

Veinticinco años en pos de un nuevo paradigma social: lecciones aprendidas

Cecilia Dockendorff

Fundación SOLES, Santiago, Chile. Email: cdocken@soles.cl

Resumen: Este artículo retoma una reflexión de más de dos décadas en torno al concepto de paradigma sociocultural y a un modelo que da cuenta de su surgimiento, evolución y cambio. En diálogo con la convocatoria de Polis al presente número de la revista, ofrecemos una discusión a partir de los conocimientos adquiridos en una línea epistemológica que integra la biología del conocer, la sociología del conocimiento y la teoría de sistemas sociales de Luhmann. Sostenemos que la distinción entre paradigma sociocultural y otros niveles de paradigmas disciplinarios -ya sean dominantes o alternativos- esclarece el panorama teórico para definir, con mayores posibilidades de éxito, estrategias viables de intervención social.

Palabras clave: paradigma sociocultural, teoría de sistemas, Luhmann, intervención social

Twenty five years in search of a new social paradigm: lessons learned

Abstract: In this paper we think back over a two decade long discussion on the concept of sociocultural paradigm and of a model that gives account of its rise and change. In dialog with the theme of Polis' invitation, we offer a discussion based on the knowledge we have gathered integrating -in an epistemologically coherent way- the biology of knowledge, the sociology of knowledge, and Luhmann's theory of social systems. We argue that the distinction between the sociocultural paradigm and other levels of scientific paradigms -either dominant or alternatives- will help clarify the theoretical context that will allow to design with greater possibilities of success, viable social intervention strategies.

Key words: sociocultural paradigm, systems theory, Luhmann, social intervention

Vinte e cinco anos em busca de um novo paradigma social: lições aprendidas

Resumo: Neste trabalho, refletir uma longa discussão de duas décadas sobre o conceito de paradigma sócio-cultural e de um modelo que dê conta de sua origem e de sua mudança. Em diálogo com a chamada para esta edição da revista Polis, oferecemos uma discussão com base no conhecimento do conhecimento adquirido em uma linha epistemológica que integra biologia do conhecer, sociologia do conhecimento e teoria dos sistemas sociais de Luhmann. Nós argumentamos que a

distinción entre o paradigma sócio-cultural e outros niveis de paradigmas científicos -dominantes ou alternativas-, vai ajudar a esclarecer o contexto teórico contribuído para definir, con maior chance de sucesso, estratégias de intervención social viável.

Palabras-chave: paradigma sócio-cultural, teoría de sistemas, Luhmann, intervención social

* * *

Una introducción en modo existencial

Más que un tema de interés intelectual, el cambio de paradigma social ha sido, en mi caso, la inquietud existencial que ha centrado mi modo de estar en el mundo en términos laborales-profesionales. Ha expresado, en distintos lenguajes y contextos a lo largo de estos veinticinco últimos años, mi trayectoria reflexiva sobre la sociedad y nuestras posibilidades -como individuos no alineados con el poder del statu quo- de influir en ella.

En 1987 escribí un primer artículo sobre el tema (Dockendorff, 1988), en el que expresaba una intuición originaria, la que, a pesar de continuas puestas a prueba en mi propia deriva en la sociología, sigue vigente. Básicamente consiste en observar la sociedad y el cambio social, inspirados en el esquema propuesto por Thomas Kuhn en 1962 respecto del operar de las ciencias y su desarrollo a partir de paradigmas y sus eventuales remplazos. En una segunda aproximación en 1989, desarrollé una investigación empírica en calidad de tesis de grado en sociología (Dockendorff, 1990). Llevaba más de diez años alejada de la disciplina, bajo el efecto del típico arrebatado (en mi caso no tan juvenil) de considerar a la ciencia y el contexto académico como poco fructíferos en términos de facilitar el cambio social. Volví parcialmente al quehacer académico sólo para transmitir mis hallazgos a alumnos de la Universidad Bolivariana y algunos otros espacios académicos. Disfruté mucho el impacto positivo al abrir los esquemas tradicionales de observación de la sociedad por parte de los estudiantes. Mi actividad laboral, entretanto, se concentró en utilizar dicha intuición originaria en el desarrollo de proyectos de cambio cultural -en base a comunicaciones de cara a la ciudadanía más que en propuestas de políticas públicas dirigidas al Estado- desde un espacio propio entre las organizaciones de la sociedad civil. Pero la reflexión teórica continuaba y el espíritu científico -adquirido ya en mis años de estudio de antropología previos a la sociología-, exigían nuevas puestas a prueba de aquella hipótesis básica sobre el cambio social; demandaba mayor rigurosidad en los planteamientos.

Así, en 2001 desarrollé una segunda investigación -esta vez de carácter teórico- como tesis de un programa de magister en la Universidad de Chile, incorporando a las ideas inspiradas en Kuhn y en la construcción de lo social en base a la fenomenología sociológica, el marco de pensamiento sistémico, desde Maturana a Niklas Luhmann (Dockendorff, 2002). Los satisfactorios avances logrados en dicha investigación teórica exigieron

mayor profundización aun, lo que terminó en una nueva tesis, esta vez doctoral, aprobada en 2011. Sus resultados obligan a refinar aun más los planteamientos; cuestionan conceptos adoptados, como el uso del propio término “paradigma social”, pero más que nada aportan nuevos conocimientos que ayudan a comprender mejor el desafío de plantearse un cambio de paradigma social. Como resultado, sigo manteniendo viva la motivación por contribuir al cambio social, pero he incorporado una nueva mirada en base a una comprensión menos idealizada de las posibilidades de incidir en la “construcción” de un nuevo paradigma social.

En este artículo intentaré dar cuenta de esos nuevos aportes, con la expectativa de cumplir con la invitación de Polis a una reflexión crítica con miras a “co-ayudar a la construcción de un nuevo paradigma social” (Polis, 2012). Aparecerán en lo que sigue, tanto mis coincidencias con los planteamientos de Polis como algunas discrepancias que, espero, sirvan de acicate a la discusión que nos convoca.

¿Qué entendemos por paradigma socio-cultural?

Hablamos de “paradigma social”, pero ¿qué entendemos por ello? Varias son las acepciones que encontramos en la convocatoria de Polis (2012). Se hace mención allí del “paradigma que ha inspirado el surgimiento del mundo moderno” asegurando que “enfrenta una profunda crisis”. Se mencionan “los paradigmas heterodoxos de las ciencias sociales” o también “paradigmas alternativos a los dominantes”, ubicados en “la academia en nuestros países”, que se oponen al “pensamiento hegemónico”. Se cuestionan los “paradigmas que han pretendido negar la posibilidad del cambio social”. Se utilizan nociones como equivalentes a paradigma o tal vez a componentes de éstos, como el “capitalismo mundial” o “la idea de progreso”. Se habla de “explorar supuestos”; se usan conceptos como “conjunto paradigmático y teórico”. Se asegura que “es imprescindible proponer nuevos paradigmas”; se insta a “integrar los avances en una nueva formulación del pensamiento crítico actual” porque se tiene el convencimiento de que ello “co-ayuda a la construcción de un nuevo paradigma social”. Finalmente, se nos convoca a “construir otras sociedades (otros mundos posibles)” por medio de la “construcción del nuevo paradigma social”.

Todas las propuestas anteriores se ordenan bajo la siguiente afirmación de Polis (2012): “analizar e incorporar estos enfoques a un conjunto teórico es la labor de los intelectuales comprometidos con las víctimas del sistema y con la consecución de un mundo mejor”. Compartimos plenamente esta afirmación, pero creemos que resulta necesario establecer distinciones entre las acepciones sobre la noción de “paradigma social”, pues to que a partir de ellas es posible avanzar en la tarea planteada.

No se trata de sofisticar el análisis por el mero placer intelectual, sino de encontrar claves para aclarar ese proceso de construir un mundo mejor en el que tantos de nosotros estamos embarcados desde hace déca-

das, con resultados -por decirlo ambiguamente-, poco lúcidos. Si bien podemos establecer una mirada de “vaso medio lleno” en contar con propuestas alternativas y en algunos signos alentadores que aparecen en la sociedad, por otro lado nos golpea la visión de “vaso medio vacío” cuando observamos “el modelo”, el “capitalismo rampante y rampante” o el “paradigma social” imperante...aún.

¿En qué puede ayudarnos la distinción entre paradigma social y las nociones asociadas que recogemos más arriba? Fundamentalmente en lograr congeniar las miradas de vaso medio lleno y medio vacío para, a partir de ello, redefinir nuestras líneas de acción; en evaluar más realistamente nuestras posibilidades y opciones de aportar a la “construcción” de un “nuevo paradigma social”; en avanzar integrando conocimientos aportados por las ciencias sociales respecto de cómo opera y evoluciona nuestra sociedad contemporánea, y, finalmente, en definir más claramente quién es y dónde está “el enemigo”. No equivocarse el enemigo resulta fundamental en una lucha por el cambio social. Si se me permite una caracterización de nuestra identidad como “intelectuales comprometidos con las víctimas del sistema y con la consecución de un mundo mejor”, diría que nos parecemos a francotiradores, o más bien a los “David” a los cuales se les va la vida en no errar el tiro directo a la frente del gigante Goliat.

Cabe aclarar que esta aparente “confusión de planos” en las distintas acepciones sobre la noción de paradigma social encontradas en la convocatoria de Polis (2012), no aplica en este caso porque la propia noción de paradigma es bastante genérica y por ende poco específica y puede utilizarse a distintos niveles de lo social. Se lo puede usar para describir desde una cosmovisión hasta orientaciones particulares en las ciencias, en educación, a nivel organizacional, en distintas regiones o territorios, y hasta correspondería poder utilizarlo para referir a supuestos particulares compartidos por un grupo de amigos o una familia. Lo común en la noción de paradigma aplicado a todos estos ámbitos tan disímiles, es una característica central que destaca Kuhn (1971) respecto de la ciencia: el constituir un conjunto de **supuestos** que orientan el pensamiento y la acción. Para nuestros propósitos de especificar el nivel correspondiente a la noción de paradigma social, o sociocultural, distinguiéndola de otros niveles posibles de utilización del término, incluidos los paradigmas de las diferentes disciplinas científicas, esta característica destacada por Kuhn constituye el punto de partida.

Más que una definición rigurosa, proponemos a continuación una caracterización de lo que indicamos bajo la noción de “paradigma sociocultural”, puesto que, como ha ocurrido con el concepto de cultura, es a la vez fácil de comprender pero difícil de definir con precisión. La aproximación que proponemos está compuesta por un concepto: paradigma sociocultural, y por un modelo sociológico de surgimiento, vigencia y cambio de dicho paradigma sociocultural. Nos parece que el modelo que Kuhn establece a partir de su observación del operar de las comunidades de científicos¹, resulta iluminador para iniciar la observación del devenir de las grandes comunidades humanas, las sociedades. Así, podemos distinguir y

describir paradigmas socioculturales que orientan el proceso de construcción de lo social por un cierto período de tiempo. Luego, como consecuencia del continuo aumento de la complejidad social, el paradigma sociocultural vigente comienza a mostrarse insuficiente para sostener el nuevo momento de complejidad alcanzado, por lo que finalmente es sustituido por un nuevo conjunto de interpretaciones, las que devendrán supuestos que conformarán un nuevo paradigma sociocultural, el que orientará los procesos de construcción social por un nuevo período de tiempo.

De acuerdo a esta primera descripción, un paradigma sociocultural sería aquel conjunto de supuestos sobre la realidad y sobre el ser humano que subyacen y orientan las comunicaciones en todas las esferas de la sociedad por un período de tiempo. Hasta aquí -pero sin seguridad de que la evolución de la sociedad continúe de ese modo- la vigencia de un paradigma sociocultural se extiende por algunos siglos, mientras la actividad humana se desarrolla bajo esa manera de concebir la realidad, hasta que se acumulan ideas, acontecimientos, procesos y movimientos sociales que cuestionan ese modo de hacer y estar en el mundo, llevando al paradigma sociocultural a una crisis. Simultáneamente, se observa el surgimiento de nuevas ideas y propuestas de solución a los problemas que el paradigma sociocultural vigente ha ido desencadenando en su (semi ciego) devenir. La crisis se resuelve con la instauración de un nuevo conjunto de supuestos básicos que configuran un nuevo paradigma sociocultural, y el proceso se inicia nuevamente. Es lo que podemos observar retrospectivamente en el acontecer histórico pero, como obviamente no se trata de una ley de la evolución histórica, sólo podemos proyectarlo como un posible marco para orientar nuestras propuestas de cambio social. De este modo, nuestra propuesta de distinguir paradigmas socioculturales no intenta describir entidades “existentes”, sino ofrecer una construcción heurística para orientar la intervención social.

En ese afán, y con el propósito de darle sustento científico que otorgue mayor plausibilidad al concepto de paradigma sociocultural y al modelo que describe su surgimiento y cambio, incorporamos a nuestra reflexión aportes ofrecidos por teorías científicas que permiten especificar los mecanismos involucrados en torno a la formación, evolución y remplazo de los paradigmas socioculturales. En una línea de coherencia epistemológica encontramos dichos aportes en la biología del conocer (Maturana, 1983), en el desarrollo de la sociología del conocimiento de raíz fenomenológica (Schutz, 1974; Berger y Luckmann, 2001) y finalmente en la propuesta que integra estos aportes junto a otros venidos de la cibernética y la teoría de sistemas complejos: la teoría de sistemas sociales (Luhmann, 1991, 2007). Desde estas perspectivas teóricas resulta plausible no sólo la construcción del concepto de paradigma sociocultural y el modelo de su desarrollo y cambio, sino también la identificación de claves para orientar la acción de cambio deliberada, la intervención social.

Podemos partir por aclarar lo que llamamos la coherencia epistemológica encontrada en los aportes teóricos mencionados. Es sabido

que las bases epistemológicas que sustentaron largo tiempo a las ciencias sociales han tenido importantes cuestionamientos desde mediados del siglo pasado. Aun estamos en presencia de una pluralidad competitiva de epistemologías con sus correspondientes opciones metodológicas, las que básicamente se separan en epistemologías tradicionales centradas en lo observado, y epistemologías emergentes centradas en el observador (Arnold, 1997). Son estas últimas las que han adquirido un desarrollo progresivo en las ciencias sociales, desde la teoría del conocimiento fundada en la fenomenología sociológica hasta el llamado constructivismo sistémico que sostiene a la teoría de sistemas sociales de Luhmann. No resulta extraño por tanto, que esta última tenga como una de sus fuentes epistemológicas la teoría del observador, encontrada también en la biología del conocer de Maturana. La teoría de sistemas sociales luhmanniana ha permitido resolver problemas teóricos centrales -pendientes de larga data en las ciencias sociales-, básicamente aquellos derivados de la distinción sujeto/objeto y del problema concomitante de cómo poder dar cuenta de lo social cuando se está, al propio tiempo, inmerso en lo social. Sólo desde una epistemología que sostiene que es el observador quien constituye la unidad de lo observado, mediante distinciones hechas por él a partir de sus propias determinaciones, pueden resolverse los problemas inherentes a la autoimplicación de las observaciones con lo observado, y dar así una respuesta satisfactoria a la pregunta: ¿es posible hablar de lo social desde fuera de lo social? (Ibid).

Esta lógica de la autorreferencialidad permite asimismo desontologizar la noción de realidad, lo que da sustento al convencimiento de la sociología del conocimiento -a estas alturas indiscutido- de que la realidad social se construye socialmente. Desde las epistemologías centradas en el observador, genéricamente llamadas constructivismo, el conocimiento se hace posible al indicar y describir observaciones cuyos resultados constituyen las referencias desde las cuales se efectúan nuevas distinciones. Desde nuestra perspectiva, no se puede comprender la noción de paradigma sociocultural sino desde una epistemología constructivista. El propio concepto de paradigma sociocultural remite a una construcción social, y no tiene sentido fuera de aquella epistemología que considera la realidad como construida a partir de distinciones surgidas desde un observador.

En consecuencia, la primera perspectiva teórica que permite situar la noción de paradigma sociocultural es la biología del conocer de Maturana (1983). Dicha teoría sostiene la construcción de nuestro concepto de paradigma sociocultural a partir del proceso biológico de la percepción humana y la producción del conocimiento. Si efectivamente el fenómeno social tiene un fundamento biológico, como lo sostiene Maturana, no es posible desconocerlo si no queremos construir sobre arena movediza sino sobre una sólida base en la biología humana. Según la biología del conocer, los fenómenos sociales surgen como consecuencia de la recurrencia de las interacciones entre los seres humanos, que les otorgan la capacidad de tejer recursivamente una trama de descripciones que dan origen al fenómeno cultural (Maturana, 1983). Vivimos así en “dominios cognoscitivos” y éstos

no revelan el mundo sino a nosotros, a nuestras operaciones de distinción. La biología del conocer da también fundamento a la premisa que establece una identidad entre conocimiento y acción, al afirmar que todo conocer es un hacer y que todo hacer lleva a un nuevo conocer-hacer, en un círculo del cual no podemos salirnos (Ibid).

En la base de esta concepción del fundamento biológico de lo social, está el fenómeno de la percepción. Nos interesa destacar una particularidad de la percepción humana que da origen al fenómeno del conocer: nuestra percepción muestra tener un importante punto ciego. Según Maturana, en cada ojo hay una salida del nervio óptico donde no hay fotorreceptores, y es la organización autopoietica -que se conserva invariable mientras se producen cambios estructurales a partir de las interacciones con el medio ambiente- la que se encarga de rellenar los espacios en blanco. Pero no se trata del único punto ciego que nos revela la teoría biológica del conocer; también aparecen puntos ciegos respecto del fenómeno de la cultura. Biológicamente no cabe que tengamos frente a nosotros el origen de las regularidades en el mundo que nos parecen acostumbradas. Nuestras visiones del mundo y de nosotros mismos no guardan registro de estos orígenes. De aquí que tengamos continuamente renovados “puntos ciegos” cognoscitivos, que no veamos que no vemos, que no nos demos cuenta de qué ignoramos (Maturana, 1983:161).

Estos puntos ciegos respecto de los orígenes de nuestros dominios cognoscitivos son especialmente relevantes con relación al concepto de paradigma sociocultural. Sostenemos que dicho concepto describe aquel dominio cognoscitivo que guarda contenidos muy básicos, esto es, las concepciones del hombre y del mundo que actúan como fundamento para la constitución de otros dominios. Es precisamente este dominio cognoscitivo el que se presenta más profundamente oculto, por lo que uno de los rasgos definitorios del concepto de paradigma sociocultural es precisamente su opacidad, su invisibilidad.

Toda tradición es al mismo tiempo una manera de ver y una manera de ocultar; sólo un esfuerzo de reflexión cuando se perturba la regularidad de la tradición permite ver lo obvio, sostiene Maturana (1983:161). De igual forma ocurre respecto del paradigma sociocultural: sólo cuando se acumulan perturbaciones se hace visible. Para poder “ver” un paradigma sociocultural, deberemos salir de lo obvio hacia la reflexión. Considerando estos aportes de la biología del conocer podemos caracterizar preliminarmente el concepto de paradigma sociocultural como aquel dominio cognoscitivo que forma parte de las regularidades propias de una sociedad, que contiene afirmaciones relativas a la concepción del hombre y del mundo, que permanece como punto ciego cognoscitivo y que se hace distinguible en la reflexión (Dockendorff, 2002).

Desde la perspectiva de la sociología del conocimiento, el concepto de paradigma sociocultural puede ser construido con mayor especificidad. Dicha sociología nos permite identificar los procesos a través de los cuales

todo conocimiento, incluido el que conforma el paradigma sociocultural, se construye socialmente y es establecido como “realidad”. En la perspectiva aportada por Berger y Luckmann (2001), el conocimiento aparece en el centro de lo que llaman la dialéctica fundamental de la sociedad, compuesta de tres momentos: la externalización que produce un mundo, la objetivación o cosificación de esta realidad socialmente producida, y la internalización de dicha realidad como si fuese un mundo objetivo, por parte de la nueva generación.

Lo que surge como resultado y, a la vez, hace de contexto para la realización de la dialéctica fundamental de la sociedad, es designado como “acopio social de conocimiento” o “depósito general de conocimiento”. Este depósito de conocimiento se presenta distribuido en “campos semánticos” (concepto similar a dominio cognoscitivo de la biología del conocer) cuya acumulación es selectiva. Los campos semánticos determinan qué se retiene y qué se olvida de la experiencia total de la sociedad. Lo que los campos semánticos retienen, una vez retenido se sedimenta y se convierte en depositario de una gran suma de sedimentaciones colectivas, que ya no necesitan reconstruir su proceso original de formación. Con respecto al ocultamiento explicado por la biología del conocer como resultado de los puntos ciegos en nuestro operar como sistemas observadores, la sociología del conocimiento nos ofrece un concepto más específico: el concepto de sedimentación.

La amplitud y complejidad crecientes que va adquiriendo el conocimiento en la medida que evoluciona la sociedad, implican que el acopio social de conocimiento se encuentra sedimentado a distintos niveles y se presenta al mundo cotidiano diferenciado en zonas de familiaridad y cercanía, mientras la totalidad de ese mundo permanece opaca. De acuerdo a la sociología del conocimiento, el diálogo cotidiano se efectúa sobre esa zona de opacidad, es decir, con el trasfondo de un mundo que se da silenciosamente por establecido (Berger y Luckmann, 2001).

El concepto de paradigma sociocultural encuentra fácilmente su ubicación en dicha conceptualización. Forma parte de ese depósito general de conocimiento y se ubica en el nivel de máxima sedimentación. Se trata, entonces, de aquel dominio cognoscitivo o universo de significado que guarda conocimientos de gran generalidad -como los supuestos básicos respecto del ser humano y del universo-, profundamente sedimentados y que no son requeridos en las comunicaciones sociales habituales. Sin embargo, el paradigma sociocultural está siempre presente en ese trasfondo de conocimiento que se da silenciosamente por establecido. Ello es lo que permite afirmar que el paradigma sociocultural ejerce una influencia decisiva, -atravesando los dominios cognoscitivos de menor sedimentación- en todos los ámbitos institucionalizados de la vida social, como también en la vida cotidiana. Podemos sostener, entonces, que el proceso de construcción social del conocimiento está siempre apoyado en un paradigma sociocultural. El conocimiento se construye, se sedimenta y sufre cambios, sostenido por un conjunto de supuestos -un paradigma sociocultural- que mientras no se

cuestione es invisible, y cuyo surgimiento, vigencia y cambio resultan del devenir histórico de la propia sociedad.

Cabe desatacar finalmente, aquellas características del paradigma sociocultural que lo diferencian tanto de otros conceptos afines (cosmovisión, *Zeitgeist*) como de los otros niveles de aplicación de la noción de paradigma. Un paradigma sociocultural no es un paradigma científico; no tiene institucionalización ni roles que lo encarnen a nivel de los individuos. Los contenidos cognoscitivos del paradigma sociocultural no son valores ni normas explícitos, son supuestos implícitos. El paradigma sociocultural no prescribe libertad, igualdad, derechos humanos. No está en el plano de la racionalidad simbólica ni de la ideología. El paradigma sociocultural es un conjunto de afirmaciones básicas sobre el ser humano y la realidad que se han sedimentado y actúan como supuestos incuestionados, como trasfondo reforzador de la gran mayoría de las comunicaciones observables en la sociedad.

Podemos concluir entonces que un paradigma sociocultural es una noción de un alto grado de abstracción, a la vez que una distinción muy gruesa, que deja sin iluminar fenómenos diversos que se dan en su interior, pero que, en el nivel de distinción establecido, no tiene sentido diferenciar. Por otra parte, sólo es posible visualizar un paradigma sociocultural distinguiéndolo de otro, vale decir, de otra unidad en su mismo nivel de abstracción. De este modo, el paradigma sociocultural actualmente vigente -el paradigma moderno-, sólo puede ser observado distinguiéndolo de su antecesor-el paradigma medieval- o de paradigmas que corresponden a cosmovisiones indígenas en nuestra América Latina u otras regiones. Ahora, así como es posible distinguir el paradigma moderno del que lo precedió, resulta posible **conjeturar** el surgimiento de un nuevo paradigma sociocultural que, de ser la crisis actual una crisis paradigmática, podría estar en vías de gestación y eventualmente remplazar al paradigma moderno.

Insistimos, el propósito de distinguir los niveles de aplicación de la noción de paradigma, como también de construir un concepto específico de paradigma sociocultural no pretende ser un (irrelevante) ejercicio académico, sino proveernos de distinciones adecuadas para definir con mayor precisión y posibilidades de éxito, nuestro persistente propósito de “construir otras sociedades (otros mundos posibles)” (Polis, 2012). Previo a ahondar en ello, indicamos a continuación lo que la teoría de sistemas sociales tiene para aportarnos a la consecución de dicho propósito.

Aportes del paradigma sistémico a la comprensión de lo social

Continuando la línea de coherencia epistemológica que encontramos en la biología del conocer y la sociología del conocimiento, intentamos ahora darle mayor especificidad a nuestro concepto de paradigma

sociocultural al interior de la teoría de sistemas sociales propuesta por Niklas Luhmann (1991,2007). Debemos reconocer de partida que dicho intento no ha concluido aun y que se ha encontrado con obstáculos teóricos en el camino. Sin embargo, si bien la construcción -al interior de la teoría de sistemas sociales- de un concepto científico de paradigma sociocultural y del modelo de su desarrollo y cambio es aun tan rigurosa como quisiéramos, ofrecemos nuestros hallazgos preliminares en tanto las explicaciones del operar de la sociedad que describe dicha teoría permiten, a nuestro juicio, la identificación de las mayores claves para orientar la intervención social.

La teoría de sistemas sociales integra en una arquitectura teórica demayor potencialidad explicativa, tanto a la biología del conocer como a la sociología del conocimiento. Respecto de la primera, comparte la lógica autorreferencial basada en la observación desde la diferencia, en la que convergen la epistemología constructivista y la teoría de sistemas. Utiliza en su concepción de sistemas (psíquicos y sociales) el concepto de autopoiesis² y las ideas de clausura operacional y determinismo estructural. Concibe el conocer a partir del acto de distinguir y aplica a los sistemas sociales las ideas de Maturana respecto de los dominios cognoscitivos: son cerrados y están determinados por criterios de validación que especifican cuáles afirmaciones le pertenecen y cuáles no. Los sistemas sociales -formados por comunicaciones-, se han diferenciado en la sociedad moderna para reducir la creciente complejidad social, especializándose en resolver problemas sociales específicos: políticos, económicos, legales, religiosos, científicos, familiares, entre otros (Luhmann 1991, 2007).

La integración de la sociología del conocimiento se expresa en la adopción por parte de Luhmann del concepto de “sentido”, tomado de la fenomenología filosófica de Husserl, sobre la que se basa la sociología del conocimiento. Por cierto, Luhmann se aparta de la metafísica de la fenomenología trascendental que utiliza el sentido en referencia a un sujeto y su intencionalidad subjetiva. Según Luhmann, “el concepto de sentido es primario, y debe ser definido sin referencia al concepto de sujeto, puesto que este último -como una entidad constituida en base al sentido- ya presupone el concepto de sentido” (1990:23). La perspectiva sistémica que Luhmann aplica a la sociedad, postula el concepto de sentido (en lugar de “mundo”) en el cual operan y se conforman niveles emergentes de sistemas observadores que, por medio de realizar distinciones, procesan sentido.

La universalidad de la teoría de Luhmann no radica en verdades ni principios únicos, sino en que la teoría es aplicable a todo fenómeno social, desde la interacción entre dos personas hasta la sociedad mundial. Permite tratar la totalidad de lo social con un mismo conjunto de conceptos, incluida su autorreferencia; no sería universal si no diera cuenta de sí misma como un fenómeno social (Rodríguez, 2007). Debemos reconocer de partida, que sus premisas teóricas basadas en un paradigma científico sistémico, cobran un alto precio de incomprensión y rechazo. La tradición sociológica que ha mantenido unidas la descripción científica y la orientación normati-

va de la sociedad al interior de la teoría, no le perdona a Luhmann el atenerse sólo a lo primero abandonando toda inclusión en su descripción teórica de la sociedad, la crítica y el deber ser de una sociedad mejor. Habermas (1993,1999) fue su par contendor, pero no faltan en la actualidad visiones prejuiciadas que, sin conocer con algún grado de profundidad la teoría de sistemas sociales, la descalifican de antemano por provenir de un autor “conservador”, subestimando sus eventuales aportes.

¿Qué puede aportar la teoría de sistemas sociales a la construcción del concepto de paradigma sociocultural y el modelo operativo que hemos propuesto? Básicamente una explicación de la relación individuo-sociedad, una descripción del funcionamiento de la sociedad contemporánea y su devenir, enmarcados en una teoría de la evolución de la sociedad. Sucinamente, a “los intelectuales comprometidos con las víctimas del sistema y con la consecución de un mundo mejor” nos provee un marco de “sensatez sociológica”, sin dejarnos con las manos amarradas ante el predominio de estructuras sociales impenetrables. Pero a la vez, no nos ampara en un humanismo incorporado a la teoría que nos libere del esfuerzo y la responsabilidad de definir nuestras propias motivaciones, fundamentos éticos y herramientas para intervenir en la sociedad.

Luhmann concibe a la sociedad como un sistema autopoiético compuesto de comunicaciones. Distingue niveles emergentes de sistemas: los sistemas psíquicos (que acoplados a un sistema biológico dan cuenta de la individualidad de los seres humanos), operan procesando sentido por medio de pensamientos. Al intentar comunicarse entre sí (evolutivamente por medio del lenguaje y otros medios de probabilización de la comunicación), emerge un nuevo orden de sistema: los sistemas interaccionales, que procesan sentido por medio de comunicaciones. Estos requieren de la presencia física de seres humanos pero no están conformados por ellos sino que se constituyen en sistemas autónomos que procesan comunicaciones, por medio de las cuales se produce el acoplamiento estructural entre los sistemas psíquicos. No existe comunicación de conciencia a conciencia; toda comunicación está socialmente mediada; la comunicación le pertenece a la sociedad. No obstante, sin acoplamiento con la conciencia la comunicación es imposible. La comunicación funciona permanente e imperceptiblemente; los sistemas de conciencia y comunicación han co-evolucionado y están sintonizados para funcionar coordinadamente sin siquiera notarlo (Luhmann, 2007:77).

Los sistemas interaccionales dan origen a sistemas que procesan comunicaciones tendientes a la toma de decisiones: los sistemas organizacionales (organizaciones sociales de todo tipo). Estos originan a su vez- sistemas funcionales que procesan comunicaciones en torno a problemas específicos a resolver: políticos, económicos, legales, religiosos, científicos, educativos, información de masas. La sociedad, que en esta arquitectura teórica no está conformada por individuos ni por países, emerge como el conjunto de las comunicaciones que ocurren en una sola comunidad, la sociedad mundial. Ésta se diferencia en sistemas funcionales que operan seleccionando sólo aquellas comunicaciones que son pertinentes al

problema que tratan, y que-como el fenómeno llamado globalización ya ha dejado en claro-, sobrepasan las fronteras nacionales y regionales (lo que no impide analizar las particularidades del operar de los sistemas funcionales en estos espacios) (Luhmann, 2007). La sociedad como sistema social se diferencia de su entorno psico-orgánico constituido por la naturaleza y también por los seres humanos. En consecuencia, los seres humanos nos encontramos en el entorno de la sociedad y conservamos así nuestra autonomía (Dockendorff, 2012).

Desde el punto de vista teórico, la propuesta luhmanniana logra resolver la mayoría de los problemas epistemológicos, de teoría y metateoría sociológica que se mantenían pendientes en la disciplina; no podemos detenernos en ello en este artículo. Sólo diremos que esta teoría conlleva altos niveles de complejidad y abstracción, que no la hacen particularmente fácil de comprender y por ende poco atractiva, costo que no resulta demasiado alto cuando las demás teorías sociológicas nos han parecido insuficientes para visualizar -sin reduccionismos ni tampoco con falsas ilusiones- tanto el funcionamiento de nuestra sociedad como las posibilidades concretas que tenemos de intervenir en ella.

¿Qué posibilidades son éstas? Básicamente el identificar la factibilidad de que los individuos -desde el entorno de la sociedad- podamos influir en el operar clausurado y selectivo de los sistemas funcionales. La teoría de la evolución de la sociedad nos ofrece el marco para ubicar los espacios de intervención posible en el fluir de dicha evolución. Al tratarse de sistemas operacionalmente clausurados, la teoría de la evolución de Luhmann (2007) no puede aceptar que el mecanismo de la evolución se encuentre en el entorno psico-orgánico de la sociedad. Los sistemas psíquicos irritan desde el entorno a la sociedad pero deben enfrentar el operar autónomo de los sistemas sociales, bajo la lógica particular de cada cual. A su vez, la teoría de sistemas sociales deja en claro que son sólo las conciencias individuales las que pueden introducir variaciones en la comunicación. Por cierto, es finalmente la comunicación (la sociedad) la que puede aceptar o rechazar las variaciones introducidas por los individuos, pero ninguno de los dos tipos de sistemas opera sin el acoplamiento con el otro.

La teoría de la evolución que Luhmann propone, describe el proceso de reproducción de la sociedad y su entorno de forma contingente. Esto implica que no aporta ninguna interpretación del futuro, no presupone ninguna direccionalidad de la historia ni la perspectiva de un fin determinado. No es una teoría del progreso; admite tanto la emergencia de sistemas como su destrucción. En efecto, la evolución no significa otra cosa que las transformaciones de la estructura efectuadas en el interior del sistema de manera autopoiética. Ahora, la evolución de los sistemas es posible sólo ante un desnivel de complejidad entre sistema y entorno; ningún sistema puede evolucionar a partir de sí mismo. En tanto haya sistemas con posibilidades de sufrir irritaciones desde su entorno, habrá evolución; la evolución está siempre presente en los sistemas de la conciencia y la comunicación (Luhmann, 2007).

La evolución de la comunicación se produce por tres mecanismos: variación, selección, restabilización (Luhmann, 2007:327). La variación es una respuesta del sistema a perturbaciones provenientes del entorno; el sistema reacciona manteniendo su autopoiesis. El mecanismo de la variación es el que introduce una diferencia respecto de lo que se procesa hasta ese momento en el sistema. En los sistemas sociales se trata de una comunicación inesperada que sin embargo no significa que a partir de ella se produzca instantáneamente una transformación, sino sólo la posibilidad de que la variante pueda ser seleccionada. El sistema puede reaccionar acogiendo la variación o rechazándola. La selección da cuenta de lo que ocurre con la variación, ya sea que se la acoja u olvide. La restabilización integra las nuevas selecciones en un complejo de estructuras ya existentes (Luhmann, 2007).

Cabe enfatizar que la función de la selección y la restabilización se guía por criterios de selección que se han restabilizado por medio del propio mecanismo evolutivo. En la sociedad moderna, estos criterios de selección están basados en la optimización de la función que cumple cada sistema funcional, y se desligan así de criterios morales o normativos centrales, los que tradicionalmente abarcaban a toda la sociedad (Luhmann, 2007). Reconocer esta característica de nuestra sociedad moderna resulta central a la hora de definir estrategias de intervención, como veremos más adelante. Cuando se pasa de una diferenciación estamentaria (sociedad medioeval) a una diferenciación funcional (sociedad moderna), las soluciones multifuncionales a los problemas que recurren a criterios morales (o religiosos), son sustituidas por diversos criterios funcionales. Cada sistema parcial observa su función como la más importante; su propio código binario garantiza que pueda acoger únicamente las comunicaciones en las que está especializado, dejando sin consideración las lógicas y criterios que orientan a los demás sistemas funcionales.³

La teoría de sistemas sociales reconoce en la primacía de esta diferenciación funcional lo que otorga inteligibilidad a la sociedad moderna. Para Luhmann (2007), solo el proceso estructural de la diferenciación funcional tiene potencial explicativo de la sociedad moderna. Todas las demás explicaciones se limitan a describir aspectos parciales (capitalismo, colonialismo, secularización) o consecuencias inesperadas del despliegue funcional (sociedad del riesgo, modernidad líquida). Tampoco las ideas ni la historia de las ideas (semánticas históricas) pueden explicar teóricamente esta sociedad, ni menos podrían hacerlo teorías basadas en la racionalidad humana, ya sea trascendental o comunicativa -en base a un *telos* del lenguaje que tiende al entendimiento-, o un mundo de la vida como motor y salvación del humanismo ante el imperio colonizador del dinero y el poder, como propone Habermas (1999). Es cierto que desde la perspectiva sistémica el panorama social parece sombrío. Pero el asumir la evidencia de la diferenciación funcional no tiene necesariamente que llevarnos al abandono de todo intento por incidir en el rumbo de este ciego despliegue del operar autónomo de los sistemas funcionales (¡David no se amilanó al ver el tamaño de Goliat!). Tampoco debería llevarnos a

desechar la teoría que nos sitúa ante dicha evidencia, aceptando sin más las críticas que se le hacen (política del avestruz o de vender el sofá de don Otto). Veremos qué tendremos que decir ante algunas de estas críticas cuando analicemos las posibilidades concretas de incidir en el establecimiento de un nuevo paradigma sociocultural, más adelante en “La lucha por la restabilización”.

Hemos reconocido que aún no logramos arribar a un concepto científico de paradigma sociocultural al interior de la teoría de sistemas sociales, pero ello no obsta para que visualicemos su ubicación al interior de dicha teoría y su potencial contribución teórica. Si bien desde la teoría de sistemas sociales solo el proceso estructural de la diferenciación funcional puede explicar el operar de la sociedad moderna, ello no impide observar el correlato semántico que dicho proceso conlleva. La heterogeneidad semántica que produce la comunicación selectiva y diferenciada de los distintos sistemas funcionales no aparece caótica y carente de toda coherencia. Podemos reconocer así la permanencia de semánticas histórico-contingentes en forma latente en la sociedad, las que, a fuerza de repetirse en la comunicación -a lo largo de varios siglos en el caso de la sociedad moderna-, sufren un proceso de sedimentación y pasan a constituir supuestos inobservables en la comunicación. El identificar estas semánticas (por semántica se entiende el contenido de las comunicaciones) permite describirlas bajo el concepto de paradigma sociocultural. Afirmamos que a pesar de que resulta indiscutible que en la sociedad moderna ha dejado de primar una visión central y el pensamiento se ha segmentado en múltiples formas, incluso contradictorias, al mismo tiempo es posible reconocer una constelación de semánticas que permanece y subyace a esta segmentación, la que se hace reconocible para la propia sociedad en el distinguir la modernidad de la época histórica que la precedió. La importancia que atribuimos a dicha semántica -el paradigma sociocultural- es que, a través del operar autónomo de los sistemas funcionalmente diferenciados y su dinámica de acoplamientos mutuos, va orientando la evolución de la sociedad en una dirección y no en otra.

El surgimiento y vigencia del paradigma sociocultural, vistos desde la teoría de los sistemas sociales nos sitúan en la dinámica evolutiva de la variación, selección y estabilización de la comunicación. En ese flujo constante que observa dicha teoría, nosotros observamos momentos especiales en la evolución de la sociedad en que la variación aumenta significativamente (sobreproducción de alternativas) y la selección llega a establecer un conjunto de selecciones básicas que luego actuarán como limitantes de posteriores selecciones. El concepto de paradigma sociocultural y el modelo de cambio propuesto es lo que permite distinguir, al interior del proceso evolutivo, períodos de reordenamiento de la sociedad identificados, a posteriori, como etapas históricas o épocas. Cabe señalar finalmente que, al identificar este nivel semántico en la evolución de la sociedad utilizando el concepto de paradigma sociocultural y el modelo propuesto, compartimos la perspectiva luhmanniana que no asigna ninguna otra estructura determinante del cambio que no sea el operar interno de las selecciones llevadas a cabo

en la sociedad de manera contingente (pudo ser de cualquier otra manera).

Las tres perspectivas teóricas anteriormente esbozadas nos han entregado el contexto teórico requerido para la construcción del concepto de paradigma sociocultural. Ninguna de ellas incluye dicho concepto en su arquitectura teórica, sin embargo, es nuestra convicción que éste puede enriquecer sus respectivos andamiajes teóricos. Sostenemos que la semántica paradigmática es tan importante como las estructuras y los procesos diferenciadores para entender la constitución y evolución de la sociedad moderna, pero sobre todo para orientar las intervenciones sociales en nuestra compleja sociedad.

Nuevas bases paradigmáticas

Nuestra reflexión aplicando el concepto de paradigma sociocultural a la evolución de la sociedad, inaugura una mirada particular a la modernidad, una perspectiva que la observa desde los supuestos básicos que la sostienen y que permite una visión unificada tanto de los fenómenos que la caracterizan como de sus efectos en la vida cotidiana de los individuos. No requerimos caracterizar aquí nuestro paradigma moderno, sostenido por supuestos paradigmáticos que ya han dejado de mantenerse en las sombras y se han hecho más que evidentes en comunicaciones especializadas: el mundo entendido como una gran máquina al servicio del ser humano concebido como un sujeto, libre y soberano que busca su propia satisfacción y se constituye en amo de la naturaleza. La interpretación del ser humano bajo la semántica de “individuo” (Dockendorff, 2011) y de la naturaleza bajo la semántica de “recursos naturales”, permanecen como raíces paradigmáticas activas en cada sistema funcional o dominio cognoscitivo de nuestra sociedad moderna.

Siguiendo la invitación de Polis (2012) a dar cuenta de “la relación entre crisis del paradigma hegemónico y formas alternativas de organización social y económica”, nos concentraremos en la eventual crisis del paradigma moderno y las posibilidades que tendrían esas formas alternativas de organización social y económica de ser parte del surgimiento de un nuevo paradigma sociocultural.

Partamos por una afirmación dura: la crisis no es un “hecho social”, es una interpretación, una lectura de fenómenos actuales que nos parecen caóticos o que a nuestra sensibilidad ética le resultan repugnantes. Hablar de crisis también puede ser un buen recurso comunicativo para invitar a otros a distinguir ese caos y esa repugnancia. La importancia de hacer esta observación dura apunta a moderar, ajustar o reordenar nuestras expectativas: no podemos contar con el pronto derrumbe del “paradigma hegemónico”, entendido aquí como el paradigma sociocultural moderno (aquello que se denomina “posmoderno” no ha logrado remplazar los supuestos paradigmáticos vigentes; no constituye un nuevo paradigma sociocultural sino despliegues dentro del mismo paradigma moderno). Tampoco pode-

mos (los intelectuales comprometidos con las víctimas del sistema) proponemos “construir” un nuevo paradigma sociocultural. Hemos indicado que los paradigmas socioculturales son constelaciones de semánticas devenidas supuestos como resultado de la evolución de la sociedad. No equivalen, por tanto, a propuestas, a paradigmas alternativos en niveles ya sea de la ciencia social u otros, menos a teorías parciales de alguna disciplina, ni menos aún a ideologías o posturas éticas. Todas éstas pueden, sin embargo, llegar a configurarse en una nueva constelación paradigmática y conformar eventualmente un nuevo paradigma sociocultural.

¿Cómo sabremos si nos encontramos ante una crisis paradigmática o ante meros ajustes inherentes a la evolución de la sociedad bajo el desenvolvimiento del propio paradigma moderno? No tenemos cómo saberlo. La gravedad de la crisis se muestra como un juicio subjetivo apenas lo enfrentamos con una mirada retrospectiva, o con aquellos juicios que apuestan al desarrollo exitoso del “modelo” (desafortunadamente mayoritarios). ¿Son ciegos ellos y nosotros videntes? Tal vez. Según Polis (2012), “existe un creciente consenso en el mundo académico respecto a que el paradigma que ha inspirado el surgimiento del mundo moderno enfrenta una profunda crisis. Muestra de ello son la imposibilidad hasta ahora de dar cuenta de problemas endémicos de la humanidad que la modernidad ofreció resolver: guerra y violencia (fraternidad), (igualdad) pobreza, (libertad) opresión. Más aún los progresivos estragos sociales y ambientales de la sociedad mercado-céntrica señalan la necesidad de virar hacia formas alternativas de organización social y económica con más urgencia que nunca”. ¿Qué nunca? ¿Que cuando durante la guerra fría estuvimos al borde de un colapso nuclear? Continúa Polis: “las recurrentes convulsiones en el sector financiero son quizá el último estertor de una crisis de reproducción del propio sistema capitalista global”. ¿El último? Quizás. ¿O es que a la crisis le falta aun llegar a su punto de inflexión? No lo podemos descartar. La sostenida impaciencia e impotencia de ver cómo la sociedad pareciera encaminarse a su colapso enseñan a relativizar la radicalidad de la crisis y el inminente cambio de paradigma sociocultural. Veinticinco años atrás sostuvimos que después de siglos de vigencia, el paradigma moderno estaba enfrentando problemas que surgían como efectos inesperados e indeseados del desarrollo de su propia lógica. Afirmamos vehementemente que la situación era tal que el paradigma sociocultural moderno había entrado a su etapa de crisis, en tanto analizamos los problemas sociales que surgían como indicadores evidentes de crisis, similares a los enumerados por Polis (2012), salvo tal vez los más recientes y agudos problemas ambientales.

No tenemos cómo saber ante qué tipo de crisis, o en qué momento de la crisis nos encontramos. Sin embargo, para efectos de nuestros aportes, ya sea como reveladores de la crisis o como proponentes de alternativas, no es una cuestión definitoria. Lo que sí resulta importante en la etapa de crisis -más o menos inminente- en que estamos visualizando a la modernidad, es observarla con una mirada paradigmática, puesto que en ella la crisis no aparece como una situación inabordable, que lleve a rendirse ante la incertidumbre o la confusión. Desde el modelo de surgimiento y cambio

de paradigma sociocultural, la crisis es la cara visible de un momento histórico que expresa los límites y problemas de los supuestos paradigmáticos vigentes, y que esconde el alumbramiento de un nuevo conjunto de selecciones que se harán paradigmáticas y que inaugurarán una nueva etapa histórica. Aun sin la certeza de que así será, no nos queda sino apostar a ello.

Ahora, una situación evaluada como crisis constituye sólo el punto de partida para el cambio. En el caso del cambio de paradigma sociocultural debe darse una condición concomitante: una variación con una alta proliferación de alternativas de selección. Deben surgir selecciones que puedan remplazar los supuestos paradigmáticos vigentes, que se han hecho fuente de problemas. Hablamos de supuestos paradigmáticos; se trata de afirmaciones abstractas del tipo “esto y no lo otro”, y que surgen como oposición a aquellas distinciones vigentes con anterioridad. El paradigma moderno opuso a una idea de naturaleza viva, la idea de materia inerte (y por ende explotable); opuso a los hijos de Dios pasando por un valle de lágrimas camino a la vida eterna, la idea de individuo, amo de su vida y de la naturaleza en busca del propio bienestar; opuso a la idea de tiempo cíclico, la idea de progreso proyectado hacia un futuro infinito. Estas y otras radicales ideas paradigmáticas se conformaron en una constelación de supuestos que son los que sostienen y le dan arraigo y fuerza, por ejemplo, al imperio del capitalismo.

Si bien el cambio de paradigma sociocultural requiere de la proliferación de propuestas alternativas, debemos aclarar que no toda propuesta logra cuestionar los supuestos del paradigma sociocultural; para que haya cambio de paradigma sociocultural deben remplazarse sus supuestos fundamentales. Ahora, cuando las propuestas nuevas logran no sólo cuestionar sino proponer convincentemente remplazos a nivel de las concepciones del hombre y el mundo, podemos hablar de “bases paradigmáticas plausibles”.

¿En qué consiste la plausibilidad de tales bases paradigmáticas? En primer lugar aparece un factor externo a nuestra voluntad: que la crisis sea una crisis paradigmática y no una crisis menor al interior del paradigma sociocultural vigente. Un segundo factor en el que sí podemos tener participación es que las nuevas propuestas sean realmente paradigmáticas, esto es, que vayan en remplazo de los supuestos paradigmáticos vigentes y no sólo tiendan a suprimir o mitigar las consecuencias de dichos supuestos en alguna esfera de la sociedad, aún en la económica o la política, por muy determinantes que éstas se muestren. Un tercer factor que apunta a la plausibilidad de las propuestas alternativas de llegar a constituirse en bases paradigmáticas, depende en parte de nuestra acción particular. Se trata de la legitimidad social que logre concitar la propuesta alternativa, la que no dice relación sólo con su consistencia teórica, originalidad ni capacidad de resolver problemas, sino fundamentalmente con la fuente desde la cual emerge. Cada sociedad mantiene una esfera encargada de legitimar el conocimiento; en la sociedad estamentaria medioeval lo fue la esfera religiosa, y en nuestra sociedad moderna lo cumple el sistema funcional de la ciencia. Así, ni la filosofía ni la ética ni la religión cuentan con la legiti-

dad suficiente ante la sociedad como para sustentar sus propuestas y lograr que éstas lleguen a constituirse en bases paradigmáticas plausibles.

Podemos entonces evaluar nuestras propuestas alternativas bajo los criterios de plausibilidad mencionados. Sorteamos así un primer desafío, pero debemos recordar, además, que proponer bases paradigmáticas plausibles no equivale a “construir” un nuevo paradigma sociocultural. Vimos que esta construcción es resorte del proceso contingente de la evolución de la sociedad. Un nuevo paradigma sociocultural en gestación se puede observar como un fenómeno en emergencia, fenómeno que sólo podrá ser descrito y estudiado a posteriori, una vez que ocurrieren los cambios fundamentales en la forma de concebir al ser humano y la realidad que traerá consigo. No obstante, lo que actualmente resulta posible es asegurar que nuestras propuestas alternativas cumplan los criterios de plausibilidad y logren ser aceptadas como legítimas.

En nuestros estudios anteriores (Dockendorff, 1990, 2002) identificamos varios ámbitos de conocimiento donde observábamos surgir ideas lo suficientemente radicales en oposición a los supuestos paradigmáticos modernos aún vigentes, como para ser consideradas bases paradigmáticas plausibles. Un cuarto de siglo más tarde, siguen sólo en calidad de bases paradigmáticas plausibles. La física subatómica que entrega una visión del mundo similar a un organismo vivo, en el que todo se interrelaciona e influencia mutuamente, no ha logrado desmontar la visión mecanicista de la realidad que se impone desde el siglo XVII bajo la concepción newtoniana. Tampoco la biología que ha revelado una red de sistemas integrados que va desde el más simple organismo unicelular hasta la biósfera y el ecosistema planetario, ha logrado destronar la visión del ser humano que se considera superior, separado del resto del mundo y facultado para manipular su entorno a su arbitrio. Ni la psicología transpersonal ni la nueva espiritualidad que han destacado la experiencia espiritual como accesible -en principio- a todo ser humano, abstrayéndola de los dogmas religiosos, han podido contrarrestar los fundamentalismos que todavía imperan. No intentamos mostrar una visión pesimista sino sólo destacar que las bases paradigmáticas plausibles podrán constituirse en supuestos de un nuevo paradigma sociocultural en la medida en que converjan hacia una nueva y común visión del mundo y del ser humano. Este proceso se muestra más lento de los que quisiéramos, complejo y altamente impredecible. Y así como no podemos “construir” un nuevo paradigma sociocultural, tampoco es posible adelantar el paradigma específico que se constituirá a partir de lo que actualmente se pueden identificar como bases paradigmáticas plausibles.

¿Qué propuestas paradigmáticas destaca Polis? ¿Con cuánta plausibilidad contarían? ¿Cuáles otras ideas plausibles de convertirse en bases paradigmáticas vemos surgir en la comunicación social hoy? Sin duda las propuestas de Iván Illich, Castoriadis, Dussel y Hinkelammert pueden ser consideradas “piezas claves no sólo para la construcción del nuevo para-

digma social, sino concepciones necesarias para que la vida humana sea posible”, como lo afirma Polis (2012). Las ideas de convivencialidad, de autonomía, las respuestas al problema de escala, la ética de la vida y la teoría del sujeto deberán, sin embargo, pasar la prueba de la plausibilidad para lograr abrirse camino hacia la emergencia de un nuevo paradigma sociocultural. Por su parte, ideas críticas en el terreno económico como las que elaborara Georgescu-Roegen (medio siglo atrás) al carácter entrópico del proceso económico -las que parecen más vigentes y confirmadas que nunca-, cumplen un importante aporte al hacer visible la crisis a que el paradigma sociocultural vigente se expone. Polis (Ibid) también menciona los recientes hallazgos en los ámbitos de la neurofisiología, de las teorías evolutivas y la dinámica de sistemas, como fuentes de lo que llamamos bases paradigmáticas plausibles. Podemos agregar a ellas, ideas inéditas y promisorias como la inteligencia emocional, las recientes mediciones de la “felicidad” en el ámbito económico, y algunas institucionalizaciones como el ministerio de la Felicidad de Bután y las decisiones de Ecuador y Bolivia –destacadas por Polis (Ibid)- para elevar a rango constitucional la ancestral concepción del Sumak Kawsay (buen vivir en la cosmovisión andina).

Las reflexiones anteriores intentan abordar la relación entre “crisis del paradigma hegemónico y formas alternativas de organización social y económica” (Polis, 2012). Nuestra proposición de distinguir un concepto específico de paradigma sociocultural y un modelo de su vigencia y cambio, intenta sumarse a aquellos puntos de vista críticos ante la modernidad, pero se diferencia básicamente en cuanto observa que dichos puntos de vista críticos se ocupan ya sea de aspectos o dimensiones parciales de la modernidad, o de sus desarrollos y expresiones más recientes, lo que significa dejar sin considerar las raíces paradigmáticas que le dan coherencia y sostienen su continuidad. A nuestro juicio, el no considerar la dimensión paradigmática no sólo restringe la libertad para enfrentar críticamente el presente, sino que además facilita la reificación de fenómenos sociales, al desconectarlos de sus fundamentos paradigmáticos. El capitalismo, el colonialismo o el eurocentrismo adquieren un peso diferente si son tratados como fenómenos económico-históricos descontextualizados de sus raíces paradigmáticas, a que si son vistos como desarrollos lógicos de una manera -temporal- de entender el mundo.

Si bien es imposible adelantar el paradigma específico que emergerá a partir de lo que actualmente se perfilan como bases paradigmáticas plausibles, sí es posible ofrecer orientaciones para el cambio social a partir de bases paradigmáticas plausibles como las mencionadas, y aportar así a su eventual consolidación como supuestos paradigmáticos. Desde nuestra perspectiva, las bases paradigmáticas plausibles pueden constituirse en orientaciones para diseñar diversas y múltiples acciones de intervención social. Más aun, parece indudable que la sola difusión concertada de ideas paradigmáticas constituye por sí misma una sólida estrategia en pos de acelerar el cambio del paradigma sociocultural.

La lucha por la restabilización

Las reflexiones anteriores permiten visualizar dos grandes áreas de trabajo para “los intelectuales comprometidos con las víctimas del sistema” (Polis, 2012), entendiendo ahora que “el sistema” no es sólo el capitalismo sino el paradigma sociocultural que le da sustento y legitimidad para mantenerse vigente. Una primera tarea consiste en revelar críticamente los efectos nocivos, las consecuencias o los riesgos involucrados en mantener el paradigma sociocultural vigente (y que la ceguera paradigmática de que padecen sus defensores, oculta). La segunda apunta a difundir y/o diseñar diversas y múltiples acciones de intervención social a partir de bases paradigmáticas plausibles, resguardando lo que indicamos como criterios de plausibilidad. Ahora, ambas áreas de trabajo intelectual y de acción interventora requieren ya no de criterios de plausibilidad sino de criterios de efectividad. ¿Cómo, cómo lograr que la sociedad incorpore nuestras intervenciones, ya sean críticas o propositivas?

No bastan la lucidez y el arrojo, ni la calidad de nuestras ideas; hay y ha habido innumerables intentos de dismantelar el actual paradigma sociocultural que, o no llegaron a convertirse en bases paradigmáticas plausibles o fueron realizados en tiempos en que dicho paradigma no había entrado en su crisis final. Para muestra algunos botones como el movimiento romántico en contra de la primacía de la razón a comienzos de la Ilustración -base paradigmática ésta que logró imponerse sin contrapeso-, los movimientos sociales de mayo del 68 o los hippies. Reconociendo que los intentos “fallidos” son a la vez una siembra histórica para fundar posteriores propuestas, hoy tenemos a la mano conocimientos en cuanto al operar de la sociedad moderna que nos ayudan a “rayar la cancha” donde deberemos desplegar nuestros afanes emancipatorios. Paradojalmente, una teoría que se abstiene de proveer orientaciones normativas -la teoría de sistemas sociales- es la que nos ofrece tales conocimientos.

Dijimos anteriormente que asumir la evidencia de la diferenciación funcional y el ciego despliegue del operar autónomo de los sistemas funcionales no debía desembocar en el abandono de todo intento por incidir en el rumbo de la evolución de la sociedad. Afirmamos que, por el contrario, deberíamos tener las explicaciones sistémicas claramente presentes a la hora de definir nuestras estrategias de intervención social. Anunciamos, asimismo, que como un ejercicio de poner a prueba sus premisas de cara a nuestros objetivos de intervención en la sociedad, evaluaríamos la propuesta luhmanniana considerando algunas de las críticas que ha suscitado.

Las descripciones del carácter acéntrico de la sociedad funcionalmente diferenciada que realiza Luhmann, le parecen a Habermas un “objetivismo funcionalista” que deja fuera la intersubjetividad dialógica del mundo de la vida, en una sociedad concebida como “sin cabeza” (1993). Habermas no acepta dar por perdida la idea de una autorrepresentación de la sociedad, la que concibe en los espacios públicos entendidos como intersubjetividades de orden superior, las que llegarían a articularse en una

“conciencia social global” (1993:443). Sin esta conciencia social global la sociedad moderna no podría desarrollar una identidad racional, por lo que faltaría todo punto de referencia para una crítica a la modernidad, y, en el caso de que la hubiera, la crítica estaría condenada al fracaso ante la diferenciación que discurre a espaldas de la razón (Habermas, 1993:440).

Ciertamente, resulta claro que la diferenciación funcional efectivamente ocurre a espaldas de alguna supra-razón, pero ello constituye justamente la condición de posibilidad de adoptar no sólo un único punto de referencia para criticar la modernidad sino múltiples y diversos. Las críticas venidas desde el entorno de la sociedad pueden multiplicarse y diversificarse, sin que el “espacio público” se ordene jerárquicamente en un “orden superior” para llegar a “una conciencia social global”. Advertimos en la propuesta de Habermas no solo rasgos voluntaristas sino también riesgos conservadores y elitistas en cuanto a quiénes podrían llegar a constituirse en los portavoces y administradores de esa “una conciencia social global”.

Cabe destacar también, que la decisión teórica de conceptualizar a los individuos como sistemas observadores situados en el entorno de la sociedad, no implica subestimar su importancia en el devenir evolutivo de la sociedad, como acusan sus críticos. Reconocemos que en la descripción sociológica sistémica, el ser humano pierde sus cualidades supremas de ser racional, sujeto de la historia, agente privilegiado de cambio de la sociedad. Pero sostenemos que el abandonar tales semánticas -más filosóficas que científicas- que se han mostrado poco acordes con el devenir histórico, constituye un paso adelante para aclarar la posición específica en que podemos ubicarnos los individuos ante las “sistémicamente indiferentes” estructuras sociales. Al respecto, reconociendo que en la teoría luhmanniana la evolución social queda librada a la variación y la contingencia, podemos argumentar que una sociedad sin cabeza y sujeta a la contingencia no necesariamente deja fuera las operaciones intencionales de los individuos. Muy por el contrario, las operaciones intencionales de los individuos son parte de aquella contingencia y lo que los individuos pierden en centralidad filosófica lo recuperan desde su operar empírico (Dockendorff, 2012).

Si la teoría de la evolución social luhmanniana es acertada, la variación le corresponde al entorno humano de la sociedad, a sabiendas que la selección y restabilización de nuevas ideas depende de la sociedad, no de los individuos, incluidos los intelectuales. Que la sociedad (los sistemas funcionales autopoiéticos) tenga la palabra final lo podemos comprobar simplemente observando el acontecer histórico, pero los individuos contamos con una ubicación estratégica para apuntar nuestra honda en diversas direcciones. Ahora, si queremos lograr un impacto mayor, deberemos apuntar al centro de la frente de la sociedad gigante: el paradigma sociocultural que la sostiene.

En consecuencia, se trata de reconocer las posibilidades concretas de que las irritaciones realizadas por los individuos logren abrirse camino

en la contingencia comunicativa de la sociedad. No se requiere para ello de alguna racionalidad supra-individual, sino de la capacidad de estructuración comunicativa que los individuos, asociados o no, logren adquirir en el propio proceso de comunicarse. Pero hay que contar con una multiplicidad de otras racionalidades que también intentan que sus propuestas sean restabilizadas en la comunicación social. Por ello es que -siguiendo a Bajtin (2002)- podemos hablar de una “lucha por la restabilización”. Nuestros mejores ideas no son garantía de éxito; sólo podemos hacer un esfuerzo que agregue a la plausibilidad de nuestras propuestas, estrategias eficaces de intervención social.

¿Qué puede decirnos la teoría de sistemas sociales respecto de estrategias de intervención social por parte de los individuos situados en el entorno de la sociedad? Luhmann no dice nada, para él la evolución social por sí misma se haría cargo de la continuidad de la sociedad. Pero Luhmann no es la teoría. Tampoco somos los primeros en preguntarnos cómo intervenir ante el ciego despliegue de los sistemas funcionales. Es cierto que la mayoría de los sociólogos sistémicos no recurre a la teoría para buscar orientaciones normativas o fundamentar el cambio social, pero podemos mencionar al menos los intentos de Willke, Teubner y Mascareño (Mascareño, 2006). Lo destacable de la teoría de sistemas sociales es que al no incorporar una normatividad al interior de la teoría, apunta al obvio fundamento que debe esclarecer cualquier iniciativa de intervención social: la propia propuesta ética. Si bien se puede intentar mantener la orientación ética al margen de la descripción científica de la sociedad, ello no es posible a efectos de intervenir en ella.

La teoría de sistemas sociales se presenta como un arma de doble filo ante esta temática. Por un lado no alinea éticamente a quienes la utilizan y ello mantiene la libertad de elección de cada cual, lo que queda de manifiesto en que las propuestas de los autores mencionados anteriormente no coinciden entre sí. Pero, por otro lado, la teoría no garantiza que no pueda ser utilizada para sostener intervenciones éticamente cuestionables por parte de quienes estamos “comprometidos con las víctimas del sistema y con la consecución de un mundo mejor”. “Mejor” supone una orientación ética, que a nuestro modo de ver no debería darse por sentada, so pena de caer en un ego o etnocentrismo (por no decir en un fundamentalismo emancipatorio), sino que debería explicitarse y exponerse abiertamente a la confrontación reflexiva (no necesitamos ampararnos en un *thelos* inmanente del lenguaje a la Habermas para sostener esta premisa).

Ahora, lo que la teoría de sistemas sociales no aporta en el terreno normativo, lo compensa con creces en la explicación del operar de la sociedad, y en ello consiste su mayor aporte a la posibilidad de construir estrategias más eficaces de intervención social. Qué duda cabe que para intervenir hacen falta instrumentos colectivos que logren cambios en los hábitos y las prioridades de la sociedad (Sempere2007:32; en Elizalde, 2009). A continuación mencionamos sucintamente algunas premisas sistémicas a considerar en la definición de intervenciones sociales de mayor viabilidad.

Indicamos que los sistemas sociales son autopoieticos, lo que implica que sólo ellos pueden cambiar sus estructuras sin perder su identidad. A la vez, tales sistemas autónomos respecto de sus operaciones, son reflexivos frente a la información que proviene del entorno. Pero dicha reflexividad está sometida al tipo particular de comunicaciones que admite cada sistema (regido por sus códigos y programas en el caso de sistemas funcionales) (Luhmann, 2007). Así, la intervención externa no puede interferir las operaciones del sistema, por lo que el sistema que intenta intervenir debe ingeniárselas para que dicha intervención externa sea procesada “voluntariamente” por el sistema que es objeto de ella.

En consecuencia, la única estrategia posible consiste en irritar al sistema a intervenir con ofertas comunicativas que le hagan sentido, esto es, expresadas en la propia lógica del sistema. Sólo podemos desplegar un incentivo a la autorregulación de sistemas sobre la base de sus propias distinciones (Mascareño, 2011). Se trata así de provocar una auto-transformación del sistema a intervenir, la que sólo es posible si al sistema le parece que la información ofrecida lo favorece. Es, entonces, el propio sistema objeto de la intervención el que debe reconocer la conveniencia de adoptar la distinción ofrecida y comenzar a operar en el sentido propuesto por el sistema interventor (Ibid).

En consecuencia, para que la intervención tenga éxito es necesario conocer las especificidades del sistema que se desea intervenir, y “traducir” a su lenguaje las distinciones ofrecidas. El sistema interventor opera como facilitador de una auto-transformación; solo puede proveer información útil para orientar el cambio hacia el destino que el sistema intervenido perciba como válido. Si ello es así, el sistema interventor requiere conocer la lógica operativa del sistema a intervenir (sus distinciones clave) y en lo posible adelantar las “reacciones” que el intervenido tendrá en relación a las propuestas ofrecidas. Podemos agregar aquí que esta lógica de intervención social sistémica, no sólo es aplicable en la intervención a nivel de los sistemas funcionales, sino en todos los niveles de nuestra vida social: en las organizaciones en que trabajamos y en nuestras más cercanas interacciones, con la pareja, con los hijos.⁴

El papel del interventor descrito, puede parecernos demasiado pragmático (alejado de principios y valores). Al respecto hemos indicado que la teoría de sistemas sociales no provee fundamentos normativos para la intervención, por lo que ésta debe fundarse no en la ciencia sino en la ética. En consecuencia, en este tipo de intervención social sistémica, la ética se mantiene en el plano de la orientación del interventor y no puede aducirse como fundamento legitimador de la propuesta de intervención.⁵ Es el precio de adaptarnos a la forma de operar de nuestra moderna sociedad funcionalmente diferenciada. Así como la vía impositiva basada en el poder y la coacción ha sido desacreditada (aunque no eliminada) por la evolución de la sociedad -desde los regímenes políticos autoritarios o la revolución por la vía armada, hasta el autoritarismo en las relaciones de género, en la educación, incluso en las relaciones afectivas-, de igual manera los

reclamos éticos ante los sistemas funcionales no lograrán hacer mella en su operar diferenciado y autónomo. Más aun, debemos aceptar que el éxito no está garantizado, pero se trata, a nuestro entender, de la única manera viable de producir cambios.

Finalmente, si llevamos esta propuesta de intervención sistémica al nivel del paradigma sociocultural, debemos partir por descartar explicaciones reduccionistas como causas inmediatas o únicas de los problemas sociales que nos llaman a intervenir. La mirada paradigmática observa los problemas como consecuencias de la vigencia de comunicaciones profundamente restabilizadas: los supuestos del paradigma sociocultural. La identificación del paradigma sociocultural vigente resulta, a nuestro juicio, fundamental, sea cual sea el nivel de sistema en que planeamos intervenir. El diagnóstico de los problemas que demandarán nuestra intervención deberá incorporar siempre una mirada a las raíces de los fenómenos que aborda, es decir al paradigma sociocultural que subyace a la sociedad, so pena de perder nuestros esfuerzos por no tener claridad respecto de hacia dónde apuntar nuestros dardos, ya sean críticas a las consecuencias o a los riesgos a que la vigencia del paradigma sociocultural nos expone, ya sea a la difusión de nuevas bases paradigmáticas plausibles o acciones de intervención social concretas.

Sostuvimos que desde el punto de vista de la intervención social, la mirada paradigmática es capaz de diagnosticar más precisamente los elementos críticos, y por ende los cursos de acción correspondientes. Efectivamente, la mirada paradigmática es la que nos permite identificar más claramente al “enemigo”. Si bien “las actuales formas de organización económica y social” (Polis, 2012) con sus cultores y defensores aparecen en primera fila como los enemigos reconocibles, la mirada paradigmática nos lleva a descubrir que el enemigo gigante está algo más allá, agazapado detrás del capitalismo, del colonialismo, del eurocentrismo y la sociedad del riesgo. No podemos derribarlo sólo con propuestas a nivel de los peones que operan en las esferas visibles de la sociedad, tenemos que apuntar también al centro de su frente. O bien, si vamos a habérmolas con los peones económicos, políticos, educacionales, científicos u otros, no guardar falsas expectativas ni fáciles afares triunfalistas, sino tener siempre la mirada puesta en el gran enemigo, el paradigma sociocultural moderno y sus supuestos paradigmáticos ocultos (¡sin olvidar que éstos fueron en su tiempo potentes bases paradigmáticas plausibles!).

Como comentario final podemos decir que en la actualidad el nivel paradigmático es escasamente considerado, tanto a nivel del quehacer teórico como del cambio social deliberado. Al parecer, el afán por mantener el rigor de la especificidad científica evita acercamientos totalizantes y privilegia teorías de alcances más restringidos o la focalización en fenómenos particulares al interior de la modernidad. Por otra parte, la observación de lo que en sociología se denominan estructuras latentes, no ha tenido una tematización destacada ni rigurosa que logre ir más allá del tradicional concepto de cultura (Dockendorff, 2011). Luhmann (1999) no le otorga a este

último el rango de concepto científico, sino lo considera una semántica histórica que no sólo no aporta sino más bien oscurece la descripción de la dinámica operativa de la sociedad moderna. Asimismo, cuando trata el tema de las estructuras latentes, identifica lo que denomina “esquematismos”, reconociendo que es un concepto que toma de la psicología cognitiva y que, según él, pertenece a un campo de investigación muy poco elaborado, al que diferentes autores dan diferentes nombres como *frames*, *scripts*, *prototypes*, *stereotypes*, *cognitive maps*, *implicit theories* (Luhmann 2007:81).

No obstante, más allá de la dificultad de abrirle paso al concepto de paradigma sociocultural siguiendo criterios de científicidad, lo hemos propuesto en este artículo como un concepto heurístico al servicio de la orientación de propuestas de intervención social. Sostenemos que su potencial como concepto y como modelo de cambio de paradigma sociocultural, deberá probarse en su propia restabilización en el ámbito, no tanto de la academia tradicional, sino entre los intelectuales comprometidos con las víctimas del sistema y con la consecución de un mundo mejor. Ello porque, sea cual sea la orientación adoptada para la intervención social -no necesariamente la sistémico-luhmanniana-, el paradigma sociocultural resulta identificable como el nivel más profundo sobre el cual se sustentan aquellos fenómenos negativos que obligan, éticamente, a intervenir. A la vez, la distinción del paradigma sociocultural del nivel de paradigmas disciplinarios -ya sean dominantes o alternativos- esclarece el panorama teórico para definir con mayores posibilidades de éxito los caminos que, evolución de la sociedad mediante, nos acerquen a ese mundo mejor.

Notas

¹ La distinción que propone Kuhn (1971) de paradigmas científicos que guían y orientan temporalmente el quehacer de la ciencia, en oposición a la creencia en una acumulación lineal de conocimiento científico que va eliminando errores y acercándose cada vez más a la verdad, se ha hecho ya clásica. Por paradigmas científicos entiende: realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica.

² Luhmann conceptualiza los sistemas psíquicos y sociales como sistemas autopoiéticos. El concepto de autopoiesis es un neologismo propuesto en 1971 por Humberto Maturana y Francisco Varela para designar la organización de los sistemas vivos. Ha probado ser un fructífero concepto al mostrar nuevas apropiaciones; ver por ejemplo el concepto de “sociopoiesis” propuesto por Arnold (2010) y el de “autopoiesis indexical”, en la formulación de Robles (2008). Razeto-Barry (2012) ha publicado recientemente una revisión del concepto a 40 años de su formulación, destacando sus alcances no sólo al interior de la biología.

³ Ello no impide, sin embargo, que se establezcan acoplamientos estructurales entre sistemas funcionales, como por ejemplo la constitución política (sistemas político y legal), el matrimonio civil (familia y derecho); u organizaciones acopladas a más de un sistema funcional, como las universidades privadas (económico y educativo).

⁴ Con referencia a los sistemas organizacionales, ver Arnold (2008). En el ámbito de la psicología, ver el concepto de intervención sistémica en Fish, Weakland y Segal (1984).

⁵ Hemos desarrollado una reflexión en torno a la ética y los fundamentos para la intervención social como parte de la formulación de un modelo constructivista de intervención social de base paradigmática (Dockendorff, 2002). Sostenemos que la orientación ética del interventor debe ser explicitada sin ser tratada como una verdad o un valor a universalizar. El modelo de intervención propuesto tiene como objeto proponer soluciones a los problemas detectados por los propios intervenidos.

Bibliografía

Arnold, Marcelo (1997), "Introducción a las Epistemologías Sistémico/Constructivistas", *Cinta de Moebio* N° 2

Ídem (2008), "Las organizaciones desde la teoría de sistemas sociopoieticos". *Cinta de Moebio* N°32

Ídem (2010), "Constructivismo Sociopoietico" *Revista Mad. Magister en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad* N° 23

Bajtín, Michail (2002), *Estética de la Creación Verbal*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires

Berger, Peter y Luckmann, Thomas (2001), *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu, Buenos Aires

Dockendorff, Cecilia (1988), "Notas sobre la Noción de Paradigma". En Jorge Osorio y Luis Weinstein (eds.) *La Fuerza del Arcoiris*, Editorial CEAAL, Santiago de Chile

Ídem (1990), "El surgimiento de un Nuevo Paradigma: estudio exploratorio de elites científicas y espirituales chilenas", Tesis de grado en sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago

Ídem (2002), "Paradigma Socio-cultural: un concepto y una mirada al surgimiento, vigencia y cambio de los supuestos básicos que subyacen a la Modernidad", Tesis de magister en Antropología y Desarrollo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago

Ídem (2011), "La semántica de la individualidad en la relación sistémica individuo-sociedad. Un aporte desde la perspectiva semántica a la teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados", Tesis de doctorado en sociología, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile

Ídem (2012), "Una sociología del entorno". En Hugo Cadenas, Aldo Mascareño y Anahí Urquiza (eds.) *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría. Aportes para el análisis de la complejidad social contemporánea*, Editorial Ril, Santiago de Chile

Elizalde, Antonio (2009), "La insustentable pesadez del desarrollo. Reflexiones sobre sustentabilidad, desarrollo y cordura". En *Boletín CF+S > 42/43: Simposio Internacional Desarrollo, Ciudad y Sostenibilidad* (Publicación electrónica) Disponible en: <http://habitat.aq.upm.es/boletin/n42/ac2.html>

Fisch, R., Weakland, J.H. y Segal, L.(1984), *La Táctica del Cambio*. Herder, Barcelona

Habermas, Jürgen (1993), *El Discurso filosófico de la Modernidad*. Taurus, Madrid

Ídem (1999), *Teoría de la Acción Comunicativa*. Taurus, Madrid

Kuhn, Thomas (1971), *La Estructura de la Revoluciones Científicas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Luhmann, Niklas (1990), *Essays on Self-Reference*. Columbia University Press, New York

Ídem (1991), *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Alianza Universidad Textos, México D.F.

Ídem (1999), “La cultura como un concepto histórico”. En Luhmann, Niklas: *Teoría de los Sistemas Sociales II*, Universidad Iberoamericana/Universidad de Los Lagos. Los Lagos, Chile

Ídem (2007), *La Sociedad de la Sociedad*, Herder /Universidad Iberoamericana, México D.F.

Mascareño, Aldo. (2006), “Ética de la contingencia por medio del derecho reflexivo”. En Artur Stamford (ed.) *Sociología do Direito. A prática da teoria sociológica*. Lumen Juris, Sao Paulo

Ídem (2011), “Sociología de la intervención: orientación sistémica contextual” *Revista Mad. Magíster en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad*, Número 25

Maturana, Humberto (1983), “Fenomenología del Conocer”. *Revista de Tecnología Educativa*. Vol. 8 Nos. 3 / 4

Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, Santiago (2012) “Convocatoria para escribir en el N°33 de POLIS”. Consultado en septiembre 2012 en <http://www.revistapolis.cl/convocatoria2.htm>

Razeto-Barry, Pablo (2012), “Autopoiesis 40 years Later. A Review and a Reformulation”. *Origins of Life and Evolution of Biospheres* (in press). Available on line. DOI: 10.1007/s11084-012-9297-y

Robles, Fernando (2008), “Sistemas de Interacción, Doble Contingencia y Autopoiesis Indexical” (231-282). En: *La Nueva Teoría Social en Hispanoamérica*. Osorio, Arnold, González, Aguado, coordinadores. Universidad Autónoma del Estado de México. México D.F.

Rodriguez, Darío (2007), “Presentación a la edición en castellano” (IV-XXII) En: Luhmann, Niklas, *La sociedad de la sociedad de sociedad*, Herder/Universidad Iberoamericana, México D.F.

Schütz, Alfred (1974), *El problema de la realidad Social*. Amorrortu, Buenos Aires

* * *

Recibido: 15.10.2012

Aceptado: 07.11.2012