semántica luhmanianna de *diferenciación funcional*. Habermas lo expresa como *porosidad de los sistemas autónomos* o Bourdieu con su teoría de campos.

<sup>220</sup> Una discusión interesante planteada en Beck y Giddens.

movimiento furtivo de la contingencia, y que simultáneamente produce identidades autónomas y diferenciadas.

La complejidad social que crea sociedades altamente complejas tiene la peculiar característica de presentar diversidad, diferencia, policromaticidad. Ninguna esfera de la vida social es por decirlo “esencial”, ya que forma parte de un sistema complejo de producción y reproducción evolutiva de la vida.<sup>221</sup> El aumento de complejidad, el flujo de la información diferenciada, el establecimiento de límites como mecanismos de control y regulación del caos, la porosidad de las “realidades” relativamente autónomas, la compresión/expansión simbólica del tiempo y la simultaneidad de los conjuntos abiertos y cerrados que crea identidades y diferencias, son formas de descripción de la sociedad moderna. En la expresión de la complejidad de lo social, se crean estructuras firmes y endebles, que como quiera que sea, producen colateralmente fenómenos cargados de prácticas mutuales, es decir, el aumento de la complejidad origina un aumento de la necesidad de regulación, mecanismos de control que se manifiestan como estructuras de intercambio. El Diálogo es una expresión singular de los sistemas mutuales que regulan el desorden social.

Ahora bien, si el Diálogo permite la regulación de un estado generalizado de desorden informativo, la pregunta es cómo es que la operación dialógica lo puede conseguir. Para tratar de respondernos esta cuestión tendremos que dar cuenta de la solución del problema de la *doble expectativa mutual* basada en la distinción doble observación/doble contingencia. Somos de la opinión de que al tratar de dar pautas de reflexión en torno a la observación de la doble expectativa podremos, como efecto simultáneo, establecer un ejercicio sobre la *factibilidad pragmática del Diálogo* dentro del mundo de la vida. Para ello, optamos por el recurso de la *complementariedad* y por la observación de estructuras de tiempo. Hablamos aquí de texturas de complejidad para designar el aspecto procesual del Diálogo, con ello damos cuenta de los grados de afirmación, de la forma y el color, por decirlo

---

<sup>221</sup> Véase la argumentación, sobre todo en el ámbito de la ética, de la idea de *producción y reproducción de la vida* como una expresión de la evolución sociocultural universal y particular que propone Enrique Dussel, retomando a Apel, Marx y Habermas entre otros. En Dussel, 1998, España.

de algún modo, con que se va resolviendo el problema de la doble expectativa mutua. La textura refiere a la estructura de tiempo y sólo es una forma de nombrar los “momentos/instantes” que podemos distinguir en el transcurso de la operación del Diálogo.

Por otro lado no queremos denominar los niveles de tiempo como grados, semántica que nos podría llevar a la idea de “intensidad”. Por supuesto que existe la intensidad o la “magnitud” pero ésta podría dar razón, de manera más apropiada, de los niveles de afectación solamente, aspecto problemático si tomamos en cuenta que el grado de intención y afectación no pueden ser medidos. No quiere decir, por el contrario, que con la idea de nivel o instante podamos medir la estructura firme o débil de un Diálogo, pues nuestra intención no es medir sino observar analíticamente, reflexionar.

Aclarado lo anterior, la idea de textura nos permite dar cuenta de la *forma*, del contorno, del relieve del Diálogo, es decir, de la plasticidad del mismo. Con ello, no determinamos unívocamente que se trate de una situación empíricamente demostrable, sino de un ejercicio analítico que permite hacer plausible un problema. La texturalidad nos permite, por otro lado, observar los matices de la doble expectativa y su resolución sin que tengamos que absolutizar los argumentos; no es ni más ni menos intenso, o con mayor o menor magnitud, sólo se expresa la forma que va tomando un hecho como procesamiento en el tiempo: hablamos pues de planos de observación, de disposiciones de orden analítico. Por eso decimos que hacemos uso del recurso de la dialogía, por ser un medio más elástico o más suave. Lo textural contiene un grado de equivocidad mayor, que procura lo inexacto/aproximado, es decir, una estructura argumentativa firme pero finalmente hipotética.

Este tipo de observación la podemos describir como observación contextual para definir una forma de aproximación al objeto con ciertos grados de complejidad que da cuenta del entretnejimiento de fenómenos colaterales que giran entorno al objeto de observación designado. La observación de las contexturas se esfuerza no por resolver o concluir sobre ‘algo’ sino por provocar una reflexión donde coexistan la referencia, la heterorreferencia y la autorreferencia de manera

simultánea. Tal vez la observación *hipercompleja*<sup>222</sup> pueda llegar a reflexionar de esta manera, integrando a la observación tridimensional una dimensión de movimiento. Observar estructuras con la dimensión de movimiento, permitiría hacer plausible la dinamicidad que ocurre en el objeto observado y las formas de afectación activas de la contingencia.

El entretrejimiento de las contexturas produce diferenciaciones policromáticas y *formas* de la observación flexibles o elásticas. Los planos de observación permiten la percepción de los grados de profundidad que se desenvuelven dentro del objeto observado: algo parecido a la observación de la fotografía. Su color (de lo observado) es una expresión formal lineal, en un primer momento, pero en la medida en que se construyen diferenciaciones más finas, se pueden apreciar contornos y relieves que pertenecen a un campo de visión más completo -por decirlo de algún modo- que la visión de primer orden. El Diálogo, entonces, es una unidad no lineal, porque sucede en una secuencia de planos contexturales que persiguen formas y contornos con dinamicidad y que generan, en el tiempo, estructuras y movimiento. La secuencialidad de los planos de profundidad nos permite observar la acción dialógica de manera más dinámica y menos estática de como se acostumbra, generalmente esto ocurre cuando construimos observaciones y nos representamos gráficamente las 'cosas' en un solo plano, es decir, como si sucedieran de esta forma y no de otra. Pensar pragmáticamente es otorgar cierta dinamicidad a nuestras observaciones. Distinguimos pues tres niveles o texturas del Diálogo, o lo mismo pero dicho de forma diferente, planos procesuales del mismo.

---

<sup>222</sup> Este concepto ha sido utilizado recurrentemente por Morin, Luhmann, Foerster y buena parte de la tradición del constructivismo contemporáneo.

### **3.2.1 Primera textura. La doble expectativa extrañeza/problema/acercamiento**

1. Antes que se produzca un Diálogo está la soledad y el miedo. La irregularidad convoca un sentido difuso sobre nuestra sensación de lo extraño, lo que aún no ha terminado nunca y está siempre por definirse. Pero también está, por decirlo de alguna manera, la soledad fundamental. Pese a que por ningún motivo el discurso sociológico aceptaría la posibilidad de la presencia *so/a*, es decir, de la disociación, nosotros creemos que es necesario partir de un punto: antes de la asociación existe, por lo menos formalmente, una sensación de ausencia, de univocidad. Lo unívoco, en este sentido, es lo único en su estado de reposo, lo que de alguna manera permanece latente. Antes de salir al mundo me encuentro solo en mi casa; soy un ser solitario por la ausencia de un afecto por lo menos básico; una cultura es ajena a la otra porque no existen niveles de intimidad primarios, debido al factor ajeno, hecho que puede observarse no sólo desde la noción del espacio físico. La ausencia no sólo es una soledad material, ya que cualquier contacto externo puede pensarse como una relación de tipo social si entendemos que aún los objetos son productos sociales: piénsese en el dinero, la ropa, los materiales de trabajo. No hablamos de ausencia en este sentido, nos referimos a una noción básica de socialización: un hecho social se produce en la interacción simbólica y/o material de los agentes de la socialidad, de otra manera existe un tipo de soledad relativa.

No se trata aquí de argumentar el origen de la acción, sino de rastrear analíticamente un comienzo. Tengo cierto interés en el Otro y probablemente el Otro espere algún afecto de mi parte, la certidumbre de que pueda despejarse la mutua incógnita sólo es posible si se intercepta el flujo de la acción del Otro. La presencia solitaria, o digamos, la referencia a la unicidad contiene un estado latente que podrá romper el solipsismo cuando se genere mutua expectativa. Pero como somos de la idea de que nadie puede encontrarse absolutamente solo, pensamos en una cierta propensión de no socialidad, o para decirlo de otra forma, en una *soledad relativamente constituida*. A los conjuntos relativamente

autónomos los podemos observar en la vida cotidiana: las culturas minoritarias, los Estados-nación soberanos, la indiferencia del Otro en las ciudades hipercaóticas,<sup>223</sup> las reservas culturales, las universidades como espacios autónomos. La autonomización o el proceso de individuación es un producto colateral de la modernidad,<sup>224</sup> por lo menos en esto coinciden la mayoría de las reflexiones sociológicas y filosóficas contemporáneas; formas de unicidad que se expresan como espacios de ordenamiento del caos: una autonomía se conforma como regulación (endebled por supuesto) del desorden, como mecanismo de control y ordenamiento; sin embargo, el proceso de individuación es un producto común de la sociedad moderna, piénsese que cada vez con mayor intensidad se tiende a hablar de la participación activa del ciudadano, la reflexión sobre el individuo, la identidad cultural, las diferencias éticas referidas a estructuras de apreciación moral individualizadas, o bien de los usos y costumbres propios de las culturas.

La soledad relativamente constituida puede ser un efecto del proceso de individuación, si consideramos que la soledad es un estado monologal temporalizado: nadie puede estar toda la vida solo. Pero incluso, podemos observar la soledad como una expresión de autonomización que crea una situación de lejanía, que acrecienta la extrañeza y reafirma la extranjería. La soledad es un tipo de lejanía simbólica que representa un hecho sintomático de la modernidad: la individuación. En la lejanía se produce ausencia y distanciamiento: por ejemplo el odio, que no describe una separación espacial física, sino un estado radical de distanciamiento afectivo. Pero por otro lado, nosotros podemos amar a alguien que se encuentra lejos, la emotividad significa aquí un acercamiento aún cuando la geografía se acrecienta. Entonces hablamos de soledad en el sentido de lejanía simbólica, del sentido creado del distanciamiento.

La soledad es monológica y deja de serlo cuando se establece una observación de segundo orden y se produce, por decirlo así, una comunicación básica del yo con uno mismo. La situación del yo con uno mismo es un tipo de observación distanciada que puede acontecer en la forma de reflexión. Si se da la

---

<sup>223</sup> La muchedumbre solitaria que describía Simmel.

<sup>224</sup> Ya hemos argumentado con Giddens y Beck.

autorreferencia se afecta una observación de la observación, aspecto que rompe cualquier estructura monológica. La autoobservación expresa un Diálogo, y en su operación el yo ya no se encuentra, por así decirlo, tan solo. La soledad relativamente constituida es apenas un estado latente de vinculación; para que exista lo vinculado primero tiene que existir lo solitario, pero además de la vinculación proviene la soledad: son complementarias. Nadie se encuentra solo si antes no ha estado vinculado y viceversa; esta situación nos lleva por supuesto a describir aspectos iniciales. Optamos aquí no obstante, por describir analíticamente un primer momento del diálogo: la no mutualidad, aclarando que la inmutualidad proviene de una cadena de relaciones previas que nunca podremos alcanzar a describir totalmente. Para entender entonces como opera el Diálogo, tenemos que describir por lo menos la situación básica inicial, por supuesto de una manera formal.

La ausencia de vinculación es una condición necesaria para la vinculación, una disposición primaria que describe la ausencia de contacto. La unilateralidad es una soledad latente o susceptible de ser interceptada por del desordenamiento de lo indeterminado. La correlación se constituye si se rompe el silencio primordial, la aparente calma del estado que permanece solitario y en reposo. En la soledad primaria no hay afectación, acaso una disposición muy básica de ser posiblemente afectado. La soledad como ausencia de afectación es, sin embargo, una unicidad porque es producto ya de la serie de cadenas entreteljadas en el espacio y el tiempo. Se crea, dentro de la textura desordenada del caos, una instancia muy primaria de autonomización que es producto de las afectaciones pero que, paradójicamente, no ha sido afectada. Llegará, esta identidad, a ser afectada aunque en principio su constitución es un producto; en el desorden se crean instancias básicas de orden, la unicidad es una expresión de esta disposición de lo social.

Es pues esta ambivalencia de la unicidad (soledad y reciprocidad) la base de una situación mutua. O bien, la soledad es condición de lo imprevisto ya que no hay nada que pueda aclarar un estado inicial que no exprese absolutamente nada. En la ausencia de afectación se crea el piso de lo indeterminado pero al

mismo tiempo la posibilidad de generar sentido. Para expresarlo de otra forma diríamos que para que pueda efectuarse un diálogo tiene que haber primero cierto nivel de distanciamiento previo.

En este nivel primario del diálogo sólo existe el fenómeno de lo extraño, porque no se ha creado aún nada que pueda configurar una forma precisa: el Otro no es ni amigo ni enemigo, no es propio pero tampoco ajeno. Digamos que dos culturas que no han tenido contacto aún son mutuamente extranjeras, ya que en lo extraño existe lo indeterminado y difuso. La borrosidad que produce lo extraño es la no asignación en un lugar determinado, simplemente existe latencia. Este sentido intermedio que da cuenta de la indeterminación o la forma común de la contingencia, permite reconocer que ante la ausencia de lo otro sólo existe lo posible, lo susceptible de ser aclarado.

Ahora bien, la individuación es por lo que hemos mencionado un hecho que produce contingencia, existe lo deseado/indeseado; en este momento la sociedad se abre hacia una situación indeterminada que produce una sensación de incertidumbre y miedo. La individuación y su efecto de *soledad relativamente constituida* no se da únicamente en la persona individual, corresponde a un estado difuminado de lo social, es decir, que las culturas se individualizan, así como los países o los sistemas. Si existe la soledad o la autonomía relativamente cerrada como hecho de individuación, no puede aún hablarse de Diálogo sino de posibilidad de *afectación*. En este sentido, existe sólo la asimetría, porque de otra forma, en la afectación mutua, se creará una forma de relación simétrica: no existe ni acuerdo ni desacuerdo, sino de un estado de extranjería inicial contingente.

Así, si existe inicialmente la forma de la indeterminación como unicidad, como un estado básico de soledad relativamente constituida, existe simultáneamente la alteridad, como la unicidad de lo otro que es todavía un hecho extranjero. Lo extraño es lo aún-desconocido, lo que desconcierta, pero al mismo tiempo la singularidad de lo único como único y de lo otro como otro. En la extrañeza todo es anormal, irregular, fuera de lo común. Lo común crea ya un lazo que al no aparecer designa un orden de extranjería y contingencia. Nos encontramos ante la unicidad de la identidad y ante la alteridad de lo otro.

Hablamos pues de un hecho que sólo expresa diferencia, pero que de manera simultánea da cuenta de una disposición asimétrica. Todo aspecto indeterminado y mutuamente extranjero es asimétrico porque no expresa la forma de la socialidad, en este caso de la afectación mutua. Tenemos entonces un momento primario que representamos de la siguiente manera:



Cuadro 16. Asimetría y reciprocidad de la extrañeza

En el nivel de la asimetría o de *la reciprocidad de la extrañeza* no podemos hablar de operadores de la acción mutua porque estamos ante un hecho fundamental de pasividad. La activación de los operadores se crea cuando se produce un acercamiento que genera una expectación. Esta disposición latente por ahora sólo genera un fenómeno de extrañería o indeterminación: el Otro me es tan extraño como lo soy para él. El desconocimiento no puede producir nada más que un estado latente de afectación, ya que lo extraño es la base para su posibilidad *inmediatamente futura*, o para decirlo de otra manera, si no hay asimetría no se puede generar la simetría. Aquí interviene ya un factor de tiempo.

2. Si la soledad relativa da cuenta de la diferencia, de la disposición a un estado afectivo (afectación), entonces la pregunta es: qué ocurre, como dinámica social, para que se genere la simetría, o bien la doble situación de observación y expectativa. Somos de la idea de que la expectación mutua basada en la doble observación y en la doble contingencia, se genera por un hecho común de los operadores: en principio y más allá de la casualidad como fenómeno de riesgo, existe “cierto interés” de los operadores en resolver algún aspecto que puede ser descrito como *problema*. Pero problema no tiene que ser entendido como conflicto necesariamente, sino como un *aspecto de lo social que tiene que ser controlado*.

Distinguimos entonces problema de conflicto, para definir *cualquier aspecto de la vida social que pertenece al universo del desorden y que es susceptible de ser regulado*. Problema aquí concierne a un hecho contingente, y no se define como disputa o riña, sino como un *fenómeno de contingencia*.<sup>225</sup>

Un problema irrita a cualquier operador, lo interpela, aún cuando no tenga un interés fundamental sobre él. No se puede hablar de problema como conflicto porque éste es un resultado temporal de la solución de la doble expectativa mutua y no un producto de la contingencia. Digamos que dos culturas distintas, por ejemplo los musulmanes y los judíos tienen ante sí como *problema* común la conceptualización de la forma de Dios y que al tratar de dar cuenta de su manifestación (de Dios) no se coincide en las descripciones; la divinidad adquiere un rostro diferente, pero la mismo tiempo una designación distintiva de las bondades y las contingencias que provocara si se actúa de tal o cual manera. La descripción de la forma de Dios es el problema a resolver y no necesariamente el conflicto, porque en principio un problema no expresa socialización sino descripción de un estado contingente, mientras que el conflicto implica un resultado de la socialidad. La noción de Dios es, además un problema que comparten todas las religiones o cualquier cultura, que no así la resolución del mismo. En la solución del problema puede haber disenso, incluso inconmensurabilidad de las nociones argumentativas, pero fundamentalmente se comparte la materia Dios. La forma de la divinidad es el *enigma* que se quiere resolver y en la construcción de respuestas se llegará o no a un acuerdo; puede ser que el problema sobre la forma de Dios sólo sea expresado en un Ahora por alguna cultura en cualquier región geográfica del mundo, y que su respuesta no tenga que ser planteada de forma abierta hacia otras: toda cultura se pregunta por la forma de la divinidad, aún cuando la respuesta se exprese como autorreflexión.<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> Un *problema* es un fenómeno contingente porque es una unidad que, rescatada de la experiencia, podrá ser (futuro) de este u otro modo. Crea la posibilidad de producción futura de sentido, y su solución será como se espera o de cualquier otra forma.

<sup>226</sup> Léase el problema del mito en el capítulo 1 de este trabajo.

Un *problema* es una incógnita que tiene la función de nombrar y designar las manifestaciones del desorden, pero no es una relación de desacuerdo. La referencia al problema es simultáneamente la referencia a la solución, solución y problema son dos caras de un mismo fenómeno que produce la contingencia, pero no son lo mismo. La designación del problema expresa aquí una *pre-ocupación* por cualquier hecho contingente, un dilema que encierra la referencia a *lo importante*, a la *relevancia* sobre el caos. Algo es importante para ambos operadores, adquiere relevancia en tanto que supone una ocupación abstraída del todo de la deformidad. El problema adquiere entonces una forma autónoma respecto al desorden exterior, pero aún no es resuelto sino solamente designado: designar no es resolver.

El problema se opone a la certeza. La certidumbre no puede ser un problema (aunque sí si se le estudia) sino la base para éste, el cimiento de donde surge. En la inseguridad se generan los dilemas, las dudas, las contrariedades; que serán resueltas en una operación procesual en el tiempo y que tomarán la forma de consenso o conflicto.

Sin embargo, existe en la realidad del mundo una infinidad de problemas que expresan formas que adquiere la contingencia. El problema del medio ambiente, la producción de armas nucleares, la soberanía nacional, las luchas interétnicas, la falta de agua, el amor, el diálogo, el tiempo, la hora de llegada a la oficina o el hambre cotidiano; por poner sólo algunos ejemplos. Todos ellos sin embargo, contienen algo en común: son designaciones de relevancia que expresan una preocupación. La designación de un problema es la construcción de una unidad de observación<sup>227</sup> que quiere ser desentrañada o resuelta. Lo relevante es todo aquello que adquiere uniformidad dentro del universo caótico y que describe algún aspecto de la vida al cual se le confiere cierto *relieve*. La relevancia de un problema acentúa su atención en 'algo', subraya una parte de lo indeterminado. Poner de relieve algo es liberarlo de la acción del caos para construir una unidad con forma precisa que, seguramente, va a ser coincidir a

---

<sup>227</sup> Véase cómo la epistemología y la metodología de este trabajo tienen una relevancia no menor al resto de los capítulos. La designación de un problema es un ejercicio epistemológico y metodológico que se desarrolla en cualquier nivel de la vida.

otros. De aquí que un mismo problema adquiera relevancia común, por ejemplo la crisis ecológica que vive el planeta actualmente.<sup>228</sup>

Un problema es un tipo de textura construida en atención a una preocupación. La política se ocupa de las instituciones y los partidos políticos, y de cómo legislar para los ciudadanos; el arte se preocupa por la composición, por la creatividad o por la producción de sensibilidad; la ciencia se preocupa por la conformación de argumentos de certeza; el sistema de la religión por problemas de fe y de moral; cada espacio de la vida social contiene y genera problemas que serán resueltos de manera temporal. Cada esfera social genera sus dudas y sus respuestas, sin embargo, somos de la idea de que los problemas son al mismo tiempo una expresión de la diferenciación social: la individuación va aparejada de la constitución de problemas propios, pero existen problemas que rebasan los límites de las identidades y se generalizan, conformando así la vida pública. Esto quiere decir que en la modernidad existe una diferenciación autonomizada de la designación de los problemas, pero este fenómeno es inversamente proporcional a la generalización de problemas que desbordan las identidades: hay por decirlo así, problemas individuales, locales, regionales, o planetarios. Dicho de otro modo, hay problemas que adquieren una significación singular dentro de un contexto reducido, y simultáneamente existen problemas que se globalizan. Hay problemas asimétricos pero hay otros que no lo son.

Pensemos por ejemplo en el problema de la guerra, específicamente la invasión a Irak. La relevancia de este fenómeno tiene una connotación transversal, ya que atraviesa casi todos los aspectos de la vida social del planeta, tan es así que casi todo el mundo estuvo atento (y más por el efecto visual de la televisión) del comienzo “estelar” del estallido de la primera bomba. Pero también podemos pensar en el problema ecológico de los cambios repentinos del medio ambiente como producto del fenómeno invernadero y la crisis ambiental desarrollada por el deterioro a la capa de ozono. Tanto la guerra como la crisis ambiental son problemas que confieran una relevancia planetaria y que seguramente tiene que

---

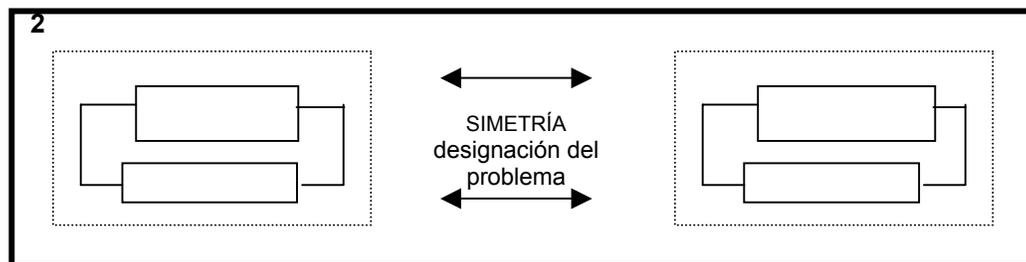
<sup>228</sup> La solución de un problema sólo puede ser dialógicamente, incluso cuando se trate de un problema personal o muy íntimo. Pensemos por ejemplo en la soledad o el miedo o cualquier fobia personal, ésta tiene que ser resuelta como autoobservación, es decir con dialogicidad.

ser resueltos de manera más compleja, con diálogos que imbriquen mayor atención reflexiva; pero simultáneamente ocurren y se crean problemas que tienen un carácter más regional: por ejemplo la Constitución única para la Unión Europea o el suministro de agua en medio oriente; o más local, la extinción del oso panda en regiones de la China; o más particular, si pensamos en cómo voy a hacer para resolver mi falta de empleo o el conflicto con mi pareja. Aún cuando existan niveles de problemas o problemas diferenciados, tanto el conflicto amoroso como un conflicto entre culturas distintas, designa un elemento común: una preocupación o digamos, una *relevancia distintiva*.

La solución de los problemas, por ejemplo la creación de un Estado palestino, derivará en una situación de consenso o conflicto, de acuerdo o desacuerdo, sin embargo, independiente de la forma de la solución (y por eso problema no es conflicto), la designación del problema o la *relevancia distintiva* es un aspecto que implica ya mutualidad. Entonces, si un problema es un aspecto de la vida social que es digno de ser atendido, porque implica una designación de unidad dentro del caos y es compartido de forma común, cualquier situación mutua se origina por una *relevancia distintiva*, es decir, toda relación de doble expectativa tiene como base la preocupación por un problema, por una unidad uniforme de la contingencia.

Si un problema es una preocupación común, entonces es una observación porque expresa la designación de lo relevante por sobre lo indiferente. Producir una diferencia es construir una unidad diferenciada que se extrae de un todo desordenado: por ejemplo la creación y/o desaparición de un Estado palestino. La designación de un problema es la designación de una observación socializada (por decirlo de algún modo) porque implica mutualidad y al mismo tiempo un uso de dialogicidad. Por eso decimos que en principio para que dos operadores puedan recíprocamente afectarse e iniciar la doble expectativa, tiene que haber por lo menos un problema que desee ser resuelto y que sea de relevancia común. La mutualidad de la relevancia del problema incita la creación de una relación por lo menos básica e inicial, aunque todavía no se exprese la resolución. Si no se construye un problema común no puede haber mutualidad, la generación de un

problema constituye ya la situación simétrica, precisamente porque es la unidad relevante lo que permite la mutua expectación. Sin problemas no hay expectación mutua, sino sólo una reciprocidad de la extrañeza. Para que comience a suceder un diálogo tiene que conformarse una pregunta básica: *para qué dialogar*. La respuesta al enigma generará mutua observación y doble contingencia y su resolución (la solución de la doble expectativa mutua) derivará en una situación de consenso y/o conflicto. Pero aunque no se resuelva como se espera, tanto la designación del problema como la operación para solucionarlo es un mecanismo de regulación de la complejidad y disminución de la contingencia.



Cuadro 17. Designación del problema

Pensemos que uno de los agentes del diálogo es un musulmán y que otro es un judío y que los dos están sentados frente a frente, sobre el polvo que los intercepta y separados por una franja simbólica de alambre de púas, que hace a la vez de frontera geográfica y de límite cultural. Ambos operadores son mutuamente extranjeros, si se piensa por ejemplo en que el terreno sobre el cual se sientan les pertenece a ambos y a ninguno al mismo tiempo: pero son extranjeros porque ninguno de ellos tiene un lugar asignado en el mundo. Ninguno sabe nada del Otro y la extrañeza ocurre porque no hay nada que pueda interceptarlos, pero además ni uno es algún ortodoxo judío ni el otro es un extremista islámico, y más bien están ahí sentados queriendo explicarse cómo empezó todo y porqué ninguno de ellos tiene un territorio propio. Ambos están sentados pero aún no se miran, no intercambian nada más que mutua extrañeza; no obstante, al cabo de un rato de contención absoluta del sol, se les ocurre, por separado, que una pregunta inicial es precisamente esa: “porqué no tengo un territorio” ergo “porqué el Otro sí lo

tiene”. La pregunta puede incluso retomar una configuración más formal y expresar que no se trata sólo del territorio o del origen y destino de la tierra, sino de porqué pasa lo que pasa que hace que ni los judíos ni los palestinos tengan una vida más o menos estable. Y después se preguntan, cada quien para sí, si el problema es la violencia, o el miedo, o la política, o el reestablecimiento de las negociaciones, o la creación del muro, o el acrecentamiento del odio, o la disposición de cada vez más niños a morir como “héroes” o la radicalización de una política de segregación y racismo contra los palestinos, o el terrorismo de los integristas islámicos que produce miedo en las familias israelitas o cualquier otra cosa; y dentro del hipercaos de información que les produce un estado de violencia, llegan a permitir un intercambio de miradas seguido de un intercambio de preguntas.<sup>229</sup> Total es que, amén de resolver una incógnita existencial, ambos agentes coincidirán en que el problema básico es si se construye o no una nación palestina (independientemente de la causa inicial). Bueno, una vez que resulten que el punto de partida para dialogar es la creación/desaparición de un Estado, ambos operadores generarán recíprocamente una expectativa, no sólo sobre las respuestas del Otro, sino de la esperanza de que el Otro no sea ni un extremista judío ni, por otro lado, un terrorista palestino.<sup>230</sup>

La designación del problema es la constitución de una relevancia distintiva resaltada del desorden informativo que permite a los operadores comenzar a dialogar, en la forma de generación de mutua expectativa, de otra manera los operadores hubieran permanecido en un nivel de anonimato común que sólo produciría mayor incertidumbre, miedo, y un aumento recurrente de la extrañeza. El orden de la casualidad no existe aquí como espontaneidad, tiene que haber una preocupación inicial que los haga coincidir por lo menos en la necesidad de intercambiar puntos de vista. No se trata de que los operadores resuelvan la situación, sino que romperán el silencio primario o la cerradura argumentativa.

---

<sup>229</sup> Nuevamente observamos la *dialogica de la pregunta respuesta*. ¿Cómo se designa un problema? somos de la idea de que con una incógnita inicial. Alguien formula una pregunta al Otro y se espera que éste conteste. Pero aquí todavía no hay un Diálogo, sino una acción resultante de una operación lógica: por eso diálogo y acción no son lo mismo.

<sup>230</sup> Este supuesto lo sabemos nosotros (observador) pero ellos no, nuestra observación ya es de segundo grado mientras que la de ellos es más simple: una experiencia.

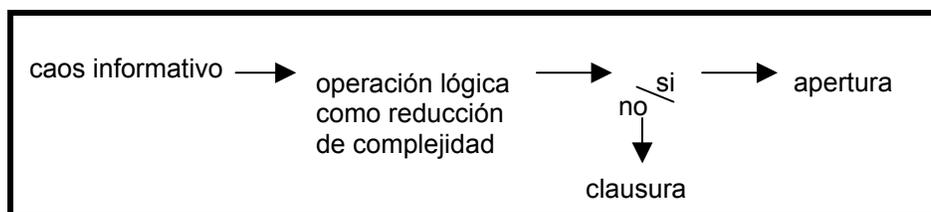
3. La designación del problema constituye un mecanismo lógico de control del caos que genera mutua expectación en los agentes del Diálogo. La mutualidad de la expectación supone un cálculo de la observación sobre el Otro y la contingencia recíproca de los operadores, que se expresa en un estado de alteración posible de la certeza propia. Cada agente confiere sobre el Otro una cantidad indeterminada de expectativas sobre las respuestas que arrojará en la solución del problema, expectativas que adquieren una doble forma: de contingencia y de observación.

El problema de la doble expectativa mutual expresa una situación siguiente: no tengo certeza de las respuestas del Otro pero tampoco de las mías, y de manera simultánea, no sé exactamente que observa el Otro y que tengo que observar yo para poder dar cuenta, en este caso, de cómo es posible la creación de un Estado. Ambas perspectivas, sin embargo, pueden llegar a ser mutuamente excluyentes o inconmensurables, pero al mismo tiempo complementarias: todo depende de la estructura de tiempo y sentido que se genere.

Ahora bien, si entre los dos operadores existe una incertidumbre recíproca de las expectativas, ¿por qué es posible que se genere la mutualidad? Somos de la idea de que una vez que se construye el problema que se desea resolver, se genera (por la designación) un puente de información que es codificada en la forma de preocupación común y vuelta *unidad*. Es decir, la unidad de lo designado permite una *relevancia distintiva* (una distinción) que es conferida por ambos operadores en una forma de “interés” mínimo, existe aquí un acuerdo muy básico que es sustancial para la acción mutual. No obstante, este primer acuerdo no alude a la suposición de resolución del problema y su derivación en el consenso; no, hablamos de un acuerdo de orden lógico, un mecanismo operativo inicial que permite reducir la complejidad de la información y ordenarla en una unidad basal que propicia el intercambio. Sin este ordenamiento lógico no sería posible el comienzo de ningún diálogo. Debe tomarse en cuenta, sin embargo, que la operación lógica que llevó a la generación de un problema y que permite la mutualidad es producto de un desorden previo, y no de un metaacuerdo común y

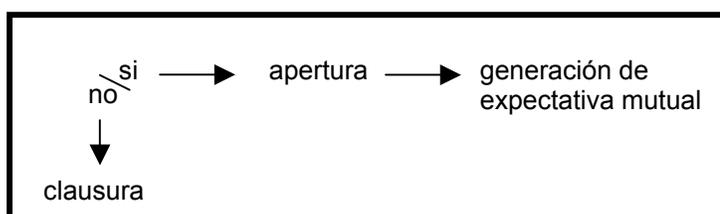
explícito: no se trata de valores morales comunes (todavía) sino de construcciones lógicas de regulación.

Puede ser que ninguno de los operadores coincida en la relevancia del problema y que por más esfuerzos lógicos no se llegue a este acuerdo inicial, en este momento se clausura la operación del Diálogo y se genera mayor distanciamiento. La designación del problema está orientado por la partícula “sí” sobre un aspecto mencionado del cúmulo de información, en este momento se genera la apertura hacia lo que pueda expresar el Otro, esperado de forma incierta.



Cuadro 18. Operación lógica y acuerdo inicial

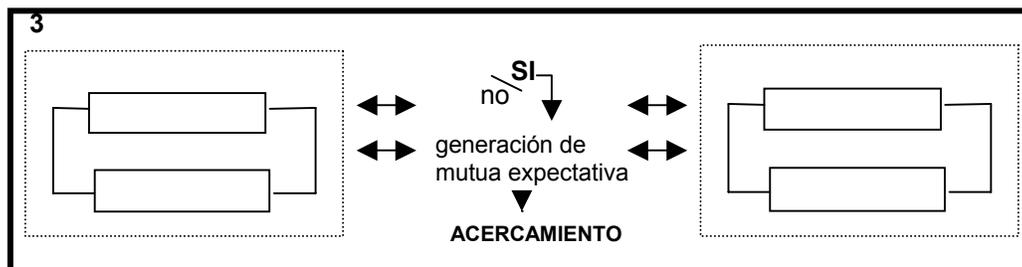
La partícula “sí” presupone la constitución de un acuerdo inicial de orden lógico que todavía no expresa la solución general del problema, que implica por otro lado, observar otros aspectos:



Cuadro 19. Clausura y apertura

Somos de la idea de que para llegar a este punto de acuerdo común se constituye un ordenamiento de tipo lógico y no de tipo moral y todavía no afectivo. Es decir, nadie dice “no dialogo con el Otro porque me produce una afectación visual”: digamos un argumento de tipo fenotípico y racista (aunque sí puede suceder). Pero tampoco se decide dialogar o comenzar a generar acercamiento

por una cuestión moral de pensar que el Otro es malo o bueno. Simplemente existe una mutua extranjería cuando no se sabe nada acerca del Otro, cuando se está ante un estado de soledad relativamente dada. Pero la aniquilación primaria de la soledad no es necesariamente afectiva, del tipo “yo necesito o siento la necesidad de contacto con el Otro”. Incluso lo podemos observar en la relación amorosa, cuando antes de que se genere cierto afecto se procede a construir un problema fundamental, por ejemplo, entablar una relación de pareja o la necesidad de un beso. La preocupación común que designa al problema es de constitución mutua y por ello dialógica, de otra forma sólo se estaría clausurando la apertura hacia el Otro. Para llegar a distanciamiento o acercamiento de tipo afectivo, primero tiene que haber un supuesto de orden lógico que a la postre generará emociones o valoraciones morales sobre el Otro. Nos referimos a la forma más básica que permite el acercamiento.



Cuadro 20. Apertura y acercamiento

No se debe entender a la partícula “si” como una argumentación que deriva en la forma si, porque el orden lógico de la operación del “sí” supone una acción: la disposición al acercamiento (todavía no afectivo) con el Otro. Una operación es vista aquí como una acción basalmente lógica que, en este caso permite la apertura y el acercamiento. Sin esta disposición primaria no pueden darse los afectos ni digamos, en otro orden, los consensos o conflictos.

Distinguimos entonces tres aspectos básicos de cualquier relación dialógica o los prerequisites del Diálogo: a) el sentido de la *reciprocidad de la extrañeza* o la forma de la asimetría, estado que sólo expresa una diferencia contenido en la descripción de la *soledad relativamente constituida*; b) la construcción mutua de

un problema común como operación lógica que designa la *relevancia distintiva* de ‘algo’ que de otra manera permanece indeterminado; y c) la operación lógica del “sí” permite una acción lógica (sí) que supone acercamiento y apertura hacia la diferencia del Otro. Los aspectos primarios de la relación dialógica condicionan la generación de expectativas recíprocas y la posibilidad de intercambio.

4. Sabemos que si no existe la designación de un problema no puede efectuarse un diálogo precisamente porque no se sabe (salvo el observador de segundo grado) sobre qué motivo se quiere dialogar. Sobre la base de la constitución de una diferencia distintiva se genera una doble expectación mutua que tendrá que ser resuelta tomando en cuenta la observación y la contingencia. Existe un acuerdo básico inicial que adquiere la forma de problema, pero no así la solución del mismo, aspecto que coloca a los operadores en una situación de miedo que se acrecienta, precisamente por la incertidumbre de los factores ajenos. La inseguridad no ha sido resuelta, se aminora el miedo, pero no deja de causar extrañeza... ni el musulmán ni el judío pueden saber del cálculo ni de la conciencia ni de la acción del Otro. Se estableció un acuerdo, sí, de orden lógico lo cual no implica que la lógica resuelva la mutua contingencia. O de otro modo, la operación lógica sólo es la parte más básica que posibilita el acercamiento con el Otro, pero no basta la lógica para resolver el problema: la operación lógica produce el problema sobre la base de “sí/no”, permite la acción mutua que todavía tiene que resolverse si se aclaran las expectativas mutuas.

Pues bien, si seguimos minuciosamente el rumbo de la operación dialógica, observamos que la constitución de un problema como operación lógica que permite la mutualidad está interceptada por aspectos todavía más sutiles. Podemos distinguir, fenomenológicamente, diversos elementos que cruzan (antes y después) el rumbo que tome la operación de designación del problema: se podrá pensar en la comunicación corporal, en los gestos, en las señales implícitas que transmiten información, en los sentimientos, o en la información de carácter visual (por ejemplo una valoración fenotípica del Otro que sustente un argumento racista del tipo “yo no dialogo con él porque es indio o porque es negro”). Se puede pensar que para dialogar se necesita primero de la corporalidad, un argumento

muy difundido en la fenomenología, especialmente en Merleau-Ponty -pero también en otros-. Por supuesto que tomamos muy en serio a la fenomenología y sus grandes aportes en el estudio de lo social, sin embargo, si retomamos una observación de este tipo no podríamos hablar de Diálogo en el mito, en la tradición, entre dos sistemas (la política y la ciencia por ejemplo) o no podríamos observar que la producción de un libro supone ya una especie de Diálogo. Insistimos en que no hablamos de lo social en tanto sujetos sociales o actores, no nos referimos pues exclusivamente a las mujeres y a los hombres como referencia de los seres humanos; por ello sería difícil aceptar solamente esta argumentación. Lo social no son los seres humanos y su interacción solamente, sino la producción de complejidad y sentido que ha generado la humanidad en un transcurso de evolución.

Aclaremos esto por lo siguiente: si el *acercamiento* se produce básicamente por una operación de orden lógico que constituye la designación de un problema, qué ocurre con las comunicaciones de tipo afectivas. Es decir, ¿solamente la lógica permite el acercamiento? En principio diríamos que sí, pero no solamente.

Por supuesto que distinguimos otros elementos. Si se pone atención se podrá observar que hablamos de un *interés común* (pero no en la forma de acuerdo moral) y de una preocupación en la designación del problema. Bien, pues la idea de interés o preocupación común tienen una fuerte carga afectiva que es importante rastrear.

Distinguimos antes, con Jokisch, afectos de sentimientos para decir que la diferencia consiste en una sedimentación temporal. Los afectos son, en este sentido, instancias previas del Diálogo, que provocarán mutualidad: hablamos de la mutua afectación. Pero, ¿cómo se da esta afectación dentro o fuera del problema de la designación del problema? Es decir, qué otros aspectos tenemos que observar, además de las operaciones lógicas, que permiten dar cuenta del acercamiento.

Somos de la idea de que si rastreamos “profundamente” este problema tendríamos que dar a conocer operaciones, estructuras y ordenamientos que escapan a una reflexión más sociológica; por ejemplo hablar de las “intenciones

reales de la acción” como el problema de la conciencia, o la operación de codificación informativa a partir de flujos energéticos que ocurren en el cerebro como un problema neurobiológico. La inter/transdisciplinariedad nos permite, por esta razón, hacer un ejercicio dialógico de complementación, pero no se trata de meter todo de una forma desordenada e irreflexiva, de otra manera hablaríamos de todo sin decir nada. Decimos pues que nos auxiliamos de otras reflexiones, que incorporamos, que utilizamos lo que Bohr denominaba como *complementariedad*.

El problema es qué ocurre además de la operación lógica que permite el acercamiento o el distanciamiento de los operadores. Tomando en cuenta la complejidad del elemento y considerando que puede haber para ello diversas interpretaciones, nosotros conducimos el problema con la semántica *confianza*. La cuestión es: cómo hacía Sócrates para comenzar a formular su primera pregunta y utilizar el método mayéutico, qué ocurre cuando te acercas al Otro para poder construir un problema común, o bien, qué hace que el judío y el musulmán lleguen a establecer un acuerdo básico común para designar (ordenar una parte del caos) un problema que quiere ser resuelto en la forma del Diálogo. Se podrá establecer también la siguiente interrogante, solamente para tratar de observar que el problema no es tan simple: por qué un lector establece un diálogo con un autor ya muerto, o cómo puede el recurso arquetípico producir rituales o la tradición producir, dialógicamente, conocimiento.

Aún cuando entre dos formaciones culturales distintas (representadas en el judío y el musulmán) exista una carga fuerte de incertidumbre, desconfianza, inseguridad y miedo producida por la reciprocidad de la extrañeza, hay un aspecto que les permite iniciar la operación lógica de la pregunta/respuesta para construir con el recurso de la dialogicidad, un problema de interés común. Para construir un problema, mediante un ordenamiento lógico, tiene que existir cierta base de *confianza* en el Otro. Yo confío en que el Otro, finalmente, no tiene una bomba sobre su cuerpo, confío en que el autor del libro efectivamente existió en algún tiempo; confío en que la reproducción arquetípica del momento originario conservará mi relación con la divinidad; tengo confianza en que los que han construido teorías lo hicieron para producir nuevo conocimiento, pero también

tengo la confianza en las verdades de la ciencia y no cuestiono cosas como “será verdad que existe la fuerza de gravedad que Newton descubrió”; o bien, confío en que Australia existe aún cuando yo no he viajado a ese país y puedo dialogar por el ciber-espacio con un ciudadano australiano, conciente de que vive en una región geográfica del mundo que desconozco pero que no cuestiono su existencia.

La confianza es, como podemos ver, una instancia primaria de certeza relativa que permite el flujo de cualquier acción, pero que además posibilita la reproducción de cadenas de operaciones simultáneas que configuran el tiempo *presente*. No podríamos pensar el presente sin el aspecto de la confianza... *“La duración en este sentido no es nada más que el presente continuamente actual, con el futuro siempre en perspectiva y el pasado que se va”*.<sup>231</sup> Sin embargo, la confianza es una disposición de certeza dentro de una estructura de tiempo que actualiza siempre las expectativas en un presente.

La confianza es cierta propensión de seguridad que simultáneamente ocurre con la desconfianza. Es decir, dentro de la incertidumbre se genera una sensación de confianza que permite asegurar en un ahora cualquier posibilidad futura... *“la base de toda confianza es el presente como un continuo intacto de sucesos cambiantes”*<sup>232</sup> Para decirlo de otra forma, la confianza es un cálculo inseguro sobre las disposiciones del Otro que, de forma regulativa, permite una operación de acercamiento y cierto tipo de disposición. Este cálculo inseguro es indeterminado pero con cierto grado de certeza que tiene que darse en el flujo del tiempo. La certeza insegura permite la operación de dirigirse hacia el Otro pero en un tiempo corto, no es muy reflexiva esta operación, precisamente por los grados de inseguridad. Abro el libro y confío en que tiene algo, le pago al taxista confiando en que me lleve, salgo a la calle confiando en que no voy a morir. Regularmente esta confianza basada en la seguridad es un contenido de certeza que no se cuestiona, que no implica observaciones complejas. La confianza, en este sentido, es un cálculo simple que no interroga las verdades del mundo y que hace “objetivas” cualquier tipo de realidad: no me pregunto si la persona que quiero existe, simplemente deseo otorgarle/otorgarme sentimientos. El cálculo simple es

---

<sup>231</sup> Luhmann, “Confianza”, Op. Cit., p. 18

<sup>232</sup> Ibid, p. 20

una operación que cotidianiza las acciones, pero siempre dentro de un contexto de riesgo (por eso cálculo inseguro); por supuesto que el riesgo depende de los espacios contextuales de la vida. No es lo mismo la idea de riesgo en la sociedad mexicana que la vivencia del riesgo en la actualidad de Irak. Es decir, podemos observar que en nuestras sociedades ya no es necesario el uso de armas para reducir el peligro extranjero, ahora nos enfrentamos a otro tipo de riesgos que no implican el uso cotidiano de un fusil; no obstante esto no ocurre en ciertas regiones de Estados Unidos, donde incluso existe una organización que se encarga de la promoción del uso de armas en la vida cotidiana.

La confianza, en un sentido muy simple (es decir en el nivel de la vida cotidiana y no de producción de conocimiento) supone no tener un conocimiento profundo y adecuado de las cosas, los objetos o de la vida en general. No se necesita un conocimiento sofisticado sino un acervo de experiencias a mano que simplifiquen la complejidad del mundo. No vamos por la vida con una actitud crítica o reflexiva sobre todo lo que acontece a nuestro alrededor, esto solamente pertenece a las acciones propias de sociólogos, filósofos o artistas. Pero incluso las acciones cotidianas de un filósofo completamente contemplativo, contienen mecanismos operativos basados en una completa confianza: se levanta de algún lugar, toma el pesero, llega a su casa confiando en que lo espera una cama para descansar o que sus libros no han desaparecido.

La confianza es un tipo de operación que contiene conocimientos simplificados y lo suficientemente generales como para hacer cierto tipo de cálculos no profundos. Regularmente, cierta propensión a la confianza es guiada por los *pre-juicios*, aspecto que describimos desde un principio con la idea del *sensus communis* de Gadamer, y que no es otra cosa que la experiencia o el conocimiento común sedimentado. La confianza, en su forma simple, no agrega más información que la que se requiere para poder actuar de manera fluida dentro de un tiempo actualizado como presente, y aunque se piense en el futuro como condición para la confianza, ésta se realiza durante cortos espacios de tiempo en el presente continuo. Además, en la confianza tampoco se refiere al pasado de manera compleja, tan sólo en la forma de la experiencia, o sea el conocimiento

adquirido en la vida cotidiana. No se necesita cuestionar el pasado o agregar información “adecuada” para pretender que algo suceda en un futuro inmediato, es decir, en el presente que se está realizando. Esta estructura de tiempo consiste en un cálculo (futuro) inseguro que no cuestiona las verdades del mundo pero que al mismo tiempo no requiere de agregar información codificada. En la confianza, el operador del diálogo posible no agrega más información que la necesaria, la cual le permite optar por un sí o no respecto a la intercepción de la información del Otro, sea cual sea ésta.

La confianza permite al acercamiento temporalmente firme hacia el Otro, sin cuestionar una cantidad de información que lo otro confiere sobre mí. La seguridad relativa y temporal de la confianza permite la conducción de las acciones referidas al Otro; en primera instancia se confía en el Otro porque se acepta la unicidad del Otro. Se construye una diferencia básica que permite, dentro del todo, seleccionar un punto de atención. La unidad de atención permite construir una unicidad, de tal manera que la alteridad (la unicidad del Otro) se configura cuando adquiere una forma de unidad de mi observación: es decir, del todo de la información indeterminada, yo abstraigo un punto de referencia que constituye una unidad *relativamente autónoma* y que me hace conducir mi operación. En este momento, tanto el yo como el Otro “confieren un valor” (no necesariamente moral) recíproco, en el sentido de hacerse co-distintivos... no me dirijo con dos personas al mismo tiempo. Dentro del todo, selecciono una unidad distintiva que adquiere unicidad.

Ahora bien, la selección de la unidad es una valoración de sentido que distingue la parte del todo, este nivel simple de diferenciación y de selección es un corte, un límite a la información disociada. La unicidad que adquiere mi punto de atención se constituye por eso, porque deposito en ello un valor distintivo que produce sentido. De esta manera, la unidad que construyo como punto de atención es el centro de interés más estable que yo poseo. Esto es sencillo de explicar: simplemente dentro del todo de la información que se tiene, tanto el judío como el musulmán deciden ponerse atención. Seguramente el judío decide entre un musulmán y el resto, a ese musulmán le confiere una estructura unitaria y lo hace relevante por sobre todos los demás. La selección de la información (la

designación de este musulmán y no de otro) es un corte limitativo que permite tomar una decisión, la del sí. Conferir un valor al Otro es aceptar una diferencia, la diferencia del Otro dentro de la indiferencia que supone todo lo demás. Regularmente este ejercicio lo realizamos de manera cotidiana y pocas veces reflexionamos sobre él. Lo que distingo de lo demás es la unidad inmediatamente temporal en la que puedo confiar, porque además es producto de mi operación de diferenciar. Si esta operación coincide con la del Otro, se producirá un acercamiento, de otra manera éste no sería posible.

La unidad que yo construyo es una identidad hacia la cual me dirijo y tengo la certeza fundamental de que hacia ella conduzco mi actuar. Se observa aquí que la confianza es también una operación de diferenciación que construye diferencias. Construir la unicidad del Otro, es decir otorgar un valor distintivo al Otro, es aceptar la diferencia del Otro para comenzar la mutualidad. Si además de esta disposición se observa tridimensionalmente y se le agrega la dimensión de movimiento, podremos ver que llegará un momento en que las perspectivas de designación distintivas coincidirán en un espacio y un tiempo. La coincidencia de la designación de la unidad, recíprocamente construidas, permite la interacción dentro de un tiempo presente que se está actualizando; por eso podemos ver que hay una coincidencia de las miradas, o coincidencia entre el tiempo de la divinidad y el humano, o bien una coincidencia temporalmente actualizada entre dos personas que deciden darse un beso.<sup>233</sup>

Como puede observarse, la confianza es una operación de designación de la unicidad en cuatro dimensiones de espacio y tiempo. Esto se puede explicar si nos imaginamos que observamos cómo dos operadores intercambian miradas. Regularmente nos imaginamos la escena desde un plano tridimensional estático, pero es difícil observar esta acción recíproca en movimiento. Es decir, en un tiempo real-presente que se está actualizando a cada momento. Entonces, nosotros como observadores observamos que otros se observan, pero qué ocurre

---

<sup>233</sup> Una representación gráfica de este tipo sólo la podría otorgar el cine con la ayuda de la cibernética, porque nuestra observación natural no ha evolucionado lo suficiente como para poder dar cuenta de hechos coincidentes desde una cuarta dimensión de la observación: nos referimos a poder ver una acción con la forma del movimiento en un presente futurizado.

cuando observamos que otros se observan pero simultáneamente se mueven, pero no sólo eso, sino al mismo tiempo que observamos la observación recíproca de dos operadores que al mismo tiempo se miran y se mueven, nosotros nos movemos. La información que se produce en este tipo de observación se complejiza: seguramente esto se puede lograr con ayuda de una cámara de video, y la imagen resultante sería una imagen tridimensional con movimiento muy parecida a nuestra posición ante un juego de video.<sup>234</sup> Pero imaginémonos, sólo para hacer más divertida esta exposición, que además de que nosotros nos movemos cuando efectuamos la observación, al mismo tiempo el lugar desde donde estamos parados se está moviendo: eso pasa siempre, sólo que no reparamos en la importancia del movimiento por ejemplo de la tierra.

Si reflexionamos bien, todas las observaciones tienen un movimiento o son parte de un movimiento que ocurre dentro de un espacio-tiempo determinado. Pero además, el lugar en donde estamos parados se mueve, y éste lugar a su vez se mueve porque ocupa un lugar en el espacio y el tiempo: nosotros nos movemos, la tierra se desplaza (en dos sentidos por lo menos, translación y rotación) la galaxia se mueve. La diferenciación, sin embargo, implica cierta pasividad, porque de otra forma todo sería un caos.<sup>235</sup>

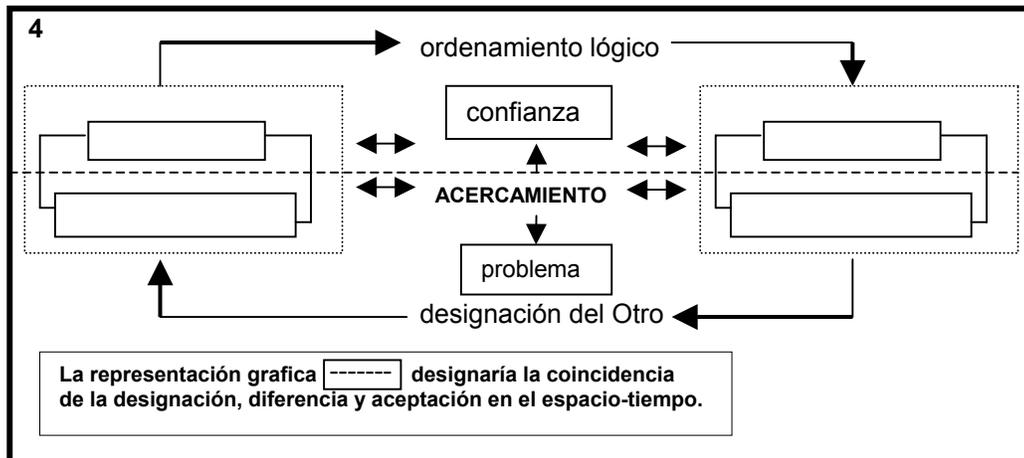
Esta reflexión sirve para decir que la confianza no es una valoración de tipo moral (aunque puede ser si se le observa desde otra perspectiva) sino un tipo de afectación que permite valorar distintivamente 'algo' de entre algo y que provoca

---

<sup>234</sup> Algo parecido intenta hacer Peter Greenaway dentro del cine, por ejemplo en la trilogía "Las maletas de Tulse Luper", donde se pueden observar secuencias de imágenes enfocadas desde distintos ángulos, pero sobre todo se pueden observar planos diferenciados dentro de una misma imagen que se muestra como escena, pero además ofrece la oportunidad de observar cada imagen de la misma escena con movimientos simultáneos. Greenaway ((Director). (2003)). *Las maletas de Tulse Luper* [Película]. Inglaterra.

<sup>235</sup> Esta situación siempre ha estado presente, pero no se expone por qué, por lo menos el discurso sociológico ha sido muy indiferente a estos aspectos. No se habla por ejemplo de una teoría social de las dimensiones, o de la teoría de las decisiones dentro de la dinámica del espacio y tiempo; y mucho menos existe alguna referencia a un estudio sociológico de la observación desde la importancia de una cuarta o quinta dimensión. Por ejemplo, qué se piensa cuando se habla de "movimientos sociales", ¿se habla acaso de la relación materia/espacio/tiempo/movimiento? o qué se quiere decir con estructura de la sociedad cuando se sabe que la sociedad se desplaza dentro de un rango de espacio y se autorreproduce en el tiempo.

coincidencias. Distinguimos entonces otro elemento previo del Diálogo que, complementado a lo anterior, nos arrojaría un esquema de este tipo:



Cuadro 21. Confianza y construcción mutua de un problema

5. Cuando por medio de la operación lógica y la confianza se produce el primer acercamiento con el Otro en la forma de un problema común que los operadores quieren resolver y que le otorga sentido al Diálogo (de otra forma un Diálogo no tendría razón de suceder) se genera -y sólo así- la doble expectativa mutua. Debe entenderse que sólo se ha efectuado un acercamiento, cierta disposición a dialogar con el Otro, pero todavía no se resuelve el problema sobre la base de las contingencias recíprocas. En el primer acercamiento se constituye una aproximación y se produce una doble expectativa que, paradójicamente, acrecienta la incertidumbre. Esto se debe precisamente a que no se sabe el sentido de la respuesta del Otro. Se ha optado, de forma mutua por dialogar con el Otro, pero no se sabe qué es lo que el Otro nos tiene que decir. Todavía, aún cuando ya nos acercamos no alcanzamos a saber casi nada del Otro, y su constitución (y sus respuestas) nos es aún extrajera. Se produce entonces sólo una forma de expectación que genera el primer afecto, una mutualidad de la expectativa por afectación inicial. La doble expectativa mutua no se ha resuelto por que no se ha resuelto el problema, ergo no se puede hablar de la forma de la solución: ni de acuerdo ni de conflicto.

La doble expectativa mutua se puede expresar en la argumentación siguiente: “yo no sé quién es el Otro pero quiero dialogar” o de otra forma: “no sé qué piensa el Otro o qué perciba pero quiero plantear y resolver un problema”; también se puede decir: “yo decido (si el Otro también decide) con ‘aquel’ resolver un problema y me aproximo”. Como sea que se exprese, la afirmación se hace a la inversa, y el Otro dice exactamente lo mismo e incluso - totalmente distinto- otro tipo de cosas que espera. De esta manera, y esto lo explicaremos en el siguiente apartado, se generará una doble expectativa mutua que se concentra en la doble observación y la doble contingencia.

### **3.2.2 Segunda textura. Reducción de la expectativa complementariedad/actualización/sentido**

6. El problema siguiente consiste en la afirmación “ya sabemos sobre qué dialogar” (producción de sentido), pero ahora “cómo vamos a resolver el problema”. Como se puede ver el problema parece contener un grado de simpleza común que puede ser resuelto en la forma “me pongo en los zapatos del Otro”. Somos de la idea, y esto lo ha resuelto de manera inteligente la hermenéutica, de que este supuesto es pragmáticamente problemático, por no decir imposible. La cuestión no es resolver haciendo como si uno fuera el Otro, o de manera hermenéutica, interpretando lo que dice el Otro como si ello nos llevara a una solución. No se trata de un orden de tipo moral, sino de cadenas de coincidencia dentro de estructuras de tiempo, que toman en cuenta las experiencias y los recursos propios de la unicidad.

Tenemos que decir que cada operador encierra en la forma de su identidad una serie de elementos que permiten su composición, su orden, su dinámica, su estructura y su operación. Esto es, la forma de la identidad contiene aspectos únicos que la singularizan como unicidad ante lo otro. La unicidad da cuenta de lo propio, de la diferencia respecto de la indiferencia de lo externo. La unicidad de cada operador es una mismidad, una forma de autonomía individualizada que se

diferencia de la indeterminación; este aspecto puede ser descrito como la lengua propia, los códigos normativos, las estructuraciones internas, los valores propios, en fin, todos aquellos elementos que permiten que la identidad se autorreproduzca. De esta manera la política produce y reproduce los elementos que le permiten tener una estructura permanente, así también la religión, la ciencia, el arte, los individuos, las culturas, las tradiciones. Diríamos con Bourdieu que cada “campo” de la vida social es autónomo porque contiene al interior una serie de elementos que dan constitución a su forma, y que permiten que se diferencie respecto a su exterior.

Los elementos de autoreproducción son un todo estructural como contexto de sentido que adquiere la forma de la experiencia. Un sistema de referencia inmediato es todo aquello (como estructura, elemento, relación, operación, contenido) que le permite al operador del Diálogo poder transmitir flujos de información con un sentido específico. Este sistema de conocimiento o contexto de significado, posibilita al operador para referir y para autorreferir, es decir, al mismo tiempo que le concede la oportunidad de abrirse a dialogar con el Otro, le permite diferenciarse. Es común el dicho popular “así soy y qué” y “no me parezco a nadie”, que por cierto tiene mucho de verdad. La unicidad como unidad relativamente autónoma es la expresión de una diferencia de lo propio frente al resto del mundo. El *yo soy yo* del sujeto trascendental no es otra cosa que la construcción de la identidad por oposición. Si yo no soy yo no puede ser lo otro como otro, ya que lo otro existe si yo soy yo y lo otro no es yo, pero yo no soy lo otro. Esta diferenciación por oposición constituye un elemento central en toda teoría del intercambio, de otra forma no podríamos hablar de alter/ego.

Pero se trata de mostrar que esta diferencia da forma a lo propio como diferencia y a lo único como el contenido de esta diferencia, de tal forma que si los judíos dialogan con los musulmanes sobre la *forma* de Dios o sobre la construcción política de un Estado palestino, cada uno lo tendrá que hacer desde su sistema referencial.<sup>236</sup> La autorreferencialidad permite la autorreproducción

---

<sup>236</sup> No profundizaremos mucho en esto porque lo hemos expresado a lo largo de todo el trabajo, pero hiciera falta información puede el lector recurrir a subcapítulo 1.1 “circularidad de la observación” del Capítulo II de este trabajo, o bien al 21.1 “constitución de la diferencia y la

pero también genera la información necesaria que se desea transmitir, ya que los elementos de unicidad son estructuras de conocimiento sedimentadas que propician expectativas y formas de observación. Por eso cuando hablamos de la doble observación y la doble contingencia nos referimos a que cada agente posee un cúmulo de *experiencia* que le posibilita generar expectativas, o para mostrarlo de otra manera diríamos que para que ocurra lo indeterminado tiene que existir lo determinado. La certeza te lleva a la certidumbre, pero a mismo tiempo la incertidumbre es la base de la certeza. De tal manera que tanto la experiencia como la expectativa se necesitan mutuamente.

Lo propio es una forma que designa la unicidad o la individuación frente a la alteridad de lo otro y se complejiza porque no sólo es la *forma* como diferencia/diferenciación, sino llevado al plano de la observación, es la unicidad de las explicaciones/comprendiones sobre el mundo. En ese momento coincide la unicidad con la contextualidad si nos referimos a las unicidades de observación sobre la realidad. Este problema lo esbozamos en el capítulo II con la semántica policontextualidad y cobra un sentido relevante ahora. Recordemos que la policontextualidad enuncia una *heterarquía* de la observación sobre la realidad<sup>237</sup> en el sentido de que no existe un centro único de explicación/comprensión sobre lo real. Si observamos bien, podemos empatar la idea de *realidad* con la semántica de *problema*, sólo en el sentido de que ambos operadores han escogido una parte del todo para ser resuelta: en la elección del problema se elige una parte de la realidad.

Pues bien. El problema que tiene que ser resuelto seguramente derivaría en consenso o conflicto dependiendo de cómo es que se desarrolle el diálogo. De esto depende regularmente de que se llegue o no a un acuerdo: a que coincidan las expectativas y que las respuestas sobre el problema sean más o menos parecidas. Sin embargo la coincidencia es un aspecto sumamente problemático si

---

diferenciación” el Capítulo III. Para tener un panorama más completo recurrir al subcapítulo 2.3 “Reflexividad. Diálogo sobre el diálogo” del capítulo III, o al número “sexto” de la “reconstrucción e distinciones” donde se podrá observar exactamente de que estamos hablando.

<sup>237</sup> Dijimos que una realidad puede tener distintas formas de interpretación y de observación, pero al mismo tiempo una posibilidad bastante grande de ser estudiada: de aquí que algo pueda obtener valores significativos distintos aunque se trate de una sola realidad, una realidad determinada.

se toma en serio el hecho de la policontextualidad y la heterarquía de los valores. De manera superficial diríamos que en un régimen democrático “valen” igualmente todos los puntos de vista, lo cual quiere decir que hay una simetría de las verdades expuestas. Sin embargo, cómo es posible conciliar las diferencias si partimos de la existencia de entidades complejamente estructuradas que comportan unicidades diferentes. La situación se torna más compleja si reflexionamos tridimensionalmente, es decir, si observamos que todo depende desde dónde se construya la observación.<sup>238</sup>

No se trata del problema de la relatividad del contenido y explicación de las cosas que plantearía un posmodernismo radical, pero tampoco de un relativismo cultural del tipo de Rorty,<sup>239</sup> sino del problema de la coexistencia de las formas diversas de nombrar las cosas, o bien de la multiplicidad de las valoraciones sobre un problema dado. Si la policontextualidad es la producción de posibilidades simultáneas para referir algún objeto dado, el problema envuelto es la renuncia a la seguridad última de la unidad de lo observado (como unidad de observación), es decir, la existencia de un horizonte lo suficientemente abierto para observar, al mismo tiempo pero de forma distinta, un problema común.

La simultaneidad lleva aparejado el elemento de la unicidad, ya que las respuestas para solucionar cierto problema tienen un carácter divergente; lo cual no quiere decir que no exista la posibilidad de la convergencia. Por ello hablamos de la complementariedad. Se puede ver que detrás de esta descripción está el problema actual de conciliar objetivismo con subjetivismo, o el debate de la filosofía política sobre universalismo/particularismo.

---

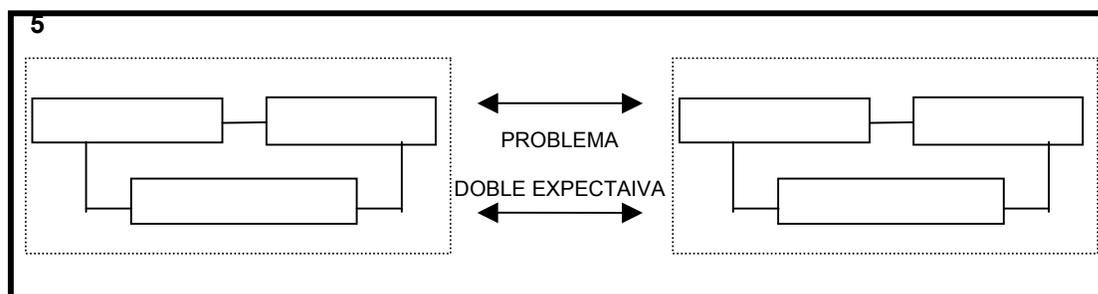
<sup>238</sup> No debe entenderse con esto que somos partidarios de un relativismo radical que nos lleve al solipsismo o al escepticismo. No. La realidad de la sociedad existe, la piedra es una piedra, matar al Otro es aniquilar y desaparecer aquí y donde sea, independientemente de la interpretación. Sólo estamos expresando que el problema de la solución del problema se complica.

<sup>239</sup> Piénsese en la afirmación de Rorty en “La filosofía y el espejo de la naturaleza” uno de los textos más controvertidos sobre el planteamiento de la posmodernidad: “La utilidad de la opinión existencialista (Sartre) es que, el proclamar que no tenemos esencia, nos permite ver las descripciones de nosotros mismos en pie de igualdad con las diversas descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos”. Si trasladáramos esta descripción al terreno de la ética y la política, observaríamos una serie de consecuencias terribles, por ejemplo no es lo mismo un error en la medicina que un error en una descripción filosófica; el problema es que no se construyen diferenciaciones más sofisticadas. Véase Rorty, 1983, Madrid, p. 327

Aludiendo a la semántica unicidad hablamos aquí del problema que resulta resolver el *problema*, ya que cada unicidad es una experiencia parcial. Ahora bien, esto no significa que no pueda darse la solución al problema, ya que si se observa de fondo, la experiencia tiene una estructura objetiva que permea lo social: esto es parte de la evolución sociocultural de la humanidad.

Lo hemos dicho desde el segundo capítulo sobre el problema del constructivismo radical, no se trata de múltiples realidades sino de una especie de *realidad sustantiva* (realidad determinada) que tiene la posibilidad de ser observada desde distintos ángulos. La objetividad precisa hacer conmensurables los discursos sobre lo real partiendo de la construcción simultánea y complementaria de un mecanismo de regulación común que “concilie” las expectativas mediante el control del desorden. El problema de la solución del problema está en la reducción de la contingencia mediante un mecanismo operativo de regulación dialógica, de tal manera que la coexistencia simultánea (véase tiempo) de los discursos sobre el problema puedan ser conducidos hacia un lugar más o menos común, que puede ser el acuerdo o el acuerdo de estar en desacuerdo.

Como se puede observar la conmensurabilidad de los discursos simultáneos es un problema de orden y reducción de desorden, la coincidencia y la conciliación de las observaciones paralelas se resuelve en perspectivas de tiempo y a través de controles específicos. No se trata de interpretar la conciencia o el marco de sentido del Otro, sino de ordenar el caos dentro de estructuras de tiempo. Por cierto que esta posición derivará en efectos de carácter ético que son plausibles desde otro nivel de estudio.



Cuadro 22. Generación de doble expectativa

7. La doble expectativa mutua es una afectación bilateral de los operadores del Diálogo. La reciprocidad de la alteración de lo propio constituye un sistema de mutua afectación, donde los operadores a través de la solución del problema podrán resolver las expectativas mutuamente causadas. Ambos operadores se afectan y ambos generan preguntas y simultáneamente requieren respuestas, en la proposición de las soluciones adecuadas ocurren observaciones doblemente distanciales que permiten diferenciaciones pero igualmente autoafirmaciones por oposición, de esta forma se va controlando en el transcurso del tiempo los impactos de la indeterminación de las unicidades.

La situación dialógica se sostiene de esta manera, como una doble expectativa mutua que confiere la reciprocidad de las incertidumbres y la posibilidad de resolución objetiva del problema (objetiva como resolución en un presente), pero sobre todo en el doble sentido de incógnita que ambos operadores confieren hacia el Otro; la disposición de las expectativas en la actualización del tiempo Ahora, constituye una relación mutuamente contingente y doblemente observacional, o para decirlo con Parsons y Luhmann, una *doble contingencia*.

Parsons definía ya en su Teoría General de la Acción esta situación para explicar el sistema de la interacción desde la doble expectativa. “Existe una *doble contingencia* inherente a la interacción. Por un lado, las gratificaciones del *ego son contingentes* en su selección de alternativas. Pero por otro lado, la reacción del *alter será contingente* en la selección del ego y resultará de una selección complementaria\* por parte del *alter*. A causa de esta doble contingencia, la comunicación que conforma la preocupación de modelos culturales no podría existir sin la generalización de lo particular de situaciones específicas (que nunca son idénticos para el *ego* y para el *alter*) y la estabilidad del significado que

---

\* El resaltado es nuestro. Nótese que se habla de expectativas complementarias y no contrarias, una posición más cercana a la sociología y filosofía contemporánea que a la dialéctica hegeliana y marxista, en su sentido de lucha de contrarios. Hablamos aquí de complementariedad y no de contradicción, observar los complementos nos permite observar desde una lógica circular y no causal.

únicamente puede ser asegurada por 'convenciones' respetadas por ambas partes".<sup>240</sup> Debe destacarse, por cierto, cómo Parsons alude a la resolución de los factores contingentes en la modalidad de "convenciones", o sea, a partir de marcos comunes de entendimiento, aspecto con el que no estamos totalmente de acuerdo: distinguimos entendimiento (como sobreentendido) de conocimiento dado.

Parsons va más allá y pasa de una formulación básica a una observación más compleja, donde se involucra la reciprocidad de la contingencia como posible resultado y en cierta medida, se esboza el problema de la doble observación:

"Son dos los puntos cruciales de referencia para analizar la interacción: 1) que cada actor es un actor que actúa y a la vez es un objeto de orientación, tanto para él mismo como para otros; y 2) que como actor que actúa se orienta hacia sí mismo tanto como hacia otros, y como objeto tiene significado para sí mismo y para otros en *todos* los modos o aspectos primarios... De estas premisas proviene la propuesta fundamental de la *doble* contingencia de la interacción. La meta no es solamente \*  
-como para las unidades aisladas de comportamiento animal o humano- el resultado de una contingencia, de una cognición exitosa, y la manipulación de los objetos del entorno por parte de los actores; además, puesto que los objetos más importantes de la interacción también activan, es también contingente sobre su interacción para la intervención en el transcurso de los eventos".<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> Parsons, Op. Cit.

\* El resaltado es nuestro.

<sup>241</sup> A propósito Luhmann denomina a esta posición como una observación sobre "reflexividad social", véase Luhmann citando a Parsons, en Luhmann, 1998, Op. Cit.

El rango de la *doble contingencia* toma una relevancia muy importante, por lo menos para tratar el Diálogo desde la visión de los sistemas complejos de constitución mutua. La referencia de Parsons, aún cuando es un tratado sobre la interacción, nos sirve para dilucidar los elementos que intervienen en la relación dialógica. Rescatamos la referencia a Parsons pero desde el sentido de la observación, o bien, atravesamos a la interacción con el problema de la observación para poder dar cuenta de una situación más compleja: Parsons hace referencia a dos características del sistema de la interacción a) la doble situación del actor como objeto de orientación y como objeto de actuación y b) el doble significado del actor, tanto para sí mismo como para otros, respecto a que les confiere sentido y autoreflexivamente también. Estas dos características las podríamos de alguna forma sintetizar si observamos la mutualidad con la semántica de observación. Hablamos de cómo un observador observa a otros que lo observan y de cómo su observación orienta el sentido de otras observaciones que, simultáneamente, lo observan y confieren sentido para él. Para nosotros este sistema de doble observación describe como *mutualidad de la observación y mutualidad de la contingencia*, y define el sistema de la doble afectación con expectativas mutuales que, una vez instaurada la intervención de los operadores, generalizará y estabilizará la composición global del Diálogo. Tanto la *mutualidad de la observación* como la *doble contingencia* apuntan a describir un sistema complejo de relación social que nosotros denominamos como Diálogo. La mutualidad de la observación es el DIÁLOGO que se instaura como pragmaticidad en su dimensión operativa como diálogo, mediante el recurso de la dialogicidad: tanto el musulmán como el judío confieren recíprocamente y para sí una cantidad suficiente de expectativas irresueltas sobre el Otro, la incertidumbre mutuamente colateral se resolverá mediante la coincidencia de expectativas en el tiempo.

Si se observa bien ya no apunta a la “deseabilidad” de que la interacción concluya en una “cognición exitosa”, ya que puede que no concluya la relación en acuerdo. Que un diálogo se de no quiere decir que esté por entendido todo, ni mucho menos que tengamos una total comprensión sobre la conciencia del Otro... la subjetividad es siempre un misterio que puede ser develado si se presenta una

observación de segundo orden. Sólo aquí, con observaciones complejas<sup>242</sup> podemos llevar a cabo estudios de comportamiento o de actuación que, mientras tanto, sólo pueden ser vistos desde el sistema de la acción como problemas de *sentido, intención, decisión o acción racionalizada* desde el sistema de la conciencia subjetiva. Para nosotros, el sistema mutual de la observación y su efecto en la doble contingencia, o sea la *doble expectativa mutual*, da cuenta de la relación social tomando en consideración la apertura y cerradura (y la complementación de éstas), ya que el Diálogo como sistema mutual tiende a cerrarse como mecanismo operativo necesario para una *apertura*, precisamente porque su constitución es circular. No hablamos de un Diálogo como acontecimiento terminado, como acto realizado, conferimos al Diálogo cerradura y apertura simultánea, que como situación en cadena, produce nuevas formas de contingencia. Una posición distinta, por ejemplo una teoría de la interacción basada en *fondos comunes de entendimiento*, derivaría la observación del Diálogo en un “buen” acuerdo, en la estabilidad permitida por la función suprema de la convención. Si se observa detenidamente, esta posición tiende a cerrar la acción, a terminarla, una vez que se supone (por lo menos analíticamente) existe un común acuerdo entre alter/ego. Si optamos por una postura de este tipo, simplemente no podríamos estar dialogando, y en su efecto negativo, este trabajo se habría terminado desde hace tiempo.

Generalmente se da cuenta, cuando se trata del sistema de acción desde la observación de las subjetividades mutuamente afectadas, de sistemas autopoieticos que tienen la propiedad de ser *cerrados*.<sup>243</sup> Se piensa regularmente en una formulación del sujeto como una conciencia trascendental, derivando como

---

<sup>242</sup> Aquí nos remitimos a Luhmann y su distinción entre observación simple y observación compleja. La observación simple, dice el autor, utiliza distinciones como esquemas “pero sólo con eso no producen contingencia alguna para el observador mismo”, en tanto que las complejas u observaciones de segundo grado, “dan ocasión para referirse a la contingencia y eventualmente reflejarla de modo conceptual”. En Luhmann, 1997, Op. Cit., p. 93. Se pueden destacar aquí las ganancias ofrecidas con la cibernética de segundo orden propuesta por Foerster.

<sup>243</sup> Luhmann llama sistema autopoieticos a aquellos que tienen la peculiaridad de autoreproducción mediante los propios elementos y que no necesitan de su entorno más que como irritación. Ejemplos de estos sistemas son el de la conciencia o sistemas psíquicos y los biológicos, que por supuesto se centran en la reflexión sobre la acción y el sujeto y que tienen una fuerte influencia de la fenomenología husserliana. Buen aporte para esta corriente teórica y su observación es el extraordinario libro de Waldenfels acerca de la fenomenología en ciencias sociales, Op. Cit.

dice Beriain, en la tesis de que *“entre diferentes sistemas de conciencia no puede haber contacto inmediato alguno”*<sup>244</sup> Se trata pues de la impenetrabilidad de la conciencia, en tanto no se puede saber sobre la conciencia del Otro (por tanto de las formas en que operan las decisiones/acciones del sujeto) si no a partir de un constructo de observaciones y atribuciones como expectativas que se hacen a la conciencia de los otros, o para decirlo con Luhmann... *“la percepción de la percepción del otro no incluye en forma alguna sus procesos concientes...”*<sup>245</sup> Lo que queremos decir es que resulta difícil percibir qué exactamente percibe el Otro cuando dice que percibe y viceversa, no sabe el Otro qué percibo yo cuando percibo lo que percibo. Lo único que podemos saber es que tanto el yo como el Otro confieren mutuamente expectativas contingentes, que se resolverán o no en una situación futura. Es decir, podemos observar un sistema mutual de observación, pero no la conciencia subjetiva ni los grados de significación exactos. Por supuesto que no rechazamos el extraordinario desarrollo de las teorías sobre la acción que tanto han impactado el mundo de la ciencia social, sólo queremos observar en otro sentido: el problema es si la resolución del problema se puede dar a partir de que coincidan las interpretaciones mutuales de forma mecánica, sin tomar en cuenta la distancia y el tiempo.

La referencia a la no percepción del cómo percibe el Otro nos lleva a la forma de la COMUNICACIÓN y no a la forma en cómo los individuos se relacionan intersubjetivamente. Es decir, lo que interesa saber es que el alter/ego en sus relaciones comparten información-inseguridades-expectativas mediante (pero no solamente) sus sistemas de conciencia. Pero no nos interesa saber sobre la forma pura de la conciencia (aspecto que le compete más a un análisis de corte psicológico) sino saber cómo opera la conciencia - si se quiere decir así- entendida como una unicidad complejamente estructurada. Entender esta situación supone observar la COMUNICACIÓN y la información que fluye entre alter/ego como doble expectativa susceptible de ser resuelta. Siguiendo con Luhmann diríamos que lo que antecede o permite la intersubjetividad es la COMUNICACIÓN, “la comunicación es también condición para algo parecido a la intersubjetividad”, y

---

<sup>244</sup> Beriain en Luhmann, 1998, “Complejidad y modernidad”, Op. Cit., p. 13

<sup>245</sup> Ver Op. Cit., 1996, p. 17

que nosotros denominamos como doble expectativa mutua, que además de darse en ambos es recíproca. La racionalidad dialógica, entonces, no implica la constitución de un marco normativo común (con pretensión universalista) que conduzca las acciones a partir de un fundamento racional construido intersubjetivamente,<sup>246</sup> sino una simple situación de posibilidad de acuerdo/desacuerdo que derivará en acercamiento o distanciamiento según los grados de resolución de las contingencias y no de un entendimiento absoluto.<sup>247</sup>

Esto se puede expresar si tomamos en cuenta la siguiente consideración: tanto el musulmán como el judío son recíprocamente extraños, aún cuando han podido construir un acuerdo básico a través del aspecto de la confianza: la constitución de un problema. Ambos operadores requieren respuestas sobre el problema, respuestas sobre las incertidumbres de la diferencia del Otro, soluciones a las expectativas no sólo de un posible comportamiento sino de las formas en cómo el Otro está observando, pero además está la necesidad de aclarar si la operación que mutuamente se efectúan, va a poder coincidir como para tomar un siguiente acuerdo. Hasta aquí son expectativas mutuales digamos estáticas, su pasividad no requiere observar aspectos más complejos; pero puede ocurrir que a la acción mutua se la confiera además cierto movimiento, o bien, categorías activistas como decisión o intención, aspecto que vuelva a la solución de las expectativas un problema por lo menos confuso.

---

<sup>246</sup> Desde esta argumentación se puede repensar el problema de la universalización de los derechos humanos y su resignificación contemporánea como “derechos humanos *universalizables*”, o bien, códigos normativos susceptibles de ser globalizados pero no como perspectivas unívocas impuestas como sistemas de moral o referencias éticas. Observando desde la lógica de la *diferencia*, podríamos pensar ahora sobre las “definiciones multiculturales de los derechos humanos” que, tomando en serio la diferenciación de la sociedad y los procesos de autonomización, encuentre nuevas zonas de reflexión en torno a un problema tan complejo como ese de plantear definiciones universalistas sobre los derechos humanos sin tomar en cuenta las particularidades contextuales. También se puede pensar sobre el problema de la verdad o la racionalidad.

<sup>247</sup> Léase a Habermas en la definición del espacio público: “en estos espacios públicos se institucionalizan procesos de formación de la opinión o de formación de una voluntad común, que por especializados que sean, tienden a difundirse e interpretarse. Los límites son permeables; cada espacio público está también abierto hacia los demás. Deben sus estructuras discursivas a una tendencia universalista apenas disimulada...” Habermas 1989, Op. Cit., p. 425. Ya antes hemos hablado de los problemas que pueden contener las pretensiones de universalización en este sentido.

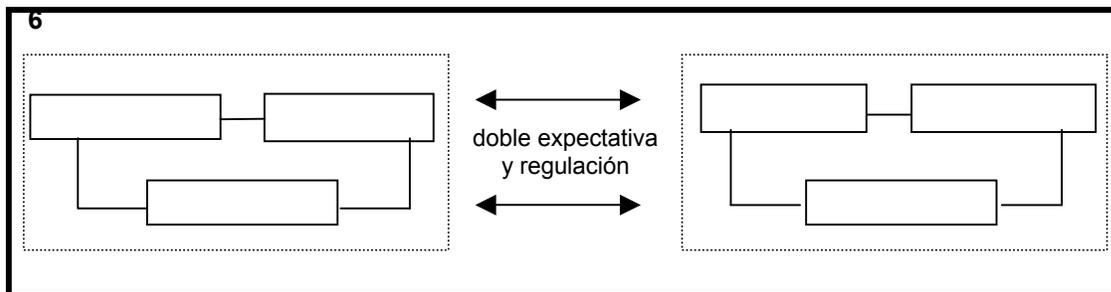
Partimos entonces de la siguiente consideración: un tratamiento sobre el Diálogo como mutualidad de las expectativas, construido en éstos términos, no se interesa por un metapunto de observación sobre el cual distinguir la constitución normativa de lo social, a manera de razón universal común, ya que el punto de partida es, para decirlo con Luhmann y Jokisch, que la teoría no debe imponer al observado sus distinciones, y la idea de una voluntad común es una observación construida a priori por el observado. En todo caso, la pretensión de la teoría no es producir normas o reglas de acción, sino poder observar sistemas de complejidad propios de la sociedad moderna a partir de *observar pragmáticamente*. De aquí que nuestra epistemología intente, constructivamente, no acceder de manera inmediata a la realidad porque esto provoca una serie de problemas diversificados, sino comprender las observaciones sobre lo real; ello implicaría, por supuesto, observar las observaciones de los propios operadores del Diálogo. Diríamos con Beriain que el orden social estructurado, interpretado por los observadores, pasa a un *orden funcionalmente diferenciado*, que el propio observador es susceptible de conocer. O bien, para argumentarlo desde una posición de la cibernética de segundo orden de Foerster... *“Él es (el sistema) responsable de su acción y, en consecuencia, a partir de la noción de autopoiesis, vía autonomía, vía responsabilidad, se tiene una base para la noción de ética”*<sup>248</sup> La noción de responsabilidad común, se da en todo caso, en la forma de la autonomía y la autorreproducción, pero siempre en la expresión de una doble observación recíproca que permite la comprensión de la observación del Otro, y sólo así, la normatividad. Una norma, dijimos ya, es un estado latente de composición de la relación mutual que se produce por efecto de control y reducción de complejidad.

La construcción del orden se da como un aspecto procesual en el continuo del espacio y el tiempo, a través de la reducción de los factores contingentes y la generación de estabilidad, para esto se requiere tomar en cuenta la existencia de mecanismos operativos de control que ambos agentes construyen para aminorar el caos de las incógnitas que, además, se van actualizando en el tiempo y pueden acrecentarse o disminuir, según sea el caso. Todo depende de

---

<sup>248</sup> Véase el artículo de Von Foerster en Revista “Metapolítica”, México, 1998, Vol. 2, No. 8, p. 691-705.

cómo van, en el proceso, ambos operadores reduciendo los enigmas, dilemas hacia adentro y hacia fuera de las unicidades. No se trata de que el musulmán y el judío aminoren sus unicidades y cedan la objetividad en la subjetividad del Otro, sino de construir un plano de objetividad a través de las subjetividades, por decirlo así. Para decirlo de otra manera, se trata de resolver un problema común a través de procesos de intercambio que se actualizan y se acoplarán en el tiempo: no puede haber soluciones lo suficientemente “descabelladas” como para no poder ser complementarias; por ejemplo decir que para que pueda surgir un Estado palestino deben ser aniquilados todas los judío ortodoxos o destruirse todas las bases irregulares de asentamientos palestinos. Las respuestas dependen de circunstancias diversas, pero sobre todo de intercambios mutuales, por eso una solución no puede ser monológica.



Cuadro 23. Doble expectativa y regulación del orden

8. Hemos dicho desde el primer capítulo que el tratamiento del Diálogo como DIÁLOGO/diálogo contiene la distinción básica consenso/conflicto que subyace a la pregunta sociológica por el orden/desorden. Bien. El asunto aquí es cómo se puede dar cuenta del Diálogo en su función de regulación del desorden y articulador de posibilidad de entendimiento.

Mencionamos antes que aún cuando Parsons trata el problema de la acción social desde la *doble contingencia*, se prefiere observar marcos comunes como metaentendimientos que provocarán acciones normadas, incluso cuando se observe el conflicto, porque el objetivo es la disposición de los operadores hacia

valores comunes que deben ser “previamente afirmados”.<sup>249</sup> Lo que permite, según este punto de vista, la disminución del desorden y la reducción de la contingencia, es un *metapunto* convencional instaurado como a priori que causa la regulación de la complejidad de la relación social. Esta búsqueda de valores con pretensión universal persigue la regulación del caos desde un punto de vista de la normatividad sobreentendida, que bien puede apuntar a evitar o disminuir el conflicto. Sin embargo el problema aquí es cómo esta situación puede operar en la vida cotidiana, ya que siempre estamos en posibilidad de riesgo, inseguridad o conflicto. La cuestión problemática es que no se sabe si la existencia de “programa de valores comunes” permitiría en la realidad la reducción de la contingencia, el alivio de los conflictos, porque bien estos valores pueden ser consecuencia de la misma (los “mismos” valores por otro lado, pueden ser distintos, sobre todo si se piensa en un diálogo entre culturas diferenciadas: ni los musulmanes ni los judíos conciben de la misma forma el problema descrito). Es decir, los marcos normativos pueden ser un efecto o el desenlace en este caso del Diálogo, pero no necesariamente el medio de reducción. Si esto es así, veremos que en el momento futuro-presente del Diálogo, podrán darse estos marcos normativos, pero sólo como una posible consecuencia: piénsese que el diálogo derive en el acuerdo. Entonces ya no son un a priori al estilo kantiano, sino un a posteriori, en un sentido de temporalidad.

Esta distinción es significativamente importante, ya que coloca la doble expectativa en una dimensión medial distinta; no mediatizan desde siempre los marcos significativos (valorales) comunes, sino que se encuentran ahí como estados latentes. Lo que sí existe es el marco de sentido propio de cada operador, el recurso con el que cuenta y que le permite generarse/generar expectativa, en el sentido de que nadie puede partir de la nada para poder articular una doble observación; pero no son de ninguna manera, sobreentendidos con pretensión universal: son cúmulos de experiencia.

La circularidad de la doble expectativa consiste, más que en valores universales, en determinaciones de tiempo. Los musulmanes ‘proponen algo’ a

---

<sup>249</sup> Aquí Habermas coincidirá con Parsons.

los judíos, a través de cualquier medio, por ejemplo una pregunta o una mirada con cierto sentido, y esperan una respuesta del Otro. La respuesta dependerá de una operación como mecanismo procesual que se estará dando en un tiempo presente-presente, o sea en un Ahora, y que terminará (siempre de manera cerrada/abierta) en aceptación o rechazo, y se sedimentará cuando alcance una estabilidad tal que pueda originar otro sentido del inicial. Del inicio de la situación primaria lo que cabe esperar es una respuesta, la temporalidad de la misma y los mecanismos de control serán lo que va a reducir el problema de la doble contingencia y la doble observación. Es, de esta manera, una estructura de tiempo y control lo que determina la resolución de la doble expectativa mutua. La producción de sentimientos o valores o acuerdos bilaterales escritos (que se darán como el resultado de la disminución de desorden) provocarán, si se estabiliza la relación, estructuras más o menos fijas (con carácter de permanencia) en la forma de instituciones, pero que al mismo tiempo y como efectos colaterales generarán nuevas contingencias. El orden social, puede verse, proviene de un desorden previo que antes ya ha sido orden pero anteriormente desorden.

Se puede observar también que el orden es una expectativa de aceptación o rechazo sobre cierta oferta, y no algo desde antes establecido (aunque las estructuras sociales se sabe, son formaciones de orden permanente: por ejemplo la lengua o los códigos de comunicación). O para decirlo ligeramente, si se toma el caso del amor la doble expectativa produce *amores contingentes* que sobre la textura del tiempo descansarán su firmeza, los besos serán menos sorprendidos, quizá más claros, si se condensa el desorden primario y se aceptan los calores intensos siempre bienvenidos (nótese que bienvenido tiene una connotación de disposición futura). Por tanto, toda relación doblemente contingente es simétrica en un primer momento, porque el DIÁLOGO sólo oferta esto y/o aquello, o el beso o el abrazo o nada; pero será asimétrica en la medida que perfile una aceptación o rechazo. Entonces, puede haber besos contingentes como amores contingentes como desamores contingentes.

La situación simétrica es atemporal (analíticamente) mientras que la asimétrica es temporal. Ego lanza una propuesta inicial y alter responderá en uno

u otro sentido. Los valores se encuentran colateralmente presentes, pero incluso - y esto es importante- pueden permanecer “intactos”. Si su permanencia es intacta contienen una textura imprevista, todavía desconocida, son “latentes”. Esto es, tanto ella como yo podemos compartir el valor de la amistad o el respeto y creer en el amor ideal, pero tanto yo como ella podemos responder en otro sentido, en cualquier otro sentido al valor que es inicial. La respuesta puede ser verdadera o no, pero no respecto al valor sino respecto al tiempo, y se dará en el proceso de la reducción de la contingencia. Entonces, cada respuesta o resolución de la doble expectativa será necesariamente temporal, y de esto depende la durabilidad del amor, de estructuras de tiempo. El amor, en este caso, no se agota o se termina, se resignifica en el tiempo dependiendo de las alteraciones recíprocas, y no sólo de la voluntad.

Se desplaza entonces una observación de la interacción sujeta a la distinción acción/actor por una pauta observacional en la forma tiempo/comunicación, con sus respectivas situaciones de propuesta/respuesta, acercamiento/distanciamiento. Ya no se pone atención en los valores, sino como agentes colaterales o expresiones latentes de sentido, esto es, se sustituye la unidad de observación *acción* (pero no se descarta) sin excluir la forma acuerdo/desacuerdo, en relación a un programa común de valores compartidos. Estos, los valores, se encuentran ahí como elementos contingentes y cumplen una función, por ejemplo el actuar como manifestaciones de expectación (se desea que otro mundo sea posible, se espera una relación más igualitaria entre países desarrollados y no, se quiere la constitución de un Estado palestino, tenemos la esperanza de una relación más equitativa entre hombres y mujeres). Se espera que el Diálogo derive en un acuerdo, en un consenso, en respeto, en acercamiento de los puntos de vista distintos; o bien se espera que un Diálogo produzca solidaridad. Los valores, no obstante, son elementos del afuera, *que interceptan la relación mutua pero no la determinan*.

Los marcos normativos son posibilidades de futuro y no principios a priori insertados en la conciencia o la “buena voluntad”. No se trata de encontrar un punto de partida común como principio normativo para reducir un estado latente de

desorden, por ejemplo: dialogo con el Otro “sin hacer mal a nadie”, porque si esto fuera así estaríamos en posibilidad de revisar el origen causal de la acción, o bien, buscando el fin a través de los medios: un punto de partida teleológico (de ser así, desde hace tiempo podríamos haber presenciado un acuerdo entre israelíes y palestinos, pero no se trata de observar solamente buenas intenciones). Somos de la idea de que no es posible saber el sentido original de la doble contingencia, su causa primaria; pero tampoco sabemos sobre su consecuencia o la probabilidad de su culminación, si esto estuviera dado no tendría sentido siquiera un tratamiento sobre la mutua expectativa. He aquí una consecuencia del sentido de nuestra lógica no lineal, ya que la circularidad nos permite construir observaciones distintas.

Si la contingencia, dijimos, tiene como base la definición de todo lo que no es necesario y que es posible, y descansa en lo posible visto desde lo dado, la doble expectativa es una doble posibilidad de sentido de que lo dado puede ser de otra manera, o realizarse en este u otro sentido en un futuro, a partir de condiciones concretamente dadas. Esto es, tanto el judío como el musulmán parten de contextos de sentido objetivos, por ejemplo el territorio. Ninguno de los dos se pregunta si existe o no la tierra sobre la cual están sentados o más radicalmente si el Otro que está frente a mí es sólo una representación simbólica y producto de mi imaginación; más aún, en la construcción mutua del problema se da por sentado el supuesto de años de experiencia de guerra. No se parte de la nada, se necesita de la experiencia para construir coincidencias en el tiempo, a partir -claro- de operaciones de regulación.

Lo contingente, dijimos con Luhmann, es “todo aquello que, visto desde la realidad, puede ser de otra manera”,<sup>250</sup> por tanto la indeterminación de las múltiples posibilidades de sentido. En la contingencia están las condiciones de lo posible, que se dimensionan como doble expectativa mutua si se piensa en la doble relación contingente. El Diálogo contiene esta característica, es una relación con doble expectativa mutua que como doble contingencia y observación mutua, condiciona las bases para una situación futura de sentido: posibilita la constitución

---

<sup>250</sup> Véase sobre todo el extenso trabajo sobre el problema de la doble contingencia, en Luhmann, 1998, Op. Cit., Cap. 3 y Cap. 2 si se quiere observar la definición de sentido.

de un estado de cosas diferente al inicial, resuelto sólo si se resuelve los obstáculos. Esto vale para cualquier situación dialógica que desee resolver algún problema.

El Diálogo se convierte entonces en un sistema mutual cuando ambos operadores “experimentan” la doble contingencia y la doble observación, ya que esta situación “ofrece un significado estructurante”<sup>251</sup> para *ambos* operadores, colocados en cualquier situación de la relación. Por eso el Diálogo puede obtener la forma de la tradición o la forma del amor en la situación del beso, o la forma de un acuerdo/desacuerdo entre culturas diferentes. De cualquier forma, el Diálogo constituye a lo largo del proceso estructuras de sentido, y simultáneamente, es generado a través de estructuras de tiempo. Por lo mismo hablamos de sistemas de doble expectación generados dentro de los transcurso de tiempo y de sentido, tomando en cuenta los factores concomitantes a la relación, o para decirlo de otra manera, observando cuidadosamente los factores de riesgo que a lo largo del proceso están siendo controlados mediante el recurso de la dialogía.

Cualquier relación de doble expectativa requiere un sistema básico de observación mutual y de contingencias basadas, desde luego, en contextos de significado dados: universos de conocimiento dado. Ambos operadores confieren expectativas mutuas sobre el Otro, y simultáneamente, observaciones que refieren sentido, tanto para sí mismos como para el Otro. Sin embargo, cuando ambos operadores se encuentran, configuran grados altamente generalizados de anonimidad recíproca, y no sólo porque no se conocen del todo o porque no sepan nada de lo que ambos están pensando, sino porque todo lo que circula alrededor de ellos es un universo muy amplio de incertidumbres recíprocas: no se puede saber lo que la oferta de selección de ambos hacia cada uno o respecto al Otro puede provocar como reacción, si no se atiende la estructura de tiempo.

Luhmann lo explica de la siguiente manera, haciendo uso de la importancia de cierto conocimiento dado como recurso del operador que le permite, y sólo por eso, generarse una expectativa respecto al Otro. “Ciertamente, las situaciones

---

<sup>251</sup> Ibid, p. 117

con doble contingencia requieren, para echar a andar la comunicación, un mínimo de observación mutua y un mínimo de expectativas basadas en conocimientos. Al mismo tiempo, se excluye, debido a la complejidad de tales situaciones, que los participantes se comprendan entre sí totalmente entendiendo que comprender se refiere a cada variante de la realización del sistema que cada quien observa para sí<sup>252</sup>

El universo de conocimiento dado que a decir de nosotros actúa como un contexto de sentido, es lo dado como experiencia, lo que ha generado la evolución sociocultural, y de lo cual no es posible desprendernos. Este contexto de significado constituido como estructura de experiencia es un elemento y no el medio, y por supuesto tampoco el fin de la relación (aunque sabemos que al sedimentarse las expectativas producirán estructuras firmes y probablemente permanentes). Es para decirlo así, inherente, como inherente es la expectativa, misma que parte de una estructura de conocimiento básico. La contingencia es, repetimos, aquello que, observado desde el mundo real, puede tomar la forma en un sentido u otro, posiblemente diferente al dado. En este sentido, y sólo en este, hablamos de cierto contexto de significado.

La distinción entre experiencia/expectativa es un aporte significativo y de alto grado de abstracción que propone la teoría de las distinciones de Jokisch. No es nuestra intención abordarla en sus aspectos particulares, tanto como señalar en lo general su definición y el sentido de su aporte para un abordaje del Diálogo: “La experiencia es el resultado de la sedimentación de los hechos, es el aspecto *perfectista* de una estructura social. Las *experiencias* tienen una → forma asimétrica. Por el contrario, la expectación es el resultado de la sedimentación de las *posibilidades*, es el aspecto

---

<sup>252</sup> Idem

*futurista* de una estructura social. Las expectativas tienen una forma *simétrica*<sup>253</sup>

La expectativa según nuestro modelo dialógico, se constituye en la temporalidad presente-pasado, precisamente por el proceso de sedimentación o, con Parsons, estabilización estructural. Sólo aquí es donde se genera cierto tipo de estructura, y desde donde puede originarse cualquier expectativa futura. La situación temporal descrita por nosotros como pasado-futuro en realidad nos habla de una relación distintiva de experiencia/expectativa enunciada por Jokisch, y sobre la cual gira la estructura del Diálogo. Pero además Jokisch distingue un nivel intermedio entre experiencia y expectativa que da origen a la situación presente, y que nosotros distinguimos como el nivel pragmático-operativo del Diálogo.

Existe aquí un grado de entrelazamiento entre las dos estructuras de tiempo y sentido que dan pie al momento presentista de cualquier situación social, digamos la observación del Diálogo como un sistema con estructura. “El entrelazamiento de la expectativa y la experiencia (= las expectativas seleccionan a las experiencias, las experiencias apoyan a las expectativas) representa la forma de cualquier estructura de la SOCIEDAD. Entre la experiencia y las expectativas se encuentra como mediadora la → *inmediatez* como la forma verdadera de la operación. En la forma elaborada aparece como el *presente*”<sup>254</sup>

La *inmediatez* o la forma presentista de la operación constituye nuestra temporalidad presente-presente, el sentido de operación dialógica desde un Ahora que siempre se estará actualizando. La *inmediatez* como el tiempo Ahora prefigura la resolución futura del Diálogo y originará cierta estructura: ya sea en el sentido del consenso o del conflicto. El tiempo Ahora será un tiempo pasado cuando las relaciones de sentido se sedimenten y provoquen estructuras firmes o blandas,

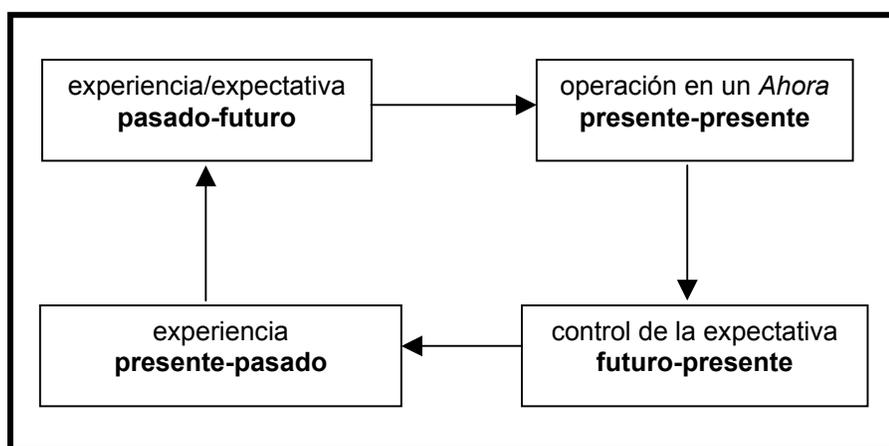
---

<sup>253</sup> Op. Cit., p. 600

<sup>254</sup> Idem

mismas que a su vez, permitirán originar expectativas futuras. De esta manera, observamos cómo nuestro modelo de Diálogo contiene una estructura circular, precisamente porque vuelve sobre sí mismo a producirse y a producir nuevos diálogos. Esta estructura circular habla de una relación más compleja de lo que regularmente se piensa que es un diálogo.

Distinguiamos pues que el proceso de la relación mutual contiene una estructura de sentido temporalizado que podríamos representar de la siguiente manera:



Cuadro 24. Estructura de tiempo-sentido

9. Ahora bien. Hasta aquí hemos hablado de la doble expectativa mutual basada en la mutualidad de la observación y en la doble contingencia, en el sentido de referencialidad recíproca de los operadores; pero aún no hemos hablado del adentro, es decir en la forma de la *autorreferencialidad*. Esto es, hemos mencionado la situación de los operadores en referencia uno del otro, con su consiguiente operación que se resolverá en un futuro, pero no del siguiente problema: qué pasa cuando antes de querer resolver las contingencias respecto al Otro, cada operador decide resolver las propias, o para decirlo de otra manera, qué ocurre cuando antes de observar al Otro para resolver la mutualidad de la observación, el operador se observa a sí mismo y crea un sistema autorreferencial. Este aspecto puede ser descrito fenomenológicamente como el problema de la *conducta* personal, o el sistema de la conciencia subjetiva; sin

embargo aquí preferimos dar cuenta del sistema de la *identidad*, que siguiendo con una definición de la teoría de sistemas, sería descrito como *black boxes* (cajas negras).<sup>255</sup>

Luhmann describe de la siguiente forma la doble contingencia: “dos cajas negras, a causa de quién sabe qué casualidades, entablan relación una con la otra; cada una determina su propia conducta por medio de operaciones autorreferenciales complejas dentro de sus propios límites. Lo que queda a la vista es, por lo tanto, y necesariamente, una reducción”<sup>256</sup>

Cada caja negra resulta un grado de anonimidad para la otra, existe una mutua extranjería. Nada se sabe del Otro, precisamente porque cada uno para sí mismo apenas alcanza a resolverse. Hay entre las *black boxes*, o digamos los operadores, un fuerte nivel de anonimato, de no transparencia. Existe una observación respecto al Otro, pero al mismo tiempo una autoobservación. La primera es altamente desconocida, permanecerá incierta toda vez que se desconoce siquiera su identidad. Sin embargo, cada operador sabe que está determinado por su entorno, con el cual comparte, por lo menos en un estado inicial, referencias mutuas de anonimidad. Cuando existe esta anonimidad no se puede medir el riesgo del Otro, pero sobre todo no-se-le-puede-calcular: “el intento de calcular al otro tiene que fracasar necesariamente”. Existe entonces un equilibrio referencial que contiene ciertas consecuencias digamos éticas: si no es posible calcular al Otro porque no se sabe nada de él, entonces no se le puede sujetar a nada, ni siquiera a un *acuerdo*. No existe ninguna relación todavía, por ello *black boxes*. Cuando no hay relación no existe dependencia aún, tan sólo mutua expectativa irresuelta, ergo existen mayores grados de *libertad* y de autonomía: esto sucede antes de la construcción bilateral del problema, pero se incrementa en un tiempo inmediatamente posterior, dado que no se sabe nada sobre las respuestas ofertadas.

---

<sup>255</sup> Ibid, p. 118

<sup>256</sup> Idem

Cuando aún no existe la otredad, todavía subsiste la unicidad. Pero no sólo así, aún en la relación con el Otro existe la *unicidad* como lo único indisolublemente único: lo mismo entre lo mismo. La mismidad o unicidad, apuntan hacia un mismo sentido: la identidad. La unicidad, como caja negra, obtiene mayor concesión de libertad, precisamente porque no existe aún motivo de dependencia, incluso cuando ambos operadores necesiten de ambos para poder ser más libres. Digamos que sin la relación de dependencia no existe la libertad y viceversa, sobre todo si pensamos en términos ambivalentes. En la extranjería o anonimidad se genera libertad, en el acercamiento se genera mutua expectación. Sólo el trato mutuo genera la mutua expectación, pero ésta al mismo tiempo, en un segundo momento, genera autorreflexión y unicidad. Ambas, tanto la identidad como la alteridad se necesitan mutuamente, porque de otra forma permanecerían adormecidos en la oscuridad... *“De hecho, las cajas negras generan blancura, o por lo menos suficiente transparencia para el trato mutuo, cuando se encuentran”*.<sup>257</sup>

Hablamos pues de una situación que por lo menos aumenta la complejidad: dos sistemas autorreferenciales que se afectan mutuamente en el sentido de crear doble observación y doble contingencia. El involucramiento de la autorreferencialidad implica una situación doblemente compleja: primero porque el operador se observa a sí mismo respecto de sí mismo y luego porque refiere al Otro. La referencia y la autorreferencia forman parte del mismo proceso, en este caso de la doble expectativa mutua.

Esta descripción es importante porque a decir de Luhmann es de esta forma como se generan los *sistema sociales*. Para nosotros, la emergencia del Diálogo permite la reducción de la complejidad, regula el orden que envuelva las relaciones mutuamente contingentes. No se trata de que ambos operadores se “fundan” mutuamente, se compriman en el Otro para completar su conocimiento y autoconocimiento. Se trata de que ambos operadores procesan la información como un *input/output*, que dejan pasar o no, desde sus propias observaciones. Es decir, cada agente trata de entender al Otro mediante la observación de lo que

---

<sup>257</sup> Idem

observa el Otro, pero recurriendo a su autorreferencialidad, a lo propio. Según se resuelva hacia el interior, según sea la autoobservación, se podrá influir o no en el Otro y aprehender de lo que él mismo proporciona y deja que le proporcionen. En este caso la acción<sup>258</sup> propia podrá influir en la acción ajena, siempre y cuando sea una mutua afectación desde la lógica de la autorreferencialidad.

La relación entre alter/ego como observadores mutuales u operadores de la doble contingencia, puede ser descrita de esta manera como sistema/entorno o bien, como identidad/alteridad. Para el caso del Diálogo nos sirve la expresión sistema/entorno para describir la generación de un orden relativamente parcial entre los agentes de la relación. Sin embargo, igualmente las semánticas identidad/alteridad y su relación, dan cuenta de esta situación: ambos operadores producen observaciones, mismas que adquieren un valor hacia adentro y hacia fuera. La referencia al adentro es una autorreflexión o autoobservación, que presupone la forma del conocimiento propio que se autorreproduce para generar la expectación: la diferencia. La referencia al afuera es la designación del entorno, de lo otro que se configura como ajeno pero desde el cual puedo también observarme. Observo, pues, observaciones que observan, y en este proceso operativo me autoobservo y me reafirmo y re-afirma su existencia y composición el Otro. Esta situación se da de ida y vuelta, pero siempre de manera simultánea y complementaria. O para decirlo de otra manera: la referencia al entorno genera unicidad/identidad, la referencia a lo propio genera diferencia/alteridad. De esta forma, se genera un orden aparente, o digamos con Bauman, un orden relativamente estable, que derivado en consenso o conflicto, producirá condensación y estructura.

Decimos que el Diálogo constituye un orden aparente o relativamente estable porque depende siempre de la doble expectativa mutua de los operadores que, como quiera que sea el caso, permanecerán en un estado constante de apertura y cerradura, de entrada y salida. No existe certeza, entonces, del estado

---

<sup>258</sup> Nótese cómo la semántica acción adquiere una significación distinta. Ya no se habla de la subjetividad o del sistema de la conciencia, sino de una operación de observación, por ejemplo. Se trata entonces de conferir un valor distinto a la semántica acción y no aparejarla con el sistema psíquico que lleva a descubrir las “ocultas (perversas) intenciones”, la intencionalidad.

de este sistema, por lo tanto su estructura es endeble aún. Si el sistema tiembla es porque no se ha configurado una certidumbre total sino todas las veces parcializada, y su estructura depende de la complejidad y de la contingencia del avance en el tiempo. Los operadores controlan las incertidumbres que resultan de la acción mutua, de sus propias acciones, pero no totalmente al sistema... *“Las posibilidades de asegurarse de su propia conducta en tal situación, están limitadas (estructuradas) por la formación del sistema. Sólo así se genera la reproducción autopoiética, la acción por la acción”*.<sup>259</sup> Se genera pues una doble incertidumbre: la observación que tiene el Otro sobre mí es para mí totalmente incierta, pero sobre todo, la incertidumbre se incrementa cuando yo no sé qué tipo de observación operar sobre el Otro. Esto es, la incertidumbre no se da sólo por la indeterminabilidad del entorno, sino por la situación propia, por la autoreproducción del sistema de identidad. La pregunta que se genera es: qué observa el Otro que yo estoy observando, y qué observo yo para observar al Otro, y más allá, cómo observo lo que observo para poder observar lo que observa el Otro y así poder entenderlo. La lógica de doble incertidumbre genera por lo menos un estado caótico digamos básico, siempre y cuando no intervengan otro tipo de contingencias. Lo que se quiere decir es que la incertidumbre es doble porque se produce una pregunta al interior y al exterior, simultáneamente, con razón de lo cual se tiene que saber *qué tipo de pregunta construyo para poder observar (entender) al Otro*, y éste pueda reaccionar frente a mí en la forma que yo espero. La doble incertidumbre coloca a los operadores en una situación compleja que sólo podrá ser resuelta si se construye un Diálogo con perspectiva de resolución mutua, y sólo mediante la estabilización de las expectativas.<sup>260</sup>

10. Tenemos entonces que la solución de la doble expectativa mutua que es la disminución de los factores de riesgo y la aclaración de las expectativas de sentido (doble observación/doble contingencia) sobre la base de un *problema*, se lleva a cabo como realización procesual dentro de una estructura de tiempo que,

---

<sup>259</sup> Ibid, p. 119

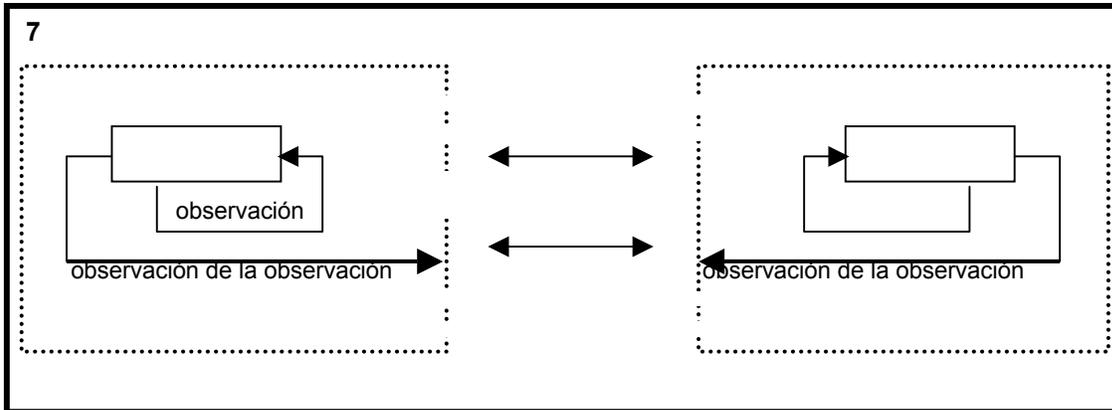
<sup>260</sup> Resulta claro que la reducción de contingencia se da por la disminución/estabilización de la doble expectativa mutua, y no por la conclusión de la acción. Que se estabilicen las expectativas no significa que la acción termina o que la conducta repose, precisamente porque la acción (dialógica en este caso) genera nuevos diálogos.

actualiza en el presente-presente las diferencias expuestas. Dicho de otra manera tanto el judío como el musulmán resuelven el problema a través de un procesamiento de información que se actualiza en el tiempo Ahora, que se está dando siempre permanentemente. Ambos arrojan expectativas de sentido que tienen que se aclaradas y reguladas, según las respuestas que los propios operadores están generando. Este intercambio de sentido y riesgo es mutual, cada uno resuelve si la respuesta del Otro es adecuada desde la perspectiva de lo propio y no de otra manera; la actualización de la oferta depende de la solución hacia adentro y de la forma en cómo el agente regula sus propias incertidumbres. De esta manera se puede formular: “actualizo en el presente la información de tu oferta en la medida en que resuelvo y aclaro lo que tengo yo mismo que ofertarte, de otra manera no puedo saber qué ofertarte y qué es lo que me ofertas”; esta situación hace que se construyan una serie de diferenciaciones que permiten a los operadores tener la claridad necesaria para ofertar soluciones más simples y que permitan el entendimiento. De esta forma se disminuye en la operación procesual la complejidad y se vuelve a lo simple, pero lo simple genera nueva complejidad que está siendo reducida.

La información ofertada se controla a partir de un mecanismo básico de cerrar o abrir, y ésta operación se regula mediante la lógica del no o del sí. Pero no sólo eso, una vez que se abre el yo a las ofertas del Otro, yo mismo, simultáneamente, estoy ofertando al Otro algo que quiero que vea; cuando se produce esta doble oferta, ambos operadores (digamos que es el caso) deciden abrirse y dejar pasar la oferta, acción que se ejecuta en un tiempo inmediatamente posterior a la transmisión de información propia. Sin embargo, para poder resolver sobre la oferta del Otro, tengo que aclarar-me qué tengo qué decir al Otro para poder dar claridad de mi propia observación: la observación de mi observación me permite saber qué quiero ofertarle al Otro y éste a su vez hará lo mismo, antes de ofertarme algo. Se puede ver que ambos operadores observan su observación como operación básica que permite ofertar ‘algo’ (una respuesta) al Otro, para después, en un tiempo inmediatamente presente, poder abrirse a la observación del Otro, o sea a la oferta del Otro. Este mecanismo de control y regulación mutua

(mutual al interior y mutual hacia el exterior) es una pragmática de la operación dialógica que permite aminorar el caos y los factores de riesgo, si se piensa que por medio de este mecanismo ambos operadores se están conociendo o se están entendiendo.

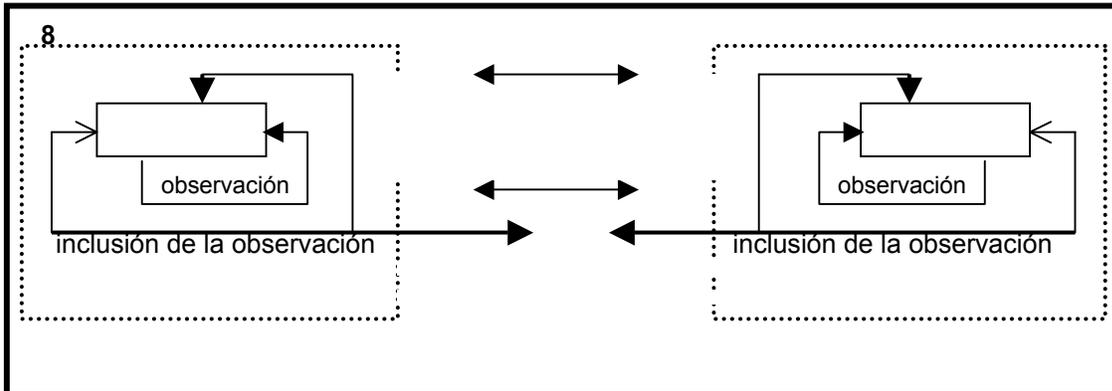
En el transcurso de este proceso de abrir/cerrar, de referir y autorreferirse, tanto el yo como el Otro van construyendo un tipo de relación que aminora el caos y permite condensar -relativamente- ciertas pautas de entendimiento hacia el interior y hacia el exterior. La operación de ida y vuelta concede en el tiempo el suficiente espacio para aclarar las respuestas del Otro e interpretar las ofertas, condicionando con ello la producción de ofertas y la entrada de las mismas: el judío propone una respuesta sobre el problema, misma que antes ya ha sido construida y aclara mediante un mecanismo de autoobservación; el musulmán recibe la oferta, que es una doble observación del judío, y le da entrada sin interpretarla aún; hasta ahí es una información que no se codifica. La apertura de la información atraviesa por un proceso de diferenciación, se trata de aclarar lo que el judío expuso, pero en un segundo momento opera una siguiente diferenciación que se establece como observación de segundo orden que permite tener claridad de lo ofertado y poder reenviar una nueva oferta que parte de esta experiencia pero también de la propia: digamos que la complementación de la experiencia del Otro y la experiencia propia le permiten al musulmán devolver la oferta complejizándola, porque ha incluido en su observación la observación del Otro. Cuando se incluye la observación del Otro a la observación propia se genera un sistema complejo de sentido que va resolviendo en el Ahora el problema, ya que no es sólo la observación simple inicial sino la complementación a la solución parcial que yo “tenía” inicialmente. Las primeras observaciones se van convirtiendo en ordenaciones (distinciones/diferenciaciones) de segundo grado, de tercero o de cuarto, según sea el caso y el nivel de control. De esta forma es como se van resolviendo las expectativas.



Cuadro 25. Ofertas de selección y observaciones de segundo grado

Quando el musulmán ha incluido en sus observaciones las observaciones del judío y éste a su vez las del Otro, simultáneamente se está afirmando y afirmando las diferencias del Otro. Esto sucede en secuencias de tiempo, tomando en consideración las distancias que se tienen que producir para poder aclarar la oferta del Otro y la oferta propia. Para que la información produzca sentido, el operador tiene que distanciarse, da espacio para resolver hacia adentro lo que tiene que ofertar, y esta acción sucede de forma paralela en ambos agentes. La observación de la observación del Otro provoca distanciamiento, la aclaración de la oferta y la producción de una respuesta nueva produce acercamiento. Este proceso de ida y vuelta se desarrolla dentro de escalas de tiempo, porque de otra forma no se daría espacio suficiente para la operación de observaciones de segundo grado. Cuando mi observación ha incluido las observaciones del Otro, y simultáneamente el Otro está incluyendo las mías, se genera un sistema de entendimiento capaz de producir un sentido más firme, ya que las propuestas de solución al problema *han dejado de ser parciales para convertirse en complementarias*. La observación del musulmán y del judío habrían permanecido simultáneamente parciales si no se hubieran complementado mutuamente, en la complementariedad de la observaciones se está produciendo sentido y se están generando niveles de entendimiento más firmes, ya que las experiencias son recíprocamente complementarias: ambos operadores han incluido las experiencias extranjeras a su sistema autorreferencial y están en posibilidad de llegar a

acuerdos o desacuerdos sobre la base de reducción de las contingencias mutuas: un acuerdo inicial puede ser el que no estén de acuerdo con lo que cada uno ha planteado, pero este desacuerdo es la base al mismo tiempo de lo que puede ser otro acuerdo.

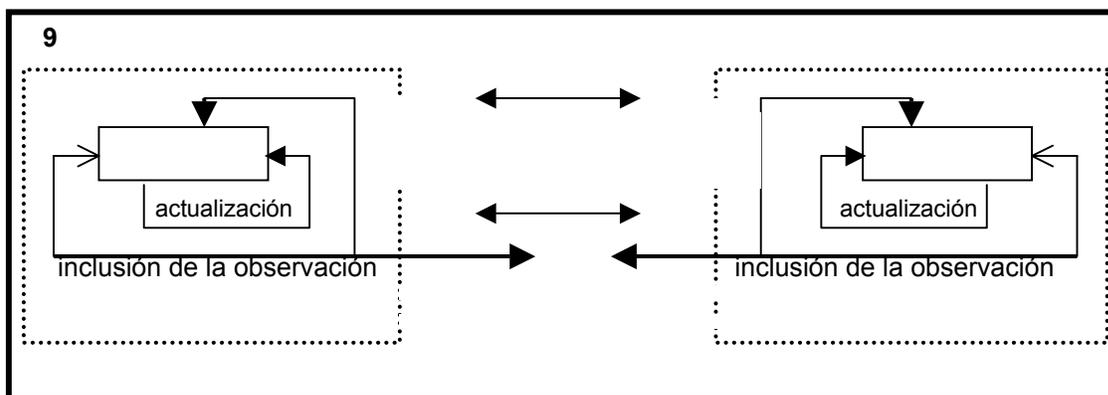


Cuadro 26. Inclusión de las observaciones y producción de entendimiento

Si se observa bien cada selección de oferta es un proceso de simplificación de la información que vuelve a ser compleja cuando se ha incluido la observación del Otro en la mía. La simultaneidad de las observaciones complementarias se está dando en el presente-presente, debido a un proceso de actualización de las experiencias y las expectativas: yo oferto algo e incluyo lo que respondes, al mismo tiempo que me distancio para observar eso que me ofertas y te oferto; en cada movimiento de apertura y cerradura sobre las experiencias se aminoran las expectativas pero también se acrecientan al salir las experiencias como nueva información codificada; la actualización de este proceso de entrada y salida permite que la información interpretada se vaya sedimentando conformando estructuras de sentido que se estabilizan en el tiempo. La estabilización de las expectativas en la forma de nuevas experiencias conforma un sistema de entendimiento más o menos firme y su duración en el tiempo depende de las pautas de solución que se estén generando sobre el problema.

Cuando se está ante la oportunidad de inclusión y complementación de las observaciones del Otro y se eliminan las visiones parciales, se van generando estructuras de sentido que marcarán las disposiciones de acuerdo o desacuerdo.

Es decir, mediante la simplificación y complejización de las ofertas, se generan estados latentes de acuerdo/desacuerdo, ya que se reduce la contingencia que genera la relación mutua: la producción y reproducción de experiencias y expectativas define las rutas de entendimiento y genera la posibilidad de solución, por lo menos tentativa, del problema, debido a la producción de sentido que antes sólo consistía en información indiferenciada.



Cuadro 27. Observaciones complementarias y producción de sentido

El segundo acuerdo, después de haber construido mutuamente un problema, tiene una estructura más firme y puede ser determinado. Aquí se inicia un proceso de simplificación de la información desordenada y se han aclarado *temporalmente* las expectativas recíprocas. La simplificación de la información indiferenciada mediante operaciones lógicas de apertura/cerradura conduce las perspectivas de entendimiento y la producción de sentido en la forma de solución posible del problema, todo esto sobre la base de la disminución del desorden previo y los mecanismos operativos de regulación en el tiempo. Cuando se llega a un primer acuerdo, por ejemplo que tanto el musulmán como el judío consientan mutuamente en que la solución del problema requiere tomar en cuenta acciones como acercamientos sobre la base de la confianza y el respeto, se está en posibilidad de solucionar el problema general, por lo menos de manera latente. Cabe decir que la construcción dialógica del primer acuerdo produce como efecto colateral la constitución de nuevas expectativas sobre la base de las experiencias dadas. De esta manera, cuando se logra la producción de sentido y un marco de

entendimiento, se pueden estar generando ciertos códigos normativos que van al mismo tiempo a permite nuevos acercamientos. Puede ser que en el proceso de reducción de las contingencias se reconozca la diferencia del Otro como condición de posibilidad de entendimiento futuro, o que se otorgue respeto por la diferencia en las perspectivas observacionales aún cuando no se esté de acuerdo con ellas. De cualquier forma, para llegar a valoraciones de tipo moral o a la construcción de marcos normativos, se tiene que transitar por un proceso de reducción de complejidad y solución de las expectativas. No puedo valorar moralmente al Otro si antes no observo, a partir de mi sistema de referencia, las observaciones del Otro como producto de mis observaciones y viceversa; o bien, no se construyen marcos de entendimiento normativo si no se complementan las perspectivas de observación mutuamente constituidas durante un proceso de tiempo: las coincidencias y las conciliaciones provienen de operaciones de segundo orden hacia adentro y hacia el exterior, donde las unicidades se autoafirman porque incluyen las observaciones externas y las propias. Dialogar es algo así como observar a través de los ojos del Otro.

La conmensurabilidad de las diferencias es un producto colateral de las observaciones complementarias de un problema dado, sobre la base de mecanismos de control y regulación que aminoran la complejidad producida por la doble expectativa mutual. Conciliar las diferencias es incluir la observación extranjera al sistema de referencia propio, permitiendo la apertura de las indeterminaciones en el tiempo. Dentro del proceso de inclusión de las observaciones complementarias y la producción de sentido, se van disminuyendo - como efecto simultáneo- las incertidumbres, las extrañezas y los miedos, permitiendo la regulación funcional de la doble observación y la doble contingencia. En la medida en que se controlan las ofertas mutuamente producidas, se disminuyen los riesgos y se conforman relaciones de certeza más sólidas. Se acrecienta la seguridad debido al intercambio y la complementación, aún cuando en el proceso se puedan desencadenas conflictos latentes. Como puede observarse no se ha construido una solución única al problema, ya que ésta depende de la dinamicidad de las operaciones de regulación y control. El asunto

aquí es que quizá no tiene porqué haberla, la solución última, sino la construcción mutual de soluciones parciales (pero mutuamente complementarias) en el tiempo, que permiten resolver de forma diferenciada el problema. Esto quiere decir que durante el proceso de la producción de observaciones, ambos operadores van identificando los movimientos contexturales del problema en el tiempo, lo cual implica observar que el problema mismo se va modificando en razón de sus propias soluciones. Para el mismo problema se generan nuevas respuestas que ocasionan nuevos brotes de enigmas: esto es parte de la propia complejidad de las relaciones mutuamente contingentes.

### **3.2.3 Tercera textura. Solución de la expectativa control/acuerdo/experiencia de sentido**

En la solución de las expectativas se condensan los acuerdos, se genera un tipo de experiencia –mutualmente construida- simple, ya que se generaliza el sentido de los primeras conclusiones. La generalización de las experiencias de sentido confiere significado a los resultados de la operación del diálogo que se instauran como soluciones parciales en el tiempo. Cuando se condensan y se generalizan los resultados de la operación se genera estabilidad de la relación mutual, ya que se han controlado las incertidumbres y las inseguridades, y se han aminorado los factores de riesgo. La reducción de las contingencias ha permitido cierta estabilización de la relación y de los resultados, en la forma de la producción de experiencias de sentido.

La estabilización es una especie de conclusión que cierra la operación pero no la termina, debido a que la cerradura es condición para la apertura de nuevas situaciones contingentes. En la conclusión parcializada del diálogo se generan acuerdos y desacuerdo, pero sobre todo se crean estructuras de experiencia que condicionan la posibilidad de nuevas expectativas. Dichas estructuras se han generado precisamente en la forma de coincidencias en el tiempo, que resumen la codificación mutua de las ofertas de selección reinterpretadas en procesos y

escalas temporales que se sincronizan, una vez que se llega a la complementariedad de las soluciones parcializadas.

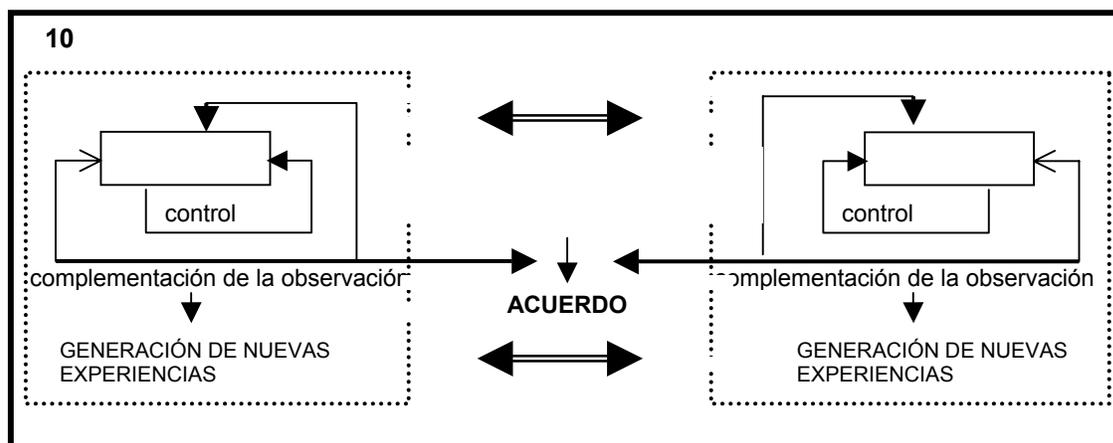
Bien. En la generación de expectativas como producto de la determinación mutua de experiencias de sentido es donde el diálogo se cierra y se abre, inmediatamente después. Cuando la operación de ida y vuelta se estabiliza y se llega a producir sentido, se habla de la solución temporalizada del problema. Ahora bien, la condensación de las experiencias recíprocas genera dos tipos de estructuras que pueden verse en la forma de acuerdos/desacuerdos; los primeros son una especie de experiencia con textura firme que prefigura una duración temporal más larga, precisamente porque para llegar a ellos se requieren una serie de operaciones más complejas que suponen observaciones que han optado por el sí y aminoran las contingencias. Por otro lado, los desacuerdos contienen una textura más suave y son de corta duración, esto se debe a que son expresiones del “no” en la forma de disputa, disgusto, inconmensurabilidad o simplemente disenso.

En los desacuerdos está la posibilidad de producción de más acuerdos, ya que cualquier tipo de disenso genera dudas e incertidumbres que aún no son (llegarán a ser o no en el futuro inmediato) resueltas. Los desacuerdos son condición de posibilidad de los consensos, pero sobre todo van a generar nuevas instancias de orden y reducción de las expectativas mutuales. En el desacuerdo se produce nuevamente lo indeterminado y los medios para generalizar afectaciones con pretensión de sentido, esto indica una disposición para volver a dialogar.

En la divergencia hay una inconformidad que se establece como disonancia y parcialización de las pautas de solución, que no permite la regulación de las indeterminaciones. Sólo este nivel produce la apertura, ya que lo determinado (la experiencia del acuerdo) conduce el sentido a una situación condensada que no se volverá a discutir salvo en otra perspectiva, pero ya no provocará el mismo sentido de resultado sino completamente otro: cada experiencia genera nuevas experiencias de sentido. Es decir, que la complementariedad en la forma de experiencia mutuamente compartida ha transcurrido (presente-pasado) porque se equilibran las expectativas adoptando la forma de primeras soluciones en el

tiempo. Pongamos que el judío y el musulmán acordaron darse tregua para dialogar y concluyeron, en un primer momento, que es necesario el reestablecimiento de las negociaciones a nivel de los gobiernos, pero simultáneamente difirieron en la forma y el método par procesarlo. Aquí ya no se dialogará sobre la necesidad de reanudar las negociaciones de paz, sino sobre los medios y la operación para reactivarlas.

El primer o los primeros acuerdos van a permanecer más firmes que la expectativa inicial, pero los disensos ocuparán un interés principal, por tanto obtendrán una textura más endeble: serán parte de la nueva producción de contingencias. De aquí se puede desprender que sobre las experiencias firmes ya no se dialogará sino sólo se abrirá la expectativa en el sentido de las experiencias débiles. El sí no es condición para el si, pero sí su sentido contrario, ya que el sí sólo sucede sobre la base del no. Lo que se cierra es lo susceptible de ser abierto y viceversa. Aquí es donde se puede observar la recursividad de la acción dialógica.<sup>261</sup>



Cuadro 26. Complementariedad, acuerdos y nuevas experiencias

Cuando se genera cierto nivel de estabilidad es cuando la operación vuelve a abrirse, es decir, cuando se autorreproduce y se crea una nueva práctica que vuelve sobre sí misma. La estabilización de las expectativas iniciales se crea por

<sup>261</sup> Véase nuevamente el cuadro 10.

un efecto de distancia, ya que en la lejanía se vuelven a producir las operaciones dialógicas que generarán y actualizarán nuevas ofertas. Puede observarse que cuando se ha logrado este nivel de entendimiento con su colateral producción de sentido es cuando se tiene cierto grado de control de las recíprocas contingencias, debido a que se aclaran las expectativas iniciales y se aminoran los factores de riesgo. La estabilización y la regulación de la información difusa consigue un tipo de institucionalización de las operaciones en el tiempo, ya que se rutiniza el proceso con sus respectivos mecanismos de control. Lo que llega a rutinizarse es una práctica que se autogenera en el tiempo, que vuelve sobre sí misma porque cierra y abre nuevas posibilidades a la vez; una práctica recursiva de este tipo vuelve a la relación un *hecho confiable*, debido a su grado de repetición: se piensa aquí que tanto el musulmán como el judío volverán a abrir rutas de intercambio sobre la base de resolver los disensos y podrán llegar a nuevos acuerdos. La operación circular de diálogo produce nuevos intercambios mutuales, en el transcurso de la repetición se autoafirman las unicidades y se producen de manera colateral las diferencias.

La rutinización de la operación dialógica de reducción/control/estabilización de las expectativas doblemente contingentes, genera sedimentación de las experiencias de sentido, que a su vez origina la redituación de la práctica, es decir, da origen a una estructura firme que permite volver a generar expectativas mutuales. La rutinización de la operación y su efecto colateral de sedimentación es la base de posibilidad de otras acciones que provocan expectativa, pero sobre todo (aún cuando existan los disensos) simultáneamente genera un tipo de *confianza* más estable. Aquí, tanto el musulmán como el judío se están entendiendo porque pueden producir sentido, pero no sólo eso, reducen los factores de riesgos y simplifican las informaciones caóticas; la combinación de estos elementos lleva a la producción de confianza sobre la base de conocimiento mutual que *está siendo en el tiempo*. Se gana con ello un horizonte de observación que inicialmente permanecía parcializado, incluso cuando el conflicto sea latente. La única posibilidad de que se produzca conflicto proviene de la radicalización de los desacuerdos, es decir, de la incapacidad de control y

aminoración de riesgos de los operadores. Esto puede deberse a varios factores, por ejemplo que no se generen los causes de la reproducción de la operación de ida y vuelta, que no se equilibren lo suficiente las simetrías como para producir sincronización y coincidencia de las expectativas, o bien que se prefiera optar por la observación profunda de los disensos: esto puede ocurrir si a lo largo del proceso se le deja paso a la contingencia y no se acelera la respuesta sobre la oferta generada por el Otro. La intensidad o el nivel de la distancia puede marcar dicha situación, debido a que se tiene menor control de los factores contingentes.

La posibilidad de generación de conflicto se crea en la agudización de los determinantes de “no”, es decir, en la radicalización de los disensos. Se puede pensar que tanto ella como yo (si se observa nuevamente la relación amorosa) acrecentamos la distancia sobre la base de la autorevisión incontrolada de los aspectos discordantes, es decir, que se da mayor peso a lo que genera desacuerdo que a lo que refiera coincidencias. Aquí se paralizan las diferencias en el tiempo y se prevé un estado de sedimentación, por lo menos parcial, de los disensos o de las operaciones del no. Si esto se llega a dar es porque, además de que no se equilibran las ofertas como para controlar la operación general, se van estabilizando las observaciones parcializadas de solución, es decir, ya no se está incluyendo -o se incorpora en menor medida- la observación del Otro en la propia y viceversa; se permite la parcialización de las observaciones y no se genera complementariedad debido a que se clausura la operación y se cierran las unicidades. Esto puede observarse cuando en las discusiones de pareja ya no se están observando las perspectivas de solución del Otro y se sobredimensiona la observación del yo, es decir, cuando no se equilibran tanto las ofertas propias como las ajenas y se llegan a complejizar las informaciones no codificadas. Si no se simplifican las informaciones difusas como para producir ofertas de sentido, se acrecienta la complejidad y se le da entrada a los factores de la contingencia. Se trata de reducir complejidad y simplificar la información difusa y no de acrecentar las visiones parciales con sus efectos de desorden. El conflicto es, pues, una generalización de los desacuerdos por la falta de reducción del desorden y la parcialización de las observaciones incompletas.

Como podemos ver, cuando se sedimentan las experiencias de sentido en la forma de estructuras firmes que permiten la autoreproducción vía la rutinización, se tiene el control de los factores de riesgo y se simplifican las informaciones difusas. Se genera cierto nivel de entendimiento y se produce sentido, pero sobre todo se están acarando las expectativas mutuales y se aumenta el nivel de la confianza. No se reducen las diferencias sino que éstas son incorporadas y se vuelven recíprocamente complementarias. En este nivel de cercanía se produce mayor socialización y aunque se acrecientan las unicidades con sus respectivas diferencias, se está en posibilidad de transcurrir en la ruta de los acuerdos, que aunque parciales, ofrecen soluciones en el tiempo. Cuando observamos un nivel de observaciones complementarias, estamos en capacidad de reflexionar sobre diálogos más estructurados y estables, que prefiguran pautas de disminución de los conflictos y arrojan soluciones a los problemas construidos. La reciprocidad de las observaciones complementarias es una condición para que se generen vías de intercambio que incluyan la diferencia del Otro y la pluralidad de las valoraciones sobre la marcha temporal de la contingencia. Poder ver a través de los ojos del Otro es optar por incluir las diferencias en lugar de segregarlas, construir formas más plurales de resolución de conflictos sobre la base de la complementariedad y no de la contradicción.

### **3.2.4 Conclusión**

La reducción de la complejidad que crean las relaciones doblemente mutuales requiere la inclusión de las visiones parcializadas sobre la propia complejidad universal, la construcción de los “muros” imposibilita las cercanías porque pervierte las expectativas a través de la opción de la razón unívoca. No se incorpora lo ajeno a lo propio y se prefieren las extranjerías... la dialógica del Diálogo es posible si se acepta la diferencia del Otro sin que se parcialice la visión propia sobre el mundo.

El muro de la franja de Gaza tiene que desaparecer...

## **Bibliografía consultada:**

1. Apel, Karl Otto. **Ética comunicativa y democracia**  
Barcelona. Ed. Crítica, 1991, 344 pp.
2. \_\_\_\_\_. **La transformación de la filosofía**  
España. Taurus, 1974, 2v.
3. Apel, K. O. y Dussel, Enrique. **Fundamentacion de la etica y filosofia de la liberacion** México. S. XXI, 1992, 104 pp.
4. Arriarán, Samuel. **Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina.** México. UNAM, 1997, 246 pp.
5. Bauman, Zygmunt. **Para comprender la teoría sociológica**  
España. Ed. Verbo Divino, 1998.
6. \_\_\_\_\_. **Pensando sociológicamente**  
Argentina. Ediciones Nueva Visión, 1994, 239 pp.
7. \_\_\_\_\_. **La globalización. Consecuencias humanas**  
Argentina. FCE, 1999.
8. Beck, Ulrich. **La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad**  
Barcelona. Paidós, 1998, 291 pp.
9. Beltrán, Rosa. **América sin americanismos**  
México. FF y L-UNAM, 1996, 163 pp.
10. Benitez, L. y Robles, J. **Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física.** México. UNAM, 1992 250 pp.
11. Berger, B. y Luckmann, T. **La construcción social de la realidad**  
Buenos Aires. Amorrortu, 1968, 235 pp.
12. Beuchot, Mauricio. **Perfiles esenciales de la hermética.**  
México. UNAM, 1999.
13. \_\_\_\_\_. **Tratado de hermenéutica analógica.**  
México. UNAM, 1997, 146 pp.
14. Bottomore, Tom. **Historia del análisis sociológico**  
Buenos Aires. Amorrortu, 1998, 798 pp.

15. Bourdieu, Pierre. **Cuestiones de sociología**  
Madrid. Ed. ISTMO, 1999, 272 pp.
16. Castañeda, F. y Guitián, M. **Instantáneas de la acción**  
México, Juan Pablos-FCP y S, 2002, 296 pp.
17. Ceberio, M. y Watzlawick. **La construcción del universo**  
España. Herder, 1998, 222 pp.
18. Cisneros, César. **Pensamiento borroso y narrativas cotidianas**  
México. Revista Casa del tiempo, 2001.
19. Cohen, Esther y Martínez, Ana. **Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia.** México. UNAM-S. XXI, 2002, 200 pp.
20. Coser, Lewis. **Nuevos aportes a la teoría del conflicto social**  
Buenos Aires. Amorrortu, 1967, 127 pp.
21. Dascal, Marcelo. **Relativismo cultural y filosofía**  
México. UNAM, 1992, 406 pp.
22. Derrida, Jacques. **La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl.** Valencia. Pre-Textos, 1985, 167 pp.
23. Durkheim, Emilio. **La división social del trabajo**  
Buenos Aires. Schapire, 1973, 346 pp.
24. Dussel, Enrique. **Ética de la liberación**  
España. Trotta, 1998, 662 pp.
25. Florescano, Enrique. **El mito de Quetzalcóatl**  
México. FCE, 1995, 400 pp.
26. Eliade, Mircea. **El mito del eterno retorno**  
Barcelona. Editorial Planeta, 1985, 178 pp.
27. Foucault, Michel. **Hermenéutica del sujeto**  
Argentina. Ed. Altamira, 1996, 128 pp.
28. Gadamer, Hans-G. **Verdad y método**  
Salamanca. Sígueme, 1992, 692 pp.
29. García Canclini, Néstor. **Epistemología e historia. La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty.** México. UNAM, 1979, 240 PP.
30. Gelles, R. y Levine, A. **Introducción a la sociología**  
México. McGraw-Hill Interamericana, 1996.

31. Giddens, Anthony y Barman, Z. **Las consecuencias perversas de la modernidad**. Barcelona. Anthropos, 1996, 290 pp.
32. Giddens, Anthony. **Las nuevas reglas del método sociológico**. Buenos Aires. Amorrortu, 1993, 172 pp.
33. Ginzburg, Carlo. **Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia**. Barcelona. Gedisa, 1999, 208 pp.
34. Grondín, Jean. **Introducción a la hermenéutica filosófica**. Barcelona. Herder, 1999, 269 pp.
35. Habermas, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid. Taurus, 1987, 2 v.
36. Harris, Marvin. **Antropología cultural**. Madrid. Alianza Editorial, 1990, 739 pp.
37. Heisenberg, Werner. **Physics and Beyond**. Nueva York. Harper & Row, 1971.
38. Jokisch, Rodrigo. **Metodología de las distinciones**. México. Juan Pablos-FCP y S, 2002, 607 pp.
39. Jokisch, Rodrigo. **Inédito por publicar**. México, 2002.
40. Luhmann, Niklas. **Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia**. España. Trotta, 1998, 257 pp.
41. \_\_\_\_\_. **Confianza**. México. Anthropos-UIA, 1996, 178 pp.
42. \_\_\_\_\_. **Introducción a la teoría de sistemas**. México. UIA, 1996, 422 pp.
43. \_\_\_\_\_. **La ciencia de la sociedad**. México. Anthropos-UIA-ITESO, 1996, 516 pp.
44. \_\_\_\_\_. **Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna**. Barcelona. Paidós, 1997, 203 pp.
45. \_\_\_\_\_. **Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general**. Barcelona. Anthropos, 1998, 445 pp.

46. \_\_\_\_\_. **Sociología del riesgo**  
México. UIA-U de G, 1992, 286 pp.
47. Laín Entralgo, Pedro. **Teoría y realidad del otro**  
España. Alianza Universidad, 1983, 697 pp.
48. Levinas, Emmanuel. **Humanismo del Otro hombre**  
Madrid. Caparrós editores, 1993, 115 pp.
49. MacIntyre, Alasdair. **Whose Justice? Wich Rationality?**  
Notre Dame. University of Notre Dame Press, 1988.
50. Malinowski, Bronislaw. **Los argonautas del Pacífico Occidental**  
Barcelona. Península, 1973, 505 pp.
51. Maturana, Humberto. **Biology of Self Consciousness** en G. Tranteur (ed.)  
*Consciouness: Distinction and Reflection*. Nápoles. Ed. Bibliopolis, 1995.
52. Marx, Karl. **Contribución a la crítica de la economía política**  
México. S. XXI, 1984, 410 pp.
53. \_\_\_\_\_. **La ideología alemana**  
México. Cultura Popular, 1982, 234 pp.
54. Merleau-Ponty, Maurice. **La estructura del comportamiento**  
Buenos Aires. Ediciones Leviatán, 1957, 354 pp.
55. Merton, Robert. **La ambivalencia sociológica y otros ensayos**  
España. ESPASA-CALPE, 1980, 333 pp.
56. Michaelson, S. y Jonson, D. **Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural.** Barcelona. Gedisa, 2003, 270 pp.
57. Morin, Edgar. **Tierra Patria**  
Barcelona. Kairos, 1993, 206 pp.
58. \_\_\_\_\_. **El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología**  
Barcelona. Kairos, 1996, 266 pp.
59. Nietzsche, Frederic. **El libro del filósofo seguido de retórica y lenguaje**  
Madrid. Taurus, 1974, 189 pp.
60. Ortiz-Osés, Andrés. **La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna.** Barcelona. Anthropos, 1986, 328 pp.
61. Parsons, Talcot. **Hacia una teoría general de la acción**  
Nueva York. Universidad de Oxford, 1962.

62. Platón. **La República y Los Diálogos**  
España. Editorial EDIMAC-LIBROS, 2000, 669 pp.
63. Popper, Karl. **El cuerpo y la mente.**  
Barcelona. Paidós, 1997, 206 pp.
64. Ricoeur, Paul. **Sí mismo como otro**  
México. S. XXI, 1996, 415 pp.
65. \_\_\_\_\_. **Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido.** México. S. XXI-Universidad Iberoamericana, 1995, 112 pp.
66. Rorty, Richard. **La filosofía y el espejo de la naturaleza**  
Madrid. Cátedra, 1983, 355 pp.
67. Saussure, Ferdinand de. **Curso general de lingüística**  
Madrid. Alianza, 1987, 283 pp.
68. Schutz, Alfred. **El problema de la realidad social**  
Argentina. Amorrortu, 1995, 328 pp.
69. \_\_\_\_\_. **La fenomenología del mundo social**  
Buenos Aires. Paidós, 1972.
70. Solares, Blanca. **El síndrome Habermas**  
México. Porrúa-UNAM, 1997, 175, pp.
71. Todorov, Tzvetan. **La conquista de América: el problema del otro**  
México. S. XXI, 1987, 280 pp.
72. Vattimo, Gianni. **Las aventuras de la diferencia**  
Barcelona. Altza ediciones, 1999, 175 pp.
73. Velasco, Ambrosio (comp.). **Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: filosofía, historia y tradición.** México. UNAM-IIF, 1999, 371 pp.
74. \_\_\_\_\_. **Teoría política : filosofía e historia : ¿anacronicos o anticuarios?** . México. UNAM, 1995, 203 pp.
75. Villoro, Luis. **El pensamiento moderno**  
México. Colegio Nacional-FCE, 1990, 127 pp.
76. \_\_\_\_\_. **Estado plural, pluralidad de culturas**  
México. Paidós-UNAM, 1998, 181 pp.

77. Von Foerster, Heinz. **Las semillas de la cibernética**  
Barcelona. Gedisa, 1991, 221 pp.
78. Von Martin, Alfred. **Sociología del renacimiento**  
México. FCE, 1998, 133 pp.
79. Waldenfels, Bernhard. **De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología.** Barcelona. Paidós, 1997.
80. Wallerstein, Emmanuel. **El moderno sistema mundial**  
México. S. XXI, 1987, 197 pp.
81. Watzlawick, P. y Krieg, P. **El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo.** Barcelona. Gedisa, 2000, 261 pp.
82. \_\_\_\_\_. **La realidad inventada**  
Barcelona. Gedisa, 2000, 248 pp.
83. Weber, Max. **Economía y sociedad**  
México. FCE, 1944, 1244 pp.
84. Wilber, K. y otros. **El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia.** Barcelona. Kairos, 1986, 351 pp.
85. Winch, Peter. **Comprender a una sociedad primitiva**  
Barcelona. Paidós, 1994, 167 pp.
86. Zimmerman, Klaus. **Lenguaje y comunicación intercultural en el mundo hispánico.** Frankfurt. Vervuert-Iberoamericana, 1997, 216 pp.

## **Bibliografía auxiliar 1:**

1. Bello Reguera, Gabriel. **La construcción ética del otro**  
España. Ediciones Nobel, 1997, 226 pp.
2. Muguera, Javier. **Kant después de Kant**  
Madrid. Tecnos, 1989, 708 pp.
3. Levinas, Emmanuel. **Entre nosotros: ensayos para pensar en Otro**  
Valencia. Pre-textos, 1993, 289 pp.
4. Bordieu, Pierre. **El oficio del sociólogo**  
México-Argentina-España. S. XXI, 1991, 372 pp.
5. Carrillo Canán, Alberto. **Hermenéutica analógica y diálogo intercultural.**  
México. CONACYT-BUAP, 1999, 188 pp.

## **Bibliografía auxiliar 2:**

1. Anónimo. **El libro de los muertos**  
España. Edimat Libros.
2. Anónimo. **Popol Wuh. Antiguas historias de los indios quiché de Guatemala.** México. Porrúa, 1992, 166 pp.
3. Mahoma. **El Corán**  
Barcelona. Herder, 1999.
4. Varios. **La Biblia**  
España. Verbo Divino.
4. Varios. **La Torá**  
Barcelona. Martínez Roca, 1999.
5. De Rojas, Fernando. **La Celestina**  
México. Porrúa, 1993, 175 pp.
6. Manzanilla, L. y López, L. **Atlas histórico de Mesoamérica**  
México. Ediciones Larousse, 1993, 203 pp.
7. Marguerite, Yourcenar. **Opus Nigrum**  
España. Alfaguara, 1995, 380 pp.
8. Saramago, José. **Ensayo sobre la ceguera**  
México. Alfaguara, 2001, 420 pp.

## Hemerografía:

1. Acta Sociológica. México. UNAM-FCP y S, mayo-agosto de 2001
2. Acta Sociológica. México. UNAM-FCP y S, mayo-agosto de 2002
3. Acta Sociológica. México. UNAM-FCP y S, enero-abril 2003
4. Alteridades. Revista de antropología social. México. UNAM, 1994
5. Christus. Revista de Teología y Ciencias Sociales. México. 2000, marzo-abril Año LXV, No. 717
6. Diógenes. Revista trimestral de Humanidades. México. UNAM-Coordinación de Humanidades, 1992, No. 159.
7. Maguaré. Revista del Departamento de Antropología. México. Universidad Nacional de Colombia, 1999, Vol. 14
8. Metapolítica. Revista trimestral de teoría y ciencia de la política. México. BUAP, julio-septiembre de 1997, Vol. 1
9. Metapolítica. Revista trimestral de teoría y ciencia de la política. México. BUAP, julio-septiembre de 1998, Vol. 2, No. 8
10. Proceso. Edición Especial. México, 1999, No. 4
11. La Piragua. México. 1999, No. 15
12. Revista de filosofía. México, X, 1996
13. Revista iberoamericana de discurso y sociedad. España, Gedisa, marzo de 2000, p. 7, No. 1-Vol 2.

## Cinematografía:

1. Lars Von Traer ((Director). (1984)). ***El elemento del crimen*** [Película]. Dinamarca.
2. Peter Greenaway ((Director). (2004)). ***Las maletas de Tulse Luper*** [Película]. Inglaterra.