

Fernando Betancourt Martínez

## Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad  
Iberoamericana

2015

344 p.

(Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 12)

ISBN UNAM: 978-607-02-6586-0

ISBN UIA: 978-607-417-316-1

Formato: PDF

Publicado: 10 de agosto de 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/historia/cognicion.html>



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2015. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio, sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

### 3. La historia moderna como racionalidad operativa

#### De la moralización a la cognición

##### *Modernidad, moral y conocimiento*

La ciencia de la historia emergió en un panorama dominado por las formas de saber moderno a partir de las cuales se articuló un modelo cognitivo que fue dominante hasta bien entrado el siglo XX: las ciencias naturales. La autoridad que alcanzó en el siglo XIX, marco histórico de emergencia de la ciencia de la historia, se muestra precisamente en esa reivindicación que liga al conjunto de las narraciones sobre acontecimientos pasados con un procedimiento metódico característico de la producción de saber científico. Lo anterior supone una profunda discontinuidad histórica de la propia historia, ya que deja de lado —o, por lo menos, subordina— una de las funciones tradicionales que desde antiguo la habían caracterizado: moralizar. Las narraciones de las historias permitían elevar a un nivel de ejemplaridad conductas pasadas de los grandes personajes con el fin de educar en los modelos de socialización aceptados y considerados adecuados. En esta dimensión se localizaba la presunción de que ese pasado tenía superioridad al punto de destilar conductas ejemplares con la suficiente fuerza vinculante para normar la acción presente. Esto se pierde cuando lo ejemplar del pasado es sustituido por las posibilidades que ofrece a partir de ese siglo, en la esfera social e individual, un conocimiento objetivado de la acción humana que además se encuentra inmerso en la triple relación pasado, presente y futuro y en sus derivaciones problemáticas.

El salto que va de lo moral, en sociedades profundamente jerarquizadas y estratificadas, a la ciencia —en este último caso en un marco social diametralmente diferente y caracterizado ahora por sus heterogéneos rasgos funcionales—, no es cosa menor en los atributos que podían ser definidos y que le fueron añadidos como elementos consustanciales. Su funcionalidad descansa, a partir de esta discontinuidad, en la producción de conocimientos particulares,

metódicamente obtenidos y susceptibles de justificación racional, además de ser motivo de comprobación objetiva una y otra vez, independientemente de toda valoración moral. Se liga la historia al mundo de la verdad operativamente construida — por ello requiere de la definición previa de procedimientos adecuados y artificiales —, rompiendo sus seculares lazos con aquellos problemas derivados de las conductas humanas y sus posibilidades de ser circunscritas desde principios morales universales. Los fundamentos de las ciencias — como habían mostrado ya la Ilustración y las propias ciencias naturales — no guardan ningún tipo de relación con los principios que apelan a valores o a condiciones de orden moral.

Lo que destaca en ese mundo de la verdad es el papel novedoso de la observación — uno de los aportes centrales de los saberes modernos sobre la naturaleza —, que no tiene cabida en la deliberación moral que busca equilibrar las conductas a partir de criterios incondicionados, como todo precepto de orden categórico. Con la aparición de las sociedades funcionalmente diferenciadas, la moral se refiere a cuestiones que son inobservables desde las prescripciones que limitan la visibilidad de los hechos o de los acontecimientos tratados por las ciencias; siempre, por supuesto, en función de las capacidades de percepción desplegadas por el sujeto de conocimiento.<sup>1</sup> Cabe aclarar que hasta la Edad Media la ética se formulaba como un componente moral de la vida política y social de los seres humanos, ya que con su auxilio se resolvían los desajustes sociales por el potencial normativo que tenían los juicios emitidos sobre la naturaleza del hombre, siempre en un marco teológico. En general, la moral permitía justificar el orden social jerárquico, y por ello se trataba de una deliberación ética dirigida a las elites o a los

<sup>1</sup> “Hemos visto que la prueba observacional desempeña en la ciencia y en la matemática un papel que no parece tener en la ética. Las hipótesis morales no ayudan a explicar por qué la gente observa lo que observa. Por lo tanto, la ética es problemática y el nihilismo debe ser tomado en cuenta. El nihilismo es la doctrina según la cual no hay hechos morales, ni verdades morales, ni conocimiento moral. Esta doctrina puede dar cuenta de por qué la referencia a los hechos morales no ayudan a explicar las observaciones, sobre la base de que lo que no existe nada puede explicar.” Gilbert Harman, *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*, trad. de Cecilia Hidalgo, rev. de Eduardo Rabossi, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1996, p. 23. En efecto, los hechos pasan al campo científico, por lo que la observación se convierte en elemento central de su posible definición. Son objeto de percepción, a diferencia de los valores morales que no pueden ser percibidos como existentes en sí.

estratos superiores de la sociedad, excluyendo al conjunto de la población.

Sólo hasta el siglo XVII se torna complejo el código binario según valores de bueno y malo, en contraposición con las costumbres, las creencias religiosas o la experiencia vivida.<sup>2</sup> Ya en las sociedades modernas los planteamientos morales y éticos se encuentran desgajados de su base teológica de sustentación. Por eso, las conexiones que aseguraban una continuidad entre filosofía natural (el orden mismo de la creación) y filosofía moral (la posibilidad de elección humana en cuanto al actuar) son objeto de una abrupta disolución.<sup>3</sup> La filosofía natural fue sustituida por un concepto de naturaleza que no es de ninguna manera equiparable a la noción de creación, ni por sus alcances ni por sus propiedades intrínsecas, por lo que rompió con toda la tradición medieval de un mundo creado por voluntad divina. Como un orden signado por leyes susceptibles de ser conocidas, la ciencia se convierte en instancia soberana que rige — tanto al nivel práctico como teórico — todo procesamiento sobre dicho orden. A la par de su desacralización, la naturaleza se neutraliza de todo significado trascendente, como afirmó en su momento Weber.

Paralelamente a ese proceso, la filosofía moral sufre un agudo constreñimiento de su campo de atribuciones, pues las conductas humanas serán desgajadas de la problemática ética, convirtiéndose desde entonces en motivo de análisis desde el campo mismo del conocimiento científico. La sociología y la psicología — en fin, ese abanico de saberes que incluye a la historia como disciplina que produce conocimientos sobre las instancias temporales en general — se singularizan porque su consistencia y operatividad no guardan relación con la aplicación de los juicios morales característicos. Lo que es indicativo de una deflación del campo moral sin parangón con las situaciones sociales y teóricas previas a la modernidad, es decir, aquellas expresadas en las propias autodescripciones veteroeuropeas. Pero este proceso de desgajamiento, por el cual surgen ciencias

<sup>2</sup> Niklas Luhmann y Raffaele de Georgi, *Teoría de la sociedad*, trad. de Miguel Romero Pérez y Carlos Villalobos, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1993, p. 398-400.

<sup>3</sup> J. B. Schneewind, "La corporación divina y la historia de la ética", en *La filosofía en la historia: ensayos de historiografía filosófica*, comp. de Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner, trad. de Eduardo Sinnott, Barcelona, Paidós, 1990, p. 213.

que destacadamente se dirigen al problema de la acción humana en una esfera de relaciones mundanizadas, convierte a los comportamientos sociales y sus consecuencias en objeto de estudio, eliminando con ello toda dimensión moral en sus campos de atribuciones.

El ejemplo de la sociología en la propia deliberación weberiana indica el sentido de un cambio profundo. A partir de este punto, los antiguos aspectos de moralización, gobernados por criterios de jerarquización social, dejaron su lugar a la discusión teórica y metodológica que, en un sentido diferente a la vinculabilidad prescriptiva, trata de definir las modalidades de la explicación científica de la acción humana. Pero esta disrupción entre moral y conocimiento había sido anunciada desde finales del siglo XVIII bajo una forma de sistematización filosófica ejemplar. Ya la distancia que la obra de Kant planteó entre las cuestiones teóricas referidas a las condiciones de un conocimiento científico de la naturaleza, con aquellas que tienen que ver con la praxis en un ámbito de orden social mundanizado, no dejará de acrecentarse a lo largo del siglo XIX, por más que el interés kantiano no haya sido precisamente ése. La distinción planteada por Kant entre ciencia y moral se desprende de la necesidad de una operación que, más que dirigirse hacia la propia naturaleza del hombre, recupera la capacidad asertiva de la razón como una operación que puede elegir entre “conocer y juzgar”. Así, el uso teórico de la razón tiene por cualidad definitoria la de poder establecer con toda claridad la verdad de las aserciones que se formulan respecto a lo *que es* como tal o a lo *real* en sí mismo, mientras el uso práctico de la razón confiere la posibilidad de otro tipo de juicios que se aplican no a lo *que es* sino a lo *que debe ser*.<sup>4</sup>

Es la capacidad de distinguir entre juicios de verdad (lo que es) y juicios de valor moral (lo que debe ser) – distinción presente ya

<sup>4</sup> Carlos Mendiola Mejía, “La función de la ‘razón práctica’ en la argumentación kantiana”, *Revista de Filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, año XXXIV, n. 102, p. 394. En la página siguiente, Carlos Mendiola relaciona esta diferencia funcional u operativa de la razón en Kant con la problemática de los denominados juicios modales, es decir, aquellos de los que puede decirse que son problemáticos, asertóricos y apodícticos: “Vale la pena poner atención en esta terminología kantiana, que hace referencia a lo que en la *Crítica de la razón pura* llamó juicios modales: problemático, asertórico y apodíctico. Kant dice que los juicios modales no ofrecen ningún contenido, sino que afecta únicamente el valor de la cópula en relación con el pensar en general. Esto es que el juicio modal sólo hace referencia a la manera en que afirmamos aquel contenido del juicio, como posible, real o necesario.”

de manera expresa en la obra de Hume — la que marca la pauta para poder establecer la función cognitiva y la dimensión volitiva del juzgar como modalidades de despliegue racional humano. El conocimiento es tal porque se regula por condiciones fijadas de manera estricta, lo que permite acceder a un saber sobre la naturaleza mediado por las leyes que gobiernan sus ordenamientos causales. Mientras que la moral, por la vía de una clase de juicios determinados, permite elegir una conducta con base en preceptos de acción que buscan cumplir expectativas compartidas por los miembros de un grupo o de una sociedad, y que en la actualidad llamaríamos juicios expresamente normativos. Pero en ambos casos se trata de una racionalidad cuyo uso diversificado condiciona los juicios requeridos, siempre y cuando se entienda la capacidad de racionalidad como entramado comunicativo.

Lo anterior está implicado en la manera por la cual se discuten los razonamientos morales y sus peculiaridades argumentativas.<sup>5</sup> En efecto, para Kant el conocimiento consiste en una observación condensada que permite posteriormente el fenómeno de confirmación generalizante, haciendo posible, con ello, una capacidad evolucionada de diferenciación — la distinción entre lo interno y lo externo —, y cristalizando en una expectativa estilizada como vivencia cognitiva. La estabilización del código verdad/no verdad es permitido y determinado por una atribución de valores orientada por los programas (teorías y métodos) que, a su vez, delimitan la redundancia y la variación constitutiva del conocimiento científico.<sup>6</sup> Si la ciencia alcanza el estatus de sistema — medio de comunicación

<sup>5</sup> Gilbert Harman, *La naturaleza de la moralidad...*, p. 48 y s.

<sup>6</sup> Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad...*, p. 313. En la perspectiva de Luhmann, tanto el fenómeno de redundancia como el de variedad están en relación con el nivel de complejidad de un sistema. La redundancia se produce con la semejanza de elementos que son comunicados, por lo que reduce la arbitrariedad de los enlaces. Además, crea seguridad respecto de lo que sigue en la comunicación, por lo que es indispensable para la autopoiesis del sistema. Por su parte, la variedad se refiere a la multiplicidad y heterogeneidad de los elementos de un sistema. Esto significa un aumento de improbabilidad o de inseguridad, puesto que no se puede prever lo que se continúa a partir del conocimiento de elementos previos. Es posible, a pesar de indicar dos procesos contrarios, una combinación de tasas elevadas de variación con un aumento sostenido de redundancia. Al proceso que permite su equilibrio se le denomina argumentación. Lo que interesa destacar es que las teorías — una de las partes más complejas de los programas — se caracterizan por ejercer la redundancia. Pero en su aplicación metódica, es decir, en la atribución correcta del valor codificado (verdadero/no verdadero), gestiona la producción de variedad.

simbólicamente generalizado —, la moral es un fenómeno que, en su condición moderna, no está en condiciones de estabilizar un sistema específico de esta naturaleza, por lo que su situación flotante termina afectando a los sistemas estabilizados de comunicación.

Esta diferencia no dejará de profundizarse hasta el siglo XX, cuando la moral es tal que sólo puede ser abordada a partir de una diferenciación específica —bueno/malo, justo/injusto— que permite codificar su capacidad para atribuir estima o desestima en la conducta de las personas. Podría decirse que este efecto es producido por la propia conversión de la moral en un factor de funcionalización que no tiene el mismo rango que los sistemas de comunicación simbólicamente generalizados. Lo anterior se debe al hecho de que la moral moderna no presenta el rasgo central de dichos sistemas, esto es, la alta improbabilidad de la comunicación misma, por lo que basta con la posibilidad de la atribución estima/desestima involuagrada en la interlocución y en la doble contingencia que le es propia. La diferenciación estima/desestima o aprecio/desprecio “toma a la persona como un todo”, y le aplica independientemente de su condición social, atributos profesionales, comportamientos cotidianos, etcétera, con el fin de esquematizar la valoración bueno/malo de su inclusión social.<sup>7</sup>

Dicha diferenciación no produce la integración social, sólo la valora, incidiendo de esta forma en la cualificación que a una persona se le adhiere por un juicio dirigido a ella. Precisamente por esto las sociedades modernas no dan lugar a procesos de integración o socialización a partir de consideraciones morales o éticas. Como se ha desplazado la sociedad de un centro de jerarquizaciones morales a la conformación de sistemas funcionalmente diferenciados, ni la moral ni la autorreflexión ética pueden prescribir, desde principios incondicionados y normativos para todos sus miembros, comportamientos adecuados en contextos de circunstancias cambiantes. Así, no hay *programas* propiamente morales que permitan la correcta atribución de los valores codificados —sería absurdo hablar de teorías y métodos morales con las mismas prestaciones que las teorías y métodos científicos—, aunque pueda afirmarse que la ética vendría

<sup>7</sup> Niklas Luhmann, “La moral social y su reflexión ética”, en K. O. Apel *et al.*, *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, ed. de X. Palacios y F. Jarauta, Barcelona, Administración de la Comunidad Autónoma de Euskadi/Anthropos, 1989, p. 48.

a ser el nivel autorreflexivo de la moral: permite su propia autodescripción, mostrando la mejor cara de la moral, pero nada más.

La moral, por lo tanto, deja de ser vinculante para los demás sistemas de comunicación estabilizados a partir de códigos diferenciados, ninguno de los cuales coincide con la codificación moral. Esto incluye al propio sistema político que, por su consistencia, no está en condiciones de involucrar criterios de moralización ni en términos de aplicación de la violencia institucionalizada, ni en cuanto a problemas de legitimación. Como la ciencia es un sistema definido por las expectativas del propio sistema estilizadas de forma cognitiva, es decir, que realizan una atribución al entorno como experiencia o vivencia, podría pensarse que la moral debería ser la forma paralela de sostener las expectativas a pesar de su frustración constante, dado que se despliega normativamente. Esto no es así. Las expectativas estilizadas normativamente corresponden al campo de atribuciones del sistema del derecho moderno, el cual constituye su propia asimetría —legal/ilegal— como condición de codificación y formalización de su propio estatus positivo. Incluso el mismo sistema funcional de la política guarda distancia de la asimetría moral moderna, pues opone gobernados a gobernantes, rompiendo con ello las seculares continuidades entre ejercicio de poder y justificación moral.

Por tanto, la moral introduce su propia asimetría —bueno/malo— pero no tiene las posibilidades sociales para instituirse como una suerte de *metacódigo* prescriptivo para el conjunto de las comunicaciones sistematizadas. Más aún, tiende a obstaculizar las comunicaciones sociales porque al aplicar el código estima/desestima incita a desacuerdos —el juicio moral queda ligado necesariamente a la persona que lo sostiene y no puede desentenderse de su expresión—, da lugar a polémicas y conflictos que generan violencia, estableciendo así un riesgo aparte del que intrínsecamente se produce por la operación de los sistemas. Por tanto, los medios de comunicación simbólicamente generalizados presumen de una condición de neutralidad moral; en otras palabras, son *amorales*.<sup>8</sup> El propio Michel Foucault había advertido desde los años sesenta del siglo XX sobre la imposibilidad de la moral en una época moderna que se

<sup>8</sup> Luis Vergara Anderson, *La producción textual del pasado. III. Una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur. Implicaciones filosóficas y ético-políticas*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2011, p. 194.

precio de ser la que directamente le pertenecía por derecho propio — esto es, por sus capacidades de pensamiento racional — al hombre liberado de sus dobles ataduras (las tiranías y los prejuicios religiosos). “A decir verdad, el pensamiento moderno no ha podido nunca proponer una moral: pero la razón de ello no es que sea pura especulación; todo lo contrario, es desde su inicio y en su propio espesor un cierto modo de acción”.<sup>9</sup>

La moral, contrario a la tradición de la cual ha partido, ya no puede seguir siendo teoría. Esta *amoralidad* es una condición compartida que adquiere el subsistema de la ciencia histórica debido a su constitución moderna y a su correlativa adscripción al código verdadero/no verdadero. Llama la atención este desprendimiento, pues anuncia lo que para la historiografía del siglo XX será evidente: al objetivar las realidades pasadas la historia rompe con la posibilidad de orientar las conductas presentes. En suma, moralizar y normativizar de manera vinculante las prácticas cotidianas de las personas no tienen ya relación con las narrativas históricas. A pesar de que por momentos el historicismo decimonónico aluda a dicha capacidad para justificar su propia condición — además de potenciar los estudios históricos sobre los cuales se auxilia como forma de pensamiento —, no puede eludir el vaciamiento que la ciencia histórica ha sufrido respecto al actuar presente. Lo que manifiesta este distanciamiento es precisamente la naturaleza cognitiva que adquiere durante ese periodo, por lo cual se encuentra en una situación donde sólo puede codificar sus propias operaciones de investigación — y entonces justificarlas racionalmente — a partir del código general del sistema de la ciencia moderno.

La ciencia establece en su interior una reentrada de la oscilación social moderna, esa que va de una teoría moral prescriptiva a la

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, 24a. ed., trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1996, p. 319. Un poco más adelante, en la misma página, escribió: “Dejemos hablar a aquellos que incitan al pensamiento a salir de su retiro y a hacer su elección; dejemos obrar a los que quieren, más allá de toda promesa y en la ausencia de virtud, constituir una moral. Para el pensamiento moderno no hay moral posible, pues a partir del siglo XIX el pensamiento ‘salió’ ya de sí mismo en su propio ser, ya no es teoría; desde el momento en que piensa, bendice o reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda, no puede abstenerse de liberar y de sojuzgar”. Una de dos: o el hombre es un ser incapaz de dominar sus impulsos y deseos más oscuros, o es un sujeto lúcido totalmente incapaz de actuar.

constitución de la ciencia como operación cognitiva o racionalidad formal. Pero, en este caso, dicho rasgo cognitivo adquirido desde el siglo XIX pareciera encubrir una esencial relación de continuidad semántica con la venerable tradición occidental de la historia. Pero al vincular las narraciones con procedimientos teóricos y metodológicos — finalmente discursos conceptuales —, la historia desmiente sus propias referencias históricas: deja su lugar en la antigua problemática del actuar moral al tipo de la construcción de aquellas ejemplaridades pasadas que configuraban los viejos discursos *epidícticos*. Ocupa desde entonces un ámbito diferente de operación al interior del sistema de la ciencia, con todo lo disruptivo que supone esto para la evocación continuista. En otras palabras, duplica el movimiento mismo que la sociedad moderna instituyó para describir sus procesos evolutivos: partir del mito y la oralidad para acceder a la verdad y la escritura.

### *La historia como empresa racional*

Con el proceso anteriormente descrito se deja la índole de la condicionalidad social de la historia, por lo que su adscripción — su lugar, su condición y su límite — no tendría que haber dado lugar a dudas reflexivas respecto a su estatus científico desde el siglo XIX a la fecha. Gracias a la condicionante social que la determina, la historia se puede afirmar como modalidad de trabajo racional en las mismas condiciones en que se describe el trabajo científico en general, esto es, como un ejercicio característicamente racional en su operación. Desde los grandes trabajos de la escuela histórica alemana, la disciplina histórica adquiere la capacidad para operar definiendo un campo de aplicación. Al adoptar todas las características que presentan las *racionalidades operativas*, su forma específica la capacita para delimitar un conjunto de procedimientos teóricos y empíricos, todos enfilados a formular problemas desde criterios dados y a resolverlos a partir de elementos autorizados de tratamiento.

Por más que el esfuerzo haya recaído en la problemática de justificar la validez de unos resultados metódicamente condicionados — los conocimientos del pasado —, desde su emergencia decimonónica la historia define un ámbito de operación sistémica dentro de

un conjunto más vasto de orden cognitivo —temática que se desarrolla en el capítulo IV de este estudio—. Ahora bien, a pesar de que en la reflexión teórica sobre la historia se enfatizaron continuamente sus atribuciones realistas y las condiciones necesarias a partir de las cuales éstas se sostenían, las preguntas pertinentes son: ¿en qué radica la racionalidad de la empresa historiográfica?, ¿en qué sentido la operación historiográfica está determinada racionalmente? y, más importante aun, ¿cómo entender dicha operación como una forma de racionalidad práctica? Todo esto se conjuga en la noción de racionalidad operativa y sus expresiones semánticas. Las respuestas, en todo caso, deben mostrar la disolución de la anterior relación entre realidad y racionalidad, al punto de permitir una base de sustentación diferente para los ejercicios pertinentes de fundamentación del conocimiento histórico.<sup>10</sup>

Este alejamiento de la perspectiva ontologizante —la racionalidad es una estructura que permite conocer lo real en sí mismo de acuerdo a uno de sus postulados— oculta que los tratamientos anteriores habían desarrollado un tipo de consideración sobre la *ratio* que respondía, punto por punto, a la posición normativa que alcanzó la naturaleza. Sin embargo, desde la vieja problemática de la distinción entre capacidades humanas y condición natural de los seres, se aseguraba la continuidad de una prestación —lo racional— que no ocultaba sus vinculaciones con el orden cósmico. De ahí se desprendían las posibilidades de la autocomprensión de otra naturaleza especial, desligada ya de la situación general y atribuible sólo a los demás seres. El punto de contacto estaba en considerarla desde su soporte: el hombre mismo. El hombre es un ser cuya definición sustancial se ha sostenido desde esta atribución, dando constancia de ello cada tanto en su desarrollo como especie y como género. Este último aspecto no deja de tener connotaciones importantes para la empresa histórica, aunque el umbral de la modernidad anuncia inequívocamente la inversión de la temática.

<sup>10</sup> “No estamos iniciando una discusión de estas diversas rupturas del continuo de la racionalidad veteroeuropea, pero consideramos el desarrollo de la semántica de la racionalidad que aquí hemos esbozado como un indicador del hecho de que en el paso a la modernidad, el sistema de la sociedad se ha transformado de manera tan radical que aun la idea de la relación entre realidad y racionalidad ha sido afectada.” Niklas Luhmann y Raffaele de Georgi, *Teoría de la sociedad...*, p. 76.

Sus efectos más notables — restringiendo sus aplicaciones legítimas sólo al conocimiento científico — por un lado amplían los ámbitos de irracionalidad (la moral y la ética, es decir, todo aquello que no es coincidente con el conocimiento metódicamente producido); por otro, han mostrado la necesidad de llevarla hasta el nivel de fundamento último de toda experiencia posible. Ejemplo de esta ambigüedad temática fue la filosofía de la historia que, como labor reflexiva, buscaba dar cuenta de aquellas condiciones básicas — destacadamente todas las que refluyen hacia la estructura racional humana — tan determinantes para abordar la historia universal como despliegue de la razón misma. No es casual que en su propia perspectiva los alcances civilizatorios sólo puedan estar en consonancia, por un lado, con la gradual autonomización respecto a los entornos naturales y, por otro, con las grandes conquistas de un *espíritu humano* que encuentra sus potenciales en esa prestación connatural a su propia configuración.<sup>11</sup>

La misma noción de progreso, amparada y solidificada por la filosofía de la historia, apuntaba precisamente a una constancia de futuro cuya validez era perceptible ya con anterioridad, dada su garantía racionalmente constituida.<sup>12</sup> Pero incluso en este esfuerzo es notable la manera por la cual la temática de la racionalidad en la sociedad moderna sufre un vuelco: se centra desde entonces en el conocimiento científico, pero sus requerimientos aceptan una mayor atribución, pues requieren de un sujeto — el hombre — que toma conciencia de sí y de sus capacidades por medio de su propia historia. Con esta vinculación, que obliga al siglo XIX a una ampliación

<sup>11</sup> No creo que existan dudas en considerar la perspectiva hegeliana de la filosofía de la historia como instancia modélica de esta torsión, que no es otra cosa que ambigüedad estructuralmente establecida bajo el rubro de dialéctica. *Cfr.*, J. G. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia*, ed. de F. Brunstäd, trad. y preámbulo de José María Quintana Cabanas, Barcelona, PPU, 1989.

<sup>12</sup> “[La filosofía de la historia] designa una formación datable: aquella que proclama la existencia de una historia universal única, con un designio y un fin únicos, la libertad de todos; aquella pues que porfía contra la supuesta fatalidad de que los hombre viven del sufrimiento de otros hombres; aquella que ve y quiere el progreso y somete a crítica la realidad existente mediante la distinción entre aquello que alienta el progreso y aquello que no lo alienta, y que además cuenta con una crisis final y con su solución definitiva; en pocas palabras, es aquella formación que exhorta a los seres humanos a salir de la minoría de edad de la que ellos mismos son culpables, a liberarse de heteronomías y a volverse ellos mismos, de modo autónomo, dueños del mundo.” Odo Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia*. *Ensayos*, trad. de Enrique Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 20.

de horizontes que hace emerger otra clase de saberes sobre el hombre (ciencias humanas o ciencias del espíritu), se marca en buena medida la discusión que desde entonces y hasta bien entrado el siglo XX condicionó toda recuperación sobre el estatus científico de la historia: la articulación entre una antropología de corte humanista con la gran tradición de la metafísica ontológica.<sup>13</sup>

Este marco determinó los acercamientos que desde el propio siglo XIX trataron de dar cuenta de la estructura y límites del conocimiento científico. De manera sobresaliente expresa una orientación que se deduce de ella y que no dejó de ser reivindicada incluso por la historiografía crítica de la primera mitad del siglo XX, a saber, la historia es una ciencia de la autocomprensión humana al tiempo que debe, además, mostrar el despliegue temporal por el cual la propia situación de modernidad ha sido posible como época de la razón. La historia, por tanto, es un tipo de conocimiento que en consonancia con ambos aspectos —autocomprensión racional del hombre y comprensión de la racionalidad intrínseca de su desenvolvimiento histórico—, se convierte desde el siglo XIX en historia de la razón moderna.<sup>14</sup> La temática de la perfección continua aboga por una constante superación infinita —por ejemplo en el historicismo— donde el reconocimiento de un estado presente no puede darse independientemente de la aceptación de su falta de complitud o de perfección.

La dialéctica de la perfección/imperfección ha marcado el destino de esa variedad reflexiva denominada filosofía de la historia, vaciando de contenido la línea que conectaba el tema de la *ratio* con su innegable condición natural. En efecto, la emergencia de la problemática general de la historicidad en el panorama moderno convierte

<sup>13</sup> Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, ed. y trad. de Josep Beriaín y José María García Blanco, Madrid, Trotta, 1998, p. 215.

<sup>14</sup> “La Edad Moderna se ha entendido a sí misma como la época en que se abre paso definitivamente la razón, una época, por tanto, en que se define al hombre desde un punto de vista natural. La dificultad de esta autocomprensión de la época radicaba en poder dar una explicación de la tardanza con que llegó una forma de existencia que, por su identidad con la naturaleza del hombre, hubiera tenido que estar presente en todos los periodos de la historia.” Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, ed. corregida y aumentada, trad. de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 379. Por tanto, se abren dos caminos: uno que pone énfasis en una razón históricamente constituida, digamos como evolución no biológica; otro, que sigue insistiendo en la racionalidad como estructura, pero a condición de trasladar la cuestión del terreno de la metafísica ontológica al de las ciencias fisiológicas y biológicas.

en inestable la consideración de una razón que, de manera innata, marcaba la situación de las capacidades humanas. El ascenso de una racionalidad históricamente constituida, cuyo capítulo central se localizaba en el umbral de un nuevo tipo de conocimiento — de nuevo, doblemente orientado —, divide sus coberturas ya hacia una naturaleza que se abre al sujeto cognoscente por su potencialidad de desvelamiento, ya hacia su propio estatus intrínseco necesitado también de clarificación. Con ello la equivocidad gana terreno haciendo espacio para un escepticismo que sólo pertenece a la modernidad: se aplica como una continua duda sobre los resultados aportados por la teoría y por el propio conocimiento científico.

Al mismo tiempo que la emergencia de la historia como forma de saber se produce en el panorama decimonónico, desestabilizando incluso los tratamientos convencionales que la filosofía había inaugurado con Descartes, se impulsan las posturas escépticas. La emergencia del saber histórico es signo de una constante ampliación moderna en la gama de saberes con pretensiones de científicidad, pero paradójicamente su incremento puede interpretarse en términos negativos. Lo que se hace evidente no es un aumento en las capacidades de clarificación racional, pues la existencia misma de las diferentes áreas donde ahora debe aplicarse es una efectiva reducción de sus alcances. La propia tradición cartesiana dirige el tema de la racionalidad hacia una suerte de interioridad que se concreta, posteriormente, en un orden mental describible teoréticamente. Pero esto supuso el ejercicio de una división agregada a la que previamente había dado lugar al tomar distancia de la naturaleza originaria.

En ese sentido, la disolución del continuo *naturaleza-racionalidad humana* dio pie a una diferenciación de grandes consecuencias que enfrentó la naturaleza en general a la fuerza del espíritu humano. Esto se presentó como soporte básico para otras distinciones posteriores pero equiparables a la tónica instituida: particularmente aquella que plantea una diferencia entre la racionalidad que está en condiciones de elegir justificadamente fines y medios adecuados y esa otra forma de racionalidad que lo hace conforme a valores.<sup>15</sup> Esta forma de expresar diferenciadamente la razón — por tanto, una

<sup>15</sup> “El mismo concepto de racionalidad se divide, en un cierto sentido conforme a la vieja distinción entre *poýésis* y *prâxis*, en racionalidad conforme al fin y racionalidad conforme al valor, o como en un eco tardío, en Jürgen Habermas, en la racionalidad del actuar estratégicamente.”

reducción a las esferas donde su aplicación es válida —, presenta el marco para plantear dudas sobre las capacidades y los alcances de la razón humana misma, pues se encuentra enfrentada desde entonces a la constancia de su división. Esta diferenciación secundaria es la misma que en su momento atrajo la atención de la reflexión weberiana, esto es, la desarticulación de un concepto unitario de razón — *razón sustancial* si se quiere utilizar la denominación usual — propia de ese mundo pensado a partir de un fundamento teológico.

La sustitución de esta modalidad recayó en la división entre *racionalidad formal* (conforme a fines) y *racionalidad material* (conforme a valores) y no en otra modalidad sustancial equivalente.<sup>16</sup> Más allá de que estas nociones participen en el núcleo de las *categorías fundamentales de la vida económica*, según Weber, su sentido sociológico le imprime importancia para entender la transición de las sociedades tradicionales a la sociedad moderna y su sistema característico. Llama la atención que dicha sociología de la modernidad encuentre en la disrupción que supuso la ética protestante un momento desarticulador crucial de la razón sustancial, por lo que la diferenciación aludida implica sin duda, para Weber, un *desencantamiento de la naturaleza*. De ahí que la sociología de la sociedad moderna tenga por capítulo especial a la sociología de la religión. El planteamiento permite que el proceso pueda ser entendido en un sentido negativo como pérdida de unidad, lo que lleva a considerar sus resultados —la propia diferenciación social incluida— como

gico y en la racionalidad del actuar comunicativo (racionalidades monológicas y dialógicas).” Niklas Luhmann y Raffaele de Giorgi, *Teoría de la sociedad...*, p. 76.

<sup>16</sup> Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, ed. de Johannes Winckelmann, nota preliminar de José Medina Echavarría, trad. de Eugenio Imaz *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 64-65. Pero en el diagnóstico weberiano de la ética, la racionalidad conforme a fines delimita la esfera propiamente racional de la sociedad moderna, dejando por debajo de sus cualidades inherentes aplicadas a la empresa capitalista y al estado la racionalidad que responde a valores. De nueva cuenta, la racionalidad valorativa presenta ciertos visos de irracionalidad para un mundo moderno que decididamente apuesta por la modalidad estratégica. En su discusión con la escuela histórica de economía, encabezada por Roscher, Weber delimita la cuestión a partir de un enfrentamiento entre la autonomía de la investigación científica que apela metódicamente a resultados objetivos (racionalidad formal) con la típica investigación histórica de esa escuela que introduce la disonancia valorativa como obstáculo para su instauración empírica (racionalidad conforme a valores). La imposibilidad de garantizar la validez objetiva de los resultados son, por tanto, un índice de irracionalidad en el corazón de la empresa científica. Véase dicha polémica en Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, estudio preliminar de José María García Blanco, trad. de Lioba Simon y José María García Blanco, Madrid, Tecnos, 2001, 192 p.

insatisfactorios, vistos los requerimientos para enfrentar un mundo cada vez más complejo.

Pero ello olvidaría que el desarrollo que lleva al saber histórico de una deliberación estrictamente moral es equiparable a su moderno funcionamiento científico; más aun, guarda una relación intrínseca con el paso de la racionalidad sustancial o teológicamente constituida a la diversidad de esferas racionales distinguibles por su índole específica de aplicación y operación. La elevación del hombre como un ente racional y centro de toda experiencia posible — producto de la articulación discursiva entre antropología y metafísica — no se queda en los problemas que ella misma hace emerger y en sus aporías, por ejemplo, la relación entre un polo empírico y otro polo trascendental. Por supuesto, lo anterior se expresa destacadamente en la doble dimensión que adquiere la atribución de la capacidad racional: o en la historia humana o en su disposición natural intrínseca. Lo anterior llevó a plantear la disyunción entre la cualidad de un proyecto perfectible seguido como desarrollo teleológico o la condición inaugural que la propia naturaleza humana presenta.

No obstante la importancia que adquirió la bifurcación, las transformaciones en la semántica occidental de la racionalidad no se comprenden a partir de la valoración o justificación de uno de los lados indicados en la distinción. Mucho menos se reduce el problema de la racionalidad a las condiciones que permitirían una decisión, por lo que asumir las consecuencias que acarrearía sería la tarea de la cultura occidental moderna después del siglo XIX. La exigencia que se desprende de esa lógica — sólo uno de los valores involucrados en la distinción, pero de ninguna manera los dos — dota de importancia al tercero excluido, esto es, el observador de la distinción. En opinión de Luhmann, la revisión histórica de la semántica de la racionalidad tiene sentido porque nos hace ver el espacio de nuestra propia racionalidad: la unidad de la diferencia.

Si se lleva a cabo el acercamiento que aquí hemos propuesto, basado en una teoría de la diferencia, entonces, el problema de la racionalidad debería consistir en la cuestión de la unidad de las distinciones utilizadas de vez en cuando. La optimización de la relación entre medios y fines o del consenso entre Ego y Alter, la racionalidad del acuerdo en el sentido de Habermas, serían sólo casos particulares de un principio general, y también la teoría de sistemas, con su forma, con

su distinción entre sistema y entorno, puede anunciar una pretensión de racionalidad.<sup>17</sup>

De hecho, cada tanto los autores que han revisado la relación modernidad-racionalidad han terminado por descubrir esas pretensiones de racionalidad en sus propios acercamientos, debido a la necesidad de analizar la unidad de las distinciones empleadas por la semántica misma de la noción. Esto ya habla de la autorreferencialidad que adquiere el tema en la actualidad: sólo se puede hablar de la racionalidad desde la propia racionalidad. La trivialidad de la expresión descansa en su condición tautológica. Lo que no sólo insinúa la importancia de las paradojas para las aspiraciones actuales que buscan enfocar racionalmente las cuestiones básicas que dimanan del tema —¿qué es la racionalidad?, por ejemplo— sino que muestran su legitimidad asertiva de manera expresa. Traigo a colación dos aportes ejemplares en los términos de una asertividad productiva en lo tocante al problema tautológico de la racionalidad.

*Antropología y retórica: el sujeto como un lado de la distinción*

En uno de esos pequeños y al mismo tiempo grandes trabajos de Blumenberg —el dedicado a la actualidad de la retórica—, la apertura que introduce se refiere a una interrogación de grandes alcances: el ser humano, ¿es un ser rico o un ser pobre? Se trata de una interrogación clásica para la antropología, aunque también vale para dirimir los alcances de la retórica en un mundo caracterizado como época de la razón. Precisamente, el concepto hombre que se da por descontado en la interrogación, como si le correspondiera un indubitable estatus evidente para todos, instituye históricamente las posibilidades de autocomprensión y, paralelamente, las vías de acceso al mundo de forma inequívoca. Se trata de dos cualidades anejas a la expresión hombre y que se encuentran en íntima conexión: asumida su capacidad para entender el universo o la realidad natural que le circunda, se deduce una cierta forma o modalidad de comprensión de sí. Se entiende que no puede ser a la inversa, pues el

<sup>17</sup> Niklas Luhmann y Raffaele de Georgi, *Teoría de la sociedad...*, p. 76-77.

sujeto cognoscente atiende antes a las potencialidades que se desprenden de la asimetría ontológica — la naturaleza como esencialmente diferente a la naturaleza humana — y sólo entonces, circunscrito ya su papel como sujeto, está en condiciones de responder sobre su propia consistencia interna.

Frente a la pregunta sobre cómo puede concebirse la cuestión antropológica central — habida cuenta que no es dable esquivar esa tensión abierta por su doble vertiente, esto es, las potencialidades cognitivas que se despliegan sobre el mundo y la captación de un ser del hombre —, dos posibles perspectivas definen en adelante los tratamientos filosóficos: en el origen el hombre es un ser pobre o un ser rico. “Al hombre le hace creativo el apremio de sus necesidades o bien el trato lúdico con su exuberancia de talentos”.<sup>18</sup> Dos respuestas posibles han encontrado eco en tradiciones de gran autoridad: las posturas originariamente teológicas, por un lado, y aquellas presentes en los planteamientos ya secularizados de la filosofía moderna. Para las primeras, el hombre es consustancialmente un ser dotado de atributos, de un conjunto de cualidades innatas que, además, pueden ser potencialmente desarrolladas.

Curiosamente, esas cualidades innatas serán retomadas por los tratamientos epistemológicos convencionales. En tal sentido, habría una riqueza de principio en sus capacidades que incluso las limitaciones propias de su existencia terrena no terminan por acotar. Al final del proceso, la reconciliación con las cualidades innatas de las que está dotado debería de significar de modo indiscutible la coincidencia con el origen. Para la segunda postura toda respuesta posible debe asumir la situación inicial de la que parte el hombre, es decir, una pobreza consustancial asociada a la fragilidad de prestaciones físicas. Independientemente de las posibles variantes y sus desarrollos futuros, Blumenberg deja ver una tensión característica de la problemática antropológica: aquella que tiene que ver con la dimensión temporal que se imprime en la existencia del hombre

<sup>18</sup> “Es un ser incapaz de hacer nada porque sí, o bien el único animal capaz del *acte gratuit*. El ser humano es definido por aquello que le falta o por el simbolismo creador con que está alojado en sus mundos particulares. Es el contemplador del universo desde el centro del mundo o el excéntrico expulsado del paraíso a un corpúsculo de tierra sin significado.” Hans Blumenberg, “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, en *Las realidades en que vivimos*, introd. de Valeriano Bozal, trad. de Pedro Madrigal, Barcelona, Paidós, 1999, p. 114.

y sus productos y la universalidad necesaria que se deduce de su condición ontológica. Se trata de una ambigüedad básica que va de un polo al otro de la cuestión, de la multiplicidad que se desprende de su dispersión en el tiempo y en la contingencia, a las exigencias que se asientan como criterios invariables por su definición esencial.

En otras palabras, relatividad frente a necesidad, singularidad frente a universalidad, condición empírica frente a incondicionalidad trascendental; todo este rejuego precisaría lo que cabe esperar al respecto. Las evocaciones kantianas parecen ser determinantes para los tratamientos filosóficos modernos que han tomado a su cargo el desarrollo de la cuestión así planteada. Destaco la apreciación de Carlos Mendiola ya citada. Este autor afirma la necesidad de prestar atención, en la propia obra kantiana, a la crucial diferencia que se presenta entre tomar al hombre como existencia inmediata o naturaleza en sí, o analizar la razón como una operación que se conjuga en juzgar reflexivamente.<sup>19</sup> La primera opción es ingenua, pues no puede más que asumir al hombre, ya como naturaleza esencial, ya como sustrato empírico que exige describir de la misma manera el despliegue histórico de sus conquistas. Con ello se proyecta desde uno de los dos polos de la distinción pero nunca desde la unidad de la distinción, es decir, desde la recuperación de su punto ciego.

La tradición filosófica entre los siglos XVIII y XX pasa de un lado al otro de la distinción, esquivando la unidad subyacente desde la cual adquiere relevancia el conjunto de tratamientos. Las capacidades humanas, ya aludan a un origen de aptitudes racionales, ya a una razón que históricamente se despliega, terminan paradójicamente reconduciendo las cuestiones empíricas al incuestionable fundamento trascendental del ser del hombre. Esto acarrió la imposibilidad de salir de la paradoja de un ser que, en el horizonte decimonónico, adquirió consistencia histórica, pero que en su dimensión esencial desmentía constantemente sus fluctuaciones y variaciones por el lado de su fundamento incondicionado. Esta suerte de metafísica de la esencia humana no resultó indiferente para la investigación histórica, puesto que su consolidación como ciencia del espíritu asentó su pertenencia en un basamento antropológico como el descrito, donde la imposibilidad de resolver la paradoja no pudo

<sup>19</sup> Carlos Mendiola Mejía, "La función de la 'razón práctica'...", p. 386-387.

más que expresarse en la problemática de la relación entre el todo y las partes.

Así, todavía para la historiografía de las dos primeras décadas del siglo XX, el marco normativo que determinó el ideal de ciencia —el historicismo al estilo de Dilthey— continuó enfrentado al problema de cómo volver tratable metódicamente la gran variabilidad y extensión de los productos humanos (las partes), cuyas objetivaciones eran susceptibles de ser reconducidas al espíritu productor como estructura esencial (el todo). Ahora bien, la segunda opción planteada por Mendiola —tomar la razón como una operación reflexiva— no coincide con los presupuestos antropológicos ni tiene conexión con la ambivalencia entre historicidad de la razón y estructura interna de la conciencia. Atiende, por el contrario, a la unidad de la diferencia, de tal manera que la perspectiva debe privilegiar la función que cumple para Kant la distinción entre uso teórico de la razón y uso práctico de ésta. A esto es a lo que apunta Luhmann cuando relaciona el problema de la racionalidad con la unidad de las distinciones utilizadas.

Esto no quiere decir que con su simple introducción se resuelva o deje atrás la relación consabida entre *realidad* y *racionalidad*. Por el contrario, el efecto que introduce es el de una inversión de la temática respecto a sus tratamientos convencionales, puesto que ahora hace evidente el hecho de que la realidad es producto de una observación dirigida y determinada por el tipo de distinciones utilizadas. Para una perspectiva como ésta tales diferencias o distinciones sólo pueden ser observadas, a su vez, a partir de la unidad que fundan. Si la situación de partida es sólo la posibilidad de observar uno de los lados —ingenuidad, por tanto, no en términos peyorativos sino estrictamente formales pues excluye al observador—, la observación de la unidad de la distinción es necesariamente un nivel más elevado y complejo de reflexividad manifestada *autorreferencialmente*. Pero en la dimensión de operación, a contrapelo de las suposiciones ontológicas, no sólo se requiere autorreferencia sino que incluso al nivel procedimental se le exige un nivel de *heterorreferencia* tal que la muestre siempre como una construcción dependiente de las decisiones internas que el sistema establece. Así, *autorreferencia* y *heterorreferencia* se convierten en una distinción producto de un flujo operativo que se sostiene por sí mismo.

Para Blumenberg se siguen de la interrogación planteada por la tradición filosófica dos maneras de relacionar la verdad con las posibilidades de operar, ya sea desde las capacidades intrínsecas del hombre o desde sus potencialidades desarrolladas de manera histórica. En ambos casos se trata de una racionalidad asertiva que nutre sus juicios con cualidades adheridas a una conciencia que enuncia y que se relaciona con la verdad, pero desde concepciones encontradas sobre el papel de la retórica. Este conflicto le pertenece a la modernidad temprana, aunque puedan encontrarse referencias en el venerable pasado antiguo que, de ninguna manera, resulta ya vinculante. “La retórica tiene que ver con las consecuencias dimanantes de la posesión de la verdad o bien con la perplejidad que resulta de la imposibilidad de alcanzar la verdad.”<sup>20</sup> Es de sobra conocido que Platón combatió la retórica pues los sofistas se encargaban de sostener la tesis de la imposibilidad de la verdad. La reflexión propuesta vendría a ser un correctivo, ya que al desenmascarar las pretensiones sofísticas se mostraría el engaño que encubría.

Por el contrario, Cicerón sostuvo la convicción, asumida desde entonces con gran autoridad, de que la retórica consistía en un desmentido a la perplejidad paralizante; por tanto, era demostración antiplatónica porque en realidad esa teoría del discurso oral orientado a la verosimilitud sostenía toda pretensión de los seres humanos respecto a la verdad. Aun cuando se distanciaba de la lógica y del buen razonamiento, la retórica expresaba la connatural orientación a la verdad que los seres humanos muestran en sus actividades más elevadas, por lo que el atractivo y la persuasión que la retórica añade no restaba nada a la búsqueda de sabiduría y logos. Por eso a la retórica, como conjunto de técnicas para embellecer y adornar las evidencias indudables, le corresponde un lugar privilegiado en el campo de la metafísica occidental.<sup>21</sup> Posteriormente y apelando a las expresiones claras y distintas, la tradición cartesiana se encargó de instituir una postura realista a la que le vino bien, más que bien, la afirmación previa de que hay una disposición connatural en el hombre a la verdad, pero agregándole un papel de extrañeza a la retórica.

<sup>20</sup> Hans Blumenberg, “Una aproximación antropológica...”, p. 115-116.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 118.

Posteriormente la extrañeza se trastocará en negación directa de una racionalidad que afirma sus nuevos derechos sobre la verdad, más allá de la esfera de la verosimilitud y la persuasión. En tanto existen expresiones claras y distintas que se caracterizan por volver accesible la realidad en términos directos e inequívocos, la retórica es llamada en la modernidad a legitimar por negación a las nuevas modalidades de racionalidad. Ese ornamento se muestra ya superfluo para una voluntad que transita por la senda de la duda metódica y los principios de identidad y claridad que la razón suficiente exige. Declinando sus prestigios antiguos, la retórica se convierte en el elemento opuesto a la búsqueda de la “verdad desnuda”, de tal manera que por *negation* demuestra que el mundo es algo disponible para el hombre en dos sentidos complementarios: como espacio de despliegue de sus capacidades cognitivas, o como autonomía plena de la acción humana.

El énfasis antirretórico que viene de la tradición cartesiana, las más de las veces interpretado como característica de la modernidad misma en tanto época histórica, introduce la distinción entre conceptos, expresiones que permiten volver accesible lo real por sus cualidades intrínsecas, y las expresiones comunes, idealmente consideradas como problemáticas o, en todo caso, provisionales.<sup>22</sup> Las primeras son cognitivas en sí mismas; las segundas, simplemente expresivas, propias de la experiencia estética o de aquellas cuestiones que tienen que ver más con los valores en sentido general. Las primeras aluden a los hechos; las segundas, a la esfera de lo moral y volitivo. Esto no deja de aludir directamente al quiebre de esa racionalidad que establece la disyuntiva entre una modalidad con arreglo a fines y otra que, siguiendo la lógica particular de los valores, se abre a un mundo distinto que busca afirmar sus propios derechos. Pero ya la distancia que opone el mundo de los hechos al mundo de los valores, correlativa a la que media entre *naturaleza* y *espíritu* para el siglo XIX, inequívocamente señala a la fractura como más significativa que a los términos mismos enfrentados.

De tal manera, dicha fractura puede ser también vista como señal de otro orden instituido a partir del siglo XVII. La retórica alude

<sup>22</sup> Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, trad. y estudio introductorio de Jorge Pérez de Tudela Velasco, Madrid, Trotta, 2003, p. 42.

directamente al fenómeno comunicativo y, por tanto, al nivel operativo que le da consistencia y continuidad. De tal modo, ya con esta afirmación estamos fuera del ámbito antropológico del que también tiende a distanciarse Hans Blumenberg, puesto que desarrolla los aspectos más destacados de la condición constructiva implicada en lo simbólico.<sup>23</sup> Como los seres humanos no están en condiciones de superar su fragilidad originaria por medio de una racionalidad que los ponga en armonía con el mundo y consigo mismos, su pobreza o su estado carencial primario no puede ser rebasado por atributos cognitivos, morales o teológicos. De ahí que todos aquellos elementos considerados como sus productos culturales más acabados expresan la imposibilidad de arribar a una verdad sobre las cosas y sobre su propia naturaleza.

El énfasis, entonces, se traslada a la lógica productiva que virtualiza lo real pero que también alcanza a la propia consistencia de un sujeto pretendidamente soberano: la síntesis se produce en la noción *principio de razón insuficiente*, misma noción que parece aludir a un cambio de acento no necesariamente explícito en la obra de Blumenberg pero que desestabiliza la relación sujeto/objeto.<sup>24</sup> La noción de operación se refiere a la capacidad de reproducción de un sistema que, si utiliza los propios elementos creados por el sistema, se caracteriza entonces por un funcionamiento autopoietico. En cuanto a esa retórica enfrentada con el tema de la verdad metódicamente producida, el elemento básico que se produce en su despliegue técnico es la comunicación. Y su propio cuerpo prescriptivo sabía, con suficiente antelación a la modernidad, que el problema central en este caso es el de la continuación de la comunicación mis-

<sup>23</sup> Hans Blumenberg, "Una aproximación...", p. 124.

<sup>24</sup> "Lo que une a un concepto y símbolo es su indiferencia a la presencia de aquello que se encarga de representar. Mientras el concepto tiende potencialmente a la intuición y sigue dependiendo de ella, el símbolo, en la dirección contraria, se distancia de aquello que representa. Puede ser que la capacidad simbólica haya surgido de la incapacidad de imitar, como supone Freud; o de la magia, con su necesidad técnica, manipulando un fragmento cualquiera de una realidad para disponer de ella en su totalidad; o de la disposición al reflejo condicionado, en el cual una circunstancia concomitante del estímulo real asume y mantiene la función del propio estímulo. Lo decisivo es que este órgano elemental de relación con el mundo hace posible el alejamiento de la percepción y de la 'presentificación' como libre disponibilidad sobre lo que no está presente. La operatividad del símbolo es lo que distingue tanto de la representación como de la copia...". Hans Blumenberg, "Aproximación a una teoría de la inconceptualidad", en *Naufragio con espectador. Paradigmas de una metáfora de la existencia*, trad., de Jorge Vigil, Madrid, Visor, 1995, p. 112-113.

ma.<sup>25</sup> ¿Cómo enlazar una comunicación con otra posterior temporalmente?

La plausibilidad servía como tema retórico para enfrentar el reto de cómo hacer probable lo más improbable, mismo problema que se presenta en el ámbito de la verdad científica, aunque en este caso se resuelva a través de medios diferentes. La retórica, como teoría del discurso oral y en una visión evolutiva como la de Luhmann, consistía en un conjunto de técnicas para favorecer la aceptación de la oferta comunicativa realizada en el sustrato medial del lenguaje. De la misma manera que el *medio de comunicación ciencia*, la retórica era un dispositivo —es decir, un mecanismo técnico profusamente reglamentado— para *absorber la inseguridad* que tiene lugar en el proceso comunicativo. El nivel de riesgo que comporta se debe a que es un fenómeno profundamente selectivo y contingente que incluye, además, el fenómeno de bifurcación. Como depende de que el receptor entienda la distinción involucrada entre información y acto de comunicar, se abre la perspectiva de que la continuación de la comunicación pueda darse a partir de dos posibilidades: la aceptación (los *síes*) o el rechazo (los *noes*).<sup>26</sup>

Esta bifurcación impide que el proceso se estanque pues, ya sea el *sí* o el *no* la respuesta a la oferta realizada, se articulan los enlaces necesarios en una secuencia temporal para su continuación recursiva. Sin embargo, la retórica orientaba las técnicas de la persuasión para facilitar los *síes* sobre los *noes*. La *elocutio* tuvo sin duda un papel importante en el desarrollo de occidente hasta bien entrado el siglo XVII, particularmente en el aspecto de formación y educación de las elites. Pero desde que se vio acompañada de la escritura, la persuasión se enfrentó a un problema central. El discurso escrito supone una profunda discontinuidad espacial y temporal entre acto de comunicar y acto de entender, cosa no presente en los discursos orales; por eso tiende a limitar la capacidad de persuasión aumentando el riesgo de rechazo de la comunicación. Para una cultura

<sup>25</sup> Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, trad., Silvia Pappe y Brunhilde Erker, bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrate, México, Alianza, 1991, p. 172-173.

<sup>26</sup> Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2009, p. 312.

como la moderna, que eleva tendencialmente la escritura a modalidad comunicativa central, su aporte para enfrentar el reto de la alta improbabilidad que conlleva cristalizó en la aparición de los *medios de comunicación simbólicamente generalizados*.

Siendo la ciencia uno de tales medios, incluye dispositivos suplementarios al lenguaje para subsanar la distancia que se abre entre acto de comunicar y comprensión, por lo que la escritura desde su generalización como impreso se encontró directamente con el problema de cómo alcanzar la comprensión como requisito ineludible para garantizar su reproducción autopoietica. Los mecanismos suplementarios en el caso de la ciencia son los programas (teorías y métodos). No es casual que la historia tenga una relación básica e inmediata con la forma reflexiva que se encargó de tematizar la comprensión y delimitar en los mejores términos la problematicidad que el texto interpone en el proceso comunicativo: la hermenéutica. Además, tuvo que dotarse de programas que característicamente se adaptaran a las modalidades operativas de una ciencia que supuso la abrupta ampliación de un espectro de saberes limitados hasta el siglo XVIII a las ciencias naturales.

Aparte de estas cuestiones que tienden a particularizar la esfera de las ciencias del espíritu, dos aspectos se destacan con la aparición de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Primero, al orientarse a partir de mecanismos suplementarios al lenguaje para tratar de ampliar las posibilidades de aceptación, estos medios generalizados introducen nuevas diferencias que suponen una redistribución de la unidad y la diferencia previa. Segundo, coordinan una cantidad de selecciones que sin esos mecanismos suplementarios no serían relacionables entre sí. La ampliación está en la base de los elementos que caracterizan a los procesos comunicativos: "*selección de información, de actos de comunicar y de actos de entender*". Esto crea una situación inusual no presente en la típica comunicación oral entre presentes, pues se trata de una gran cantidad de elementos acoplados de manera amplia. "Alcanzan un acoplamiento estricto sólo a través de la forma que es específica del respectivo medio: por ejemplo, como teorías, modos de amar, leyes, precios."<sup>27</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 320.

*Positivismo y escatología: la unidad de la diferencia*

La emergencia moderna de la historia como saber que reclama especificidad presupone la fluctuación que va de la moral a la ciencia, de la retórica como marco normativo para la representación narrativa al discurso teórico-conceptual y, finalmente, de la oralidad como modalidad comunicativa a la expresión escriturística de una nueva racionalidad.<sup>28</sup> El curso general de esta fluctuación, más los dos aspectos que acarrea la aparición de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, me llevan al segundo aporte al problema de la racionalidad moderna como unidad de la diferencia. Se trata de los comentarios críticos que Michel Foucault dedica a la denominada *analítica de la finitud*. Centrándose en la dualidad entre lo empírico y lo trascendental, propia de la condición humana según postulado central de esta analítica, lo que interesa destacar sobrepasa la discusión antropológica a la que dio lugar. Cabe aclarar que, en mi perspectiva, la ambigua relación entre un sustrato empírico y otro decididamente trascendental adquiere una relevancia más aguda para la disciplina histórica que para cualquier otra forma de saber.

La explicación de lo anterior radica en las abruptas discontinuidades que supuso la oscilación que la llevó al campo científico, ya que la cultura moderna inaugura una lógica de la fragmentación que distancia en campos opuestos elementos que con anterioridad se

<sup>28</sup> Rüsén se detiene en comentar la paradigmática aseveración de Droysen que opone radicalmente la escritura como forma normada científicamente de representar al pasado a la "obra de arte retórica". Esta contraposición no es otra cosa que el reconocimiento de la nueva disposición que la historia muestra en el siglo XIX. Su "cientifización" no sólo requería tomar distancia de la problemática moral, sino que la forma material que adquieren las representaciones históricas debían también asumir su propia discontinuidad con la literatura, de tal forma que rompa necesariamente con la experiencia estética involucrada en el acto de narrar. "Los progresos metodológicos de la crítica de fuentes sacaron al asunto del historiador del círculo de competencia orientadora de la retórica. En la medida en que la escritura de la historia dependía de una extracción de datos de las fuentes metodológicamente asegurada, a la reflexión sobre la particularidad y la tarea de la escritura de la historia le surgieron problemas completamente nuevos. Ya no se ocupaba principalmente de las formas lingüísticas a través de las cuales se deduce el área de experiencia temporal en el círculo de la praxis humana a partir de criterios morales de acción, sino de operaciones metodológicas a través de las cuales se regula y se asegura el conocimiento de esta experiencia." Jörn Rüsén, "La escritura de la historia como problema teórico de las ciencias humanas", en Silvia Pappe coordinadora, *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, trad. de Kermit McPherson, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Iberoamericana, 2000, p. 237-238.

encontraban unidos bajo principios morales o teológicos. Pero además, porque la historia se involucró profundamente en esa novedosa diferencia entre naturaleza en general (que exige formas particulares de conocimiento) y aquellas realidades humanas (la potencia productora del espíritu) que solicitan no sólo adecuación sino creación de procedimientos metodológicos que respondan a su singularidad. Regresando a las observaciones que formuló Foucault al respecto, me interesa detenerme en los dos tipos de análisis a que dio lugar el duplicado empírico-trascendental. El primero se desarrolla a partir de una explicación del conocimiento tomando como centro el despliegue mismo de la naturaleza, no como objeto de deliberación sino como una suerte de origen por el lado del sujeto. A esta concepción Foucault la denominó "estética trascendental", por las evidentes interpolaciones a las que da lugar.

En efecto, este tipo de análisis se eleva desde la dimensión corporal, pasando por el estudio de la percepción sensorial y sus mecanismos, hasta los esquemas orgánicos y neuromotores. En su desarrollo encontró una explicación del conocimiento humano por sus condicionamientos biológicos y fisiológicos, dando lugar, en su propia esfera de tratamiento, a un nivel trascendental que es el que determina sus contenidos pero que no podía estar desligado del análisis de sus manifestaciones empíricas. La segunda vertiente se muestra como una historia del conocimiento cuyo elemento articulador fue desde su inicio la "dialéctica trascendental". Se esfuerza este tipo de análisis en mostrar la paciente construcción del conocimiento humano desde sus ambientes históricos y culturales. Mostrando las pautas de un incremento sustancial en las capacidades cognitivas de los seres humanos, esa historia combinaba también la posibilidad de describir empíricamente sus logros pero desde una prescripción previa de orden trascendental.<sup>29</sup>

Esta disyunción entre tipos de análisis, que además pueden sostenerse de manera autónoma cada uno de ellos, encuentra su origen en la dualidad establecida entre lo empírico y lo trascendental, pero se singularizan porque ambas la reproducen en su interior, aunque por vías diferentes. El marco general que permite esta situación es,

<sup>29</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas...*, p. 310. Las interpolaciones que permiten diferenciar entre estética trascendental y dialéctica trascendental no se refieren a otra cosa que a la consabida diferencia entre tradición kantiana y hegeliana.

por supuesto, la oposición naturaleza/espíritu, pero llevada a una configuración tal que alienta la redistribución de la unidad de la diferencia previa, teniendo como efecto nuevas diferencias establecidas al interior de cada uno de los tipos de análisis. La manera en que esa ampliación y profundización diferencial actúa en el sistema ciencia está en relación directa con la posibilidad de estabilizar formas por medio de acoplamientos estrictos, en un contexto donde los acoplamientos realizados de manera amplia sufren también un aumento importante. Si el sistema ciencia, independientemente de si son ciencias naturales o sociales, sólo puede comunicar a través del código binario verdad/no verdad, cosa que introduce una restricción aguda por la exclusión de un tercer valor frente a la doble ampliación — diferencias y selecciones —, las teorías de la verdad actúan para permitir precisamente los acoplamientos estrictos.

En eso consiste la cualidad emergente de las ciencias, situación que permite reducir las inseguridades que ellas mismas producen por medio de una continuada “estimulación de su procesamiento autorreferencial”.<sup>30</sup> De tal forma, el problema de la verdad alcanza a convertirse en tema de comunicación, siendo éste un nivel diferente al del código binario a partir del cual se puede realizar la atribución de valor correspondiente, porque las teorías que se han articulado presentan un rango de aplicación de criterios formales y específicos mientras que el código funciona bajo el principio de indeterminabilidad de dichos criterios. Así, las teorías de la verdad vendrían a ser formas de autoobservación del sistema ciencia que permite grados de reflexividad sobre su propia forma de codificación. Al respecto, Foucault señala una nueva “partición más oscura, y más fundamental”: se trata de la condición de la verdad misma, colocada ahora en una dimensión que tiende a problematizarla en el sentido de una diferenciación de grandes alcances. Esta diferenciación se operativiza a partir de teorías sobre el estatus discursivo que debe articularse sobre la condición de verdad de los objetos tratados: una cosa es la verdad al nivel de lo empírico y otra al nivel de los discursos. Esa partición, como se reproduce en el ámbito discursivo, motiva una ambivalencia en su propio estatus:

<sup>30</sup> Niklas Luhmann, *Sistemas sociales...*, p. 481.

Una de dos: o bien este discurso verdadero encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica cuya génesis rastrea en la naturaleza y en la historia y se tiene entonces un análisis de tipo positivista (la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación), o bien el discurso verdadero anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define, la esboza de antemano y la fomenta de lejos y entonces se tiene un discurso de tipo escatológico (la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación).<sup>31</sup>

De tal modo, la variedad teórica manifiesta la lógica de la diferenciación sistémica, pero aludiendo a una capa de presupuestos que actúan como definitorios de las posturas y de sus alcances. Ya en sus proyecciones metodológicas se supone que las diferencias se expresan en lógicas procedimentales enfrentadas, cada una atendiendo a sus propias determinaciones teóricas y estableciendo criterios estrictos respecto a la atribución de valores —*verdadero/no verdadero*— en concordancia con esas determinaciones. Pero no es así; se trata de una cuestión que el propio Foucault hace notar: tanto una postura como la otra reconocen la validez de la distinción entre lo empírico y lo trascendental. De tal forma que el “positivismo (como verdad del discurso definida a partir de la del objeto)” y la escatología (“como verdad por venir del discurso sobre el hombre”) son a todas luces “arqueológicamente indisociables”.<sup>32</sup> Ambas posturas sólo son maneras divergentes de asumir la misma unidad de la diferencia.

Colocando el acento en la indicación de uno de los lados, ya sea en el objeto, ya en el sujeto transido de temporalidad, se incapacitan para volver tema de comunicación la propia unidad subyacente. Pero la cuestión tiene que ver, además, con el nivel donde se producen estas divergencias teóricas. De entrada, la vertiente positivista instaura la famosa teoría de la verdad como correspondencia, de grandes alcances para la filosofía de la ciencia convencional. Tanto esta propuesta como la contraria, que para todos los efectos deja ver la impronta dialéctica que viene de Hegel, son —o, más bien, fueron— funcionales en su momento para la necesaria autorreflexión de la ciencia, pero su nivel se limita frente a otro tipo de teorías que tienen cualidades para desarrollar procesos metódicos de investigación.

<sup>31</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas...*, p. 311.

<sup>32</sup> *Ibid.*

Las teorías de ese tipo, designadas por Luhmann como *programas* en el sentido estricto del término, no están al mismo nivel que las teorías reflexivas de la verdad. Las segundas, junto con los métodos, establecen la capacidad del sistema para ejecutar el código fuente respectivo, en este caso, la código binario *verdad/no verdad*.

En ese sentido, se trata de elementos análogos a los algoritmos, por lo que determinan, a partir de un conjunto de reglas, instrucciones precisas o comandos, esas secuencias que permiten resolver un problema o atribuir sin ambigüedades a una comunicación o a un conjunto comunicativo uno de los valores pertenecientes al código. Las primeras variedades son por tanto *metateorías*, donde este nivel lógico sólo tiene justificación por relación comparativa con las teorías que dan consistencia operativa a los programas. Las teorías reflexivas, como las presentadas por Foucault, tienen valor funcional para el sistema en su conjunto porque se enfrentan directamente al doble problema de la circularidad y la paradoja, siendo ésta una situación intrínseca de la ciencia, es decir, de un sistema que se encuentra operativamente cerrado y que debe reproducir constantemente su propia unidad desde la unidad del sistema. El código verdadero/no verdadero permite, en un nivel reflexivo, distinguir la verdad o la no verdad de las teorías que tematizan el código verdadero/no verdadero.

Como es común para todo código binario, la exclusión de terceros valores conlleva irremediamente la emergencia de paradojas, puesto que un código cualquiera genera estos fenómenos disruptores cuando los términos involucrados en el código se aplican a sí mismos las atribuciones de valor disponibles. Resulta altamente problemático, tomando en cuenta el código verdadero/no verdadero, decir si la distinción entre ambos valores es a su vez verdadera o no verdadera. El código sólo dispone de dos valores para realizar la atribución, pero en la dimensión reflexiva la situación se complejiza, puesto que ahora debe involucrar un segundo grado que está obligado a reintroducir la binariedad en un nivel posterior a la observación de primer grado. Pero ya en este nivel la binariedad debe permitir la introducción de la posibilidad negativa — la no verdad — como un valor que trasmuta su cualidad en positiva.

Aparentemente, determinar la no verdad como especificación negativa en la esfera más amplia de la operación autopoietica es

negación de la continuación comunicativa; por el contrario, la atribución de no verdad en el nivel reflexivo supone una cualidad que apoya las posibilidades de recursividad: la observación de segundo orden convierte la negatividad de atribución de verdad en elemento positivo en vistas a las posibilidades ulteriores de comunicación. La acreditación de verdad realizada desde la binariedad del código y en una dimensión de autoobservación reproduce las condiciones fijadas por el código incluso en el nivel superior de reflexividad: su negatividad deja lugar en el tiempo a las comunicaciones posteriores que están orientadas por la codificación previa, sean de primer o de segundo orden.<sup>33</sup> La raíz de este doble problema se encuentra precisamente en este aspecto: todo, incluso el propio sistema, se puede observar desde el propio sistema. De esto se siguen dos consecuencias.

En cuanto el sistema necesita describirse a sí mismo (autorreflexión) sólo lo puede hacer a partir de las diferencias creadas y disponibles por su propia unidad sistémica, lo que lleva al reconocimiento de que toda descripción autorreflexiva es incompleta. Siendo la autoobservación una cualidad de las distinciones creadas por el sistema, desde ellas mismas no es posible describirlo de manera completa.<sup>34</sup> Esto es aplicable incluso a las modalidades de teoría del conocimiento, pero también a la propuesta de una epistemología como autodescripción reflexiva del sistema ciencia, misma que busca ser legitimada en este escrito para su aplicación regional al caso de la disciplina histórica. De nueva cuenta se genera circularidad: sólo es posible describir la ciencia de la historia desde la propia ciencia de la historia. Pero cuando se afirma que en esa descripción debe ser desarrollado un enfoque histórico como condición asumida por la circularidad, se despliega una paradoja: es necesario utilizar para describir la unidad de la distinción del sistema — por ejemplo, la distinción *histórico/no histórico* — la propia unidad de la distinción y no otra cualquiera.

<sup>33</sup> Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, trad. de Miguel Romero Pérez y Carlos Villalobos, bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrate, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Anthropos, 1996p. 42.

<sup>34</sup> Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, trad. Silvia Pappe, Brunhilde Erker y Luis Felipe segura, bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrate, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Anthropos, 1996, p. 335.

La reflexión epistemológica, como toda teoría reflexiva, debe aplicar la distinción observada a sí misma, es decir, sienta las bases para una reentrada de la diferencia basal al interior del sistema. El estatus de las teorías reflexivas cambia abruptamente cuando se deja ver este rasgo de autoaplicación de la distinción en su propio cuerpo reflexivo. De ser consideradas convencionalmente como teorías normativas — cuya fuerza vinculante radicaba entonces en el conjunto de reglas derivadas gracias a la rigidez de una lógica estricta aplicada — en la actualidad las teorías definen su rango reflexivo por el ejercicio constante de una descripción del sistema realizada desde las propias operaciones del sistema. De tal manera, estas teorías reflexivas están determinadas por semánticas históricas.<sup>35</sup> Dicho desarrollo consiste en una conquista evolutiva que desemboca en la aparición de teorías como las descritas y cuya transformación ha corrido de manera paralela a la profundización de la diferenciación social y a la emergencia de sus rasgos funcionales. Esto mismo aporta un mentís a la presunción de que *génesis histórica* y *validez científica* son elementos opuestos, dado que cada una de ellas está determinada por elementos que contrarían la posible unidad de sus diversas lógicas.

La primera afirma su proceso de evolución sin determinar la forma o el contenido debido a la variación; la segunda se dirige sólo al contenido para el que resulta indiferente el proceso de consecución de su estado presente. Sin embargo, la reciente aparición de teorías que se conectan directamente con sistemas funcionales diferenciados, siglo XVII en adelante, con una intensificación y proliferación importante en el XIX, permite sostener la hipótesis de que son mutuamente dependientes tanto los sistemas sociales que se instituyen desde una “diferenciación primariamente funcional” como la necesidad aumentada de reflexión. La diferenciación funcional concreta la aparición de “sistemas parciales autónomos” que se reproducen a sí mismos a partir de comunicaciones. A esta diferenciación social le sigue una diferenciación de las semánticas y de las teorías que se encargan de “interpretar la propia autopoiesis, ordenar el espacio combinatorio ganado, y conducir la paradoja de la constitución autorreferencial en descripciones más manejables”.<sup>36</sup> Pero el

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 342. Más adelante, en la misma página, Luhmann realiza el siguiente comentario: “Eso ya no puede hacerse bajo fórmulas sociales de totalidad, como por ejemplo la *vida*

problema, tanto de la circularidad como de la paradoja, parece bloquear las posibilidades de ulteriores observaciones: al restringir abruptamente la recursividad comunicativa se limita con ello la capacidad de reproducción autopoietica.

Esta situación es común a todos los subsistemas funcionalmente diferenciados. En general, en el sistema ciencia —del cual la historia viene a ser un subsistema igualmente funcional— debe existir un mecanismo que supere la circularidad y la paradoja para permitir su operacionalidad. Máxime que esta cualidad está en relación con el sistema social en su conjunto, por lo que la ciencia continuamente debe justificarse frente a otros ámbitos como la política, el derecho o la religión. Luhmann se refiere a este problema en los siguientes términos:

Así es como surgen las teorías de la reflexión, de la cognición, de la ciencia. Se ocupan de la tarea de desplegar la autorreferencia del sistema, de volver asimétrica la circularidad, de designar el símbolo verdad que corre al interior del sistema mediante un término fijo (precisamente: ¡verdad!) y de condicionar su uso. La capacidad de enlace en el sistema expresa así, sustituyéndolo, lo que de otra manera no podría expresarse: la unidad del sistema en el sistema.<sup>37</sup>

Las teorías reflexivas permiten la reproducción autopoietica porque resuelven la circularidad y la paradoja introduciendo asimetrías. Esta forma de resolución se aplica, también, frente a la ampliación diferencial —las nuevas distribuciones de la unidad y la diferencia—, además de solventar la necesidad de estabilizar acoplamientos estrictos, cuestiones que se hicieron notar a partir de Foucault y su revisión crítica de las teorías de la verdad. Estas modalidades de resolución de la circularidad y la paradoja son históricamente variables pues se constituyen en semánticas, es decir, en sistemas conceptuales que cada sociedad establece en referencia al sentido. Por tanto, las semánticas tienen que ver con la selección de

*buena*, que de hecho eran válidas sólo para las clases altas, expresando su función de representatividad de la sociedad en la sociedad. Ya no existe tal representatividad. Ningún sistema funcional puede exigir, a costo de otros y más que otros, representar la sociedad en la sociedad. Eso, a su vez, significa que se excluya una integración teórica de aquellas autodescripciones específicamente sistémicas, ya que cada sociedad describe únicamente desde el punto de vista de su propia función.”

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 336.

los contenidos referidos y con la conservación de esos contenidos que las sociedades consideran necesarios para su autodescripción.

### *Sentido y teorías reflexivas: la asimetrización*

Las comunicaciones científicas, como cualquier otra comunicación simbólicamente estructurada en la sociedad, sólo pueden tener lugar en el medio sentido. Por un lado, esto implica la necesaria selección frente a una esfera de muchas posibilidades; por otro, que el sentido se conecta con el sentido por lo que debe encontrarse una interrupción de esta cadena que puede seguirse al infinito. Este doble aspecto, propio del fenómeno social del sentido, es enfrentado con la introducción de diferencias específicas en los tres niveles en los que se despliega la generalización de comunicaciones en el *medium* del sentido. De ahí que, en términos generales, la modalidad de asimetrización propia de la reflexión se realiza en una dimensión de despliegue temporal, en la diferenciación misma que se autorreproduce y en el ámbito de la estabilización de observaciones.<sup>38</sup> Esto es, asimetrización histórica o evolutiva, asimetrización entre autorreferencia y heterorreferencia y asimetrización en las comunicaciones/observaciones; tres niveles que se corresponden con las tres dimensiones del sentido.

En el primer caso, se trata de distinguir con claridad un antes y un después. Como ejemplo pertinente se encuentra el concepto mismo de movimiento o, para una situación actual, la distinción entre pasado y futuro. En la segunda, la “dimensión material” para Luhmann, se introduce la distinción entre un interior y un exterior de la forma; su representante más sobresaliente es la doctrina de las categorías.

<sup>38</sup> “En la práctica de la investigación científica, se parte con suficiente certeza del estado de la investigación, es decir, se confía en la asimetría históricamente dada. Además, se ahorra un concepto de unidad del sistema en el cual opera por medio de una orientación contextual. Nunca es necesario problematizar todo (incluyendo las teorías y métodos), sino que se encuentran suficientes puntos de apoyo para que las operaciones que son necesarias en cada momento, se puedan justificar como investigación científica — y no como cualquier otra cosa.” *Ibid.* De tal modo es posible considerar que la práctica historiográfica, de la cual se hacen depender elementos insustituibles para la investigación histórica (métodos, teorías, hipótesis, variables explicativas, tratamiento de fuentes, etcétera), es una modalidad de construcción de asimetrías que permite a la propia disciplina resolver su específica circularidad y su particular paradoja.

Finalmente, en la dimensión social o comunicativa, la diferencia entre *Ego* y *Alter* configura lo propio de una atribución del acto de comunicar. Estas tres dimensiones del sentido están ya formuladas de manera asimétrica al grado de no ser susceptibles de reconversión o de superación dialéctica.<sup>39</sup> Como se plasman en teorías y sistemas conceptuales, su cualidad reflexiva consiste en producir observaciones de segundo orden por medio de las cuales el sistema se autodescribe. Por tanto son fenómenos contingentes sin cualidades normativas para el propio sistema más allá de la función que cumplen: crear asimetrías. Pero esto ya supone una generalización del sentido que se conecta con la capa más amplia de la reproducción autopoietica.

Así, la dimensión temporal se acopla con la evolución del sistema articulando los respectivos horizontes de pasado y futuro. Como sólo es posible definir estos horizontes desde el presente, el sistema combina dos modos en los que dicho presente se puede determinar. El primero se corresponde con la cualidad de *irreversibilidad* de las transformaciones, por lo que alienta una particularización de los eventos de manera puntual. Por otro, el presente adquiere durabilidad más allá de los eventos puntuales, apuntando con ello a la posibilidad de lograr *reversibilidad* en el encadenamiento. La primera modalidad transforma constantemente el futuro en pasado, mientras el presente que dura garantiza la observación de situaciones que son más duraderas que los eventos. De tal manera, su combinación compleja permite distinguir entre *estructura* y *proceso*, atendiendo ya sea a la duración de una situación temporal, ya a la secuencias de eventos momentáneos que se suceden unos a otros.

Así, la investigación histórica ha podido transitar de un polo al otro. Primero se presentó un tipo de análisis procesal que puso el acento en la secuencialidad de eventos que son descritos en su pasar hacia el futuro (hechos). Como los hechos pueden mensurarse en su

<sup>39</sup> Las dimensiones del sentido formuladas de esta manera están ya representadas de modo asimétrico. Lo que se distingue no puede cambiarse. Lo "interior" nunca es "exterior", "antes" nunca es "después"; *Ego* nunca es *Alter*, en cuanto que la operación sucesiva (pero precisamente sólo mediante el empleo del tiempo), de vez en cuando, puede cambiar la distinción de tal manera que lo que antes era "interior" ahora es "exterior", etcétera. Un sistema de la sociedad que al realizar su autopoiesis produce formas en el *medium* del sentido, debe operar en estas tres dimensiones. Niklas Luhmann y Raffaele de Georgi, *Teoría de la sociedad...*, p. 440-441.

corta durabilidad, lo decisivo se mueve hacia la propia secuencia como enlaces de eventos; de ahí que el problema central fue explicitar las conexiones posibles entre hechos. Esto incluso dio pauta a la introducción de una cadena secuencial al estilo de la relación causa/efecto como estrategia explicativa concordante con la irreversibilidad del proceso. Aquí la referencia central en su momento fue la historiografía historicista: el ideal de historia que pudo instituir recogía en términos teóricos y metodológicos esta perspectiva secuencial. En cambio, el análisis de la durabilidad ligada al análisis de las estructuras se sostiene por un presente extendido. Es en este ámbito temporal donde la articulación de elementos, más que el encadenamiento de eventos o hechos, se convierte en aquello que debe ser explicado, por lo que no es ya necesario acudir a la relación causal típica. El ejemplo más acabado es sin duda la Escuela de los Annales, pero puede ser generalizable a la historiografía de mediados de siglo XX.

Ambas dimensiones se determinan una a la otra, donde la puntualidad del evento y la duración estructural permiten tratar la relación del presente con el pasado y con el futuro del sistema.<sup>40</sup> Por otro lado, la dimensión material de sentido se acopla con la diferenciación de los sistemas mismos, de tal modo que permite distinguir entre un lado interno y otro externo, pero como horizontes pertenecientes al propio sistema. Esta distinción se aplica a temas o a cosas. Así, la distinción *sistema/entorno* es asimilada de modo reflexivo y permite al observador atribuir un elemento al sistema mismo (autorreferencia) o al entorno (heterorreferencia). Se trata de reducciones de la complejidad que actúan desde la identidad del sistema observado para permitir conexiones con las operaciones sucesivas. En este nivel, el sentido se convierte en procesamiento conforme a diferencias que son manejables internamente y cuya operatividad está en relación con la posibilidad de ser expresadas conceptualmente.

Sus remisiones están enfiladas a los horizontes constituidos por el sentido, uno hacia el interno y el otro hacia lo externo, pero de ninguna manera lo objetivo sería cualidad de uno de los dos, por lo que la elección se presentaría crucial. Se trata necesariamente de “dos horizontes que intervienen en la constitución objetiva del

<sup>40</sup> Niklas Luhmann, *Sistemas sociales...*, p. 96-97.

sentido”.<sup>41</sup> Finalmente, la dimensión social se conecta con el principio de la comunicación, por lo que se introduce en la interlocución establecida entre *Ego* y *Alter*. Atiende, por tanto, al hecho de que uno y otro se consideran observadores que se comportan de manera contingente e imprevista, donde la dependencia recíproca (doble contingencia) constituye propiamente el carácter social de la diferencia *Ego/Alter Ego*. Aquí el problema central se refiere al consenso o al disenso como oposición constituida por lo social y no a la inversa. También toca la cuestión del tipo de selecciones posibles de ser atribuidas a cada instancia de la interacción: como vivencia o como actuar.

Estas tres dimensiones expresan una “descomposición primaria del sentido”, por lo que lo decisivo es su recombinación posterior.<sup>42</sup> Las teorías reflexivas son, por tanto, formas de recombinación de esas tres dimensiones básicas del sentido. Como se encuentran constituidas en la esfera del sistema ciencia – un medio que permite la generalización simbólica – sus cualidades están delimitadas por la posibilidad de atribuir una pluralidad de elementos a una unidad y a su simbolización. Esto se explica por la imposibilidad de un sistema de describir punto por punto, con toda minuciosidad, las amplias redes de elementos y sus relaciones combinatorias, por lo que es necesario introducir un elemento simbólico que articule las unidades más generales. Este elemento sólo simboliza la constelación y no las propiedades de las cosas en su multiplicidad. La noción de *generalización* manifiesta la capacidad que tiene un sistema para tratar la pluralidad de referencias a partir de una unidad, por lo que está presente en todas las dimensiones del sentido.

Dos tipos de funciones se desprenden de esta referencia unificada. Primero, la generalización permite relacionar las diversas dimensiones del sentido y hacerlas accesibles en cualquier momento desde cualquiera de ellas. Así, problemas específicos tratados desde una de las dimensiones de sentido pueden abordarse aplicando la generalización sin tener que volverlo tema para las otras dimensiones. Segundo, la generalización resuelve todo los problemas lógicos al incluirlos en una referencia unitaria, alcanzando con ello “el

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 95.

carácter de una cerradura autorreferencial”, de tal manera que las contradicciones o las paradojas no paralicen la operación del sistema, sino que puedan adquirir también sentido en esa misma dimensión.<sup>43</sup> Ambos rasgos propios de las generalizaciones simbólicas están presentes en las teorías de la verdad comentadas por Foucault.

En el caso de la perspectiva positivista, la dimensión de sentido que la articula de manera determinante es la material, por lo que se desarrolla a partir del doble horizonte de lo interno y de lo externo. La internalidad permite identificar las propiedades de los objetos —esas propiedades que configuran la verdad del mismo y que son recuperables en la esfera del discurso—, pero también registra el origen trascendental de las representaciones científicas por el lado del sujeto. Los objetos identificados son igualados al conjunto de propiedades describibles, por lo que pueden condensarse a través de la repetición de esos elementos sin necesidad de volver a describir el conjunto de sus propiedades. Mientras, el sujeto trascendental se eleva a tema al ser recuperado por los enlaces comunicativos en el propio sistema funcional y el sistema social más amplio, por lo que estabiliza un consenso sobre el papel central de un sujeto trascendental que no se cuestiona y que alcanza autonomía respecto a la temporalidad secuencial. El presente ampliado de la operación en la que dicho sujeto despliega sus capacidades alcanza importancia crucial.

Mientras, la postura escatológica alienta el sentido de una historicidad desde la dimensión temporal en su horizonte irreversible, por lo que es concordante con la problemática sustentada desde la filosofía de la historia clásica. Como la historia humana que se despliega sigue un orden racional describible, es posible acceder a la lógica integral del proceso. En este caso, la consistencia teleológica de esa proyección de futuro como campo de posibilidades requiere de un acento en el proceso histórico más que en la descripción de estructuras: la dimensión de sentido temporal actúa como elemento de desvelamiento del sentido global de la historia humana. En ambas posturas las instancias internas, es decir, las que permiten realizar las identificaciones necesarias, introducen el efecto contrario desplazando aquellos elementos con los cuales se oponen las iden-

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 111-112.

tificaciones y que corresponde a los lados negados. De modo tal, para efectos operativos la negatividad se trata como trasfondo o entorno, situación que muestra una implicación central para la temática de la racionalidad: un mundo altamente complejo y diferenciado como el moderno no es aprehensible en su amplitud para la observación sistémica.

De ahí la exigencia de selección, donde cada referencia seleccionada muestra la propia contingencia del mundo. La constancia que se despliega con esa introducción de contingencia irrebasable es precisamente ésta: ese mundo puede también ser de otra manera. La relación planteada en términos de necesidad entre formas de racionalidad y acceso a la verdad del mundo —entre racionalidad y realidad— se diluye, lo que indica la generalidad de un cambio donde el papel del saber histórico no es el de un mero auxiliar. La pérdida de la racionalidad como unidad sustancial (lo bueno, lo verdadero, lo bello), anunciada por la obra kantiana, introduce una diferenciación que no ha cesado de incrementarse, impulsando paralelamente la exigencia de criterios de selección que van adquiriendo gran importancia. Los medios de comunicación simbólicamente generalizados —particularmente el medio de comunicación ciencia— concentran esta transformación en su seno y delimitan —en el sentido formal, esto es, establecen los cortes necesarios para configurar un campo— de lo que cabe esperar respecto a la noción misma de racionalidad.

De entrada, como lo ha demostrado Blumenberg, dicha noción no está en consonancia con la captación de un sujeto particular, el hombre racional, que en sus atribuciones naturales reencuentra a cada paso el impulso central de su desarrollo en el uso de esa facultad central. Tampoco en la impronta de una razón humana que, partiendo de la dualidad empírico/trascendental, diluya las barreras para acceder a la verdad de sí mismo y de su mundo. La noción de racionalidad, desde la revisión llevada a cabo aquí de algunas de sus diversas semánticas, alude en la actualidad a la capacidad de autoobservación social. Racional es por tanto un sistema que alcanza evolutivamente la capacidad de reflexión, esto es, de observarse a sí mismo como distinto del entorno y de orientar el conjunto de operaciones a partir de la unidad de tal distinción. Resulta que la forma de esa autoobservación y el contenido de la capacidad reflexiva

descansan en el fenómeno de la comunicación. La racionalidad está, por tanto, en relación directa con la posibilidad de garantizar la continuidad de la comunicación como proceso social global.<sup>44</sup>

No otra cosa se manifiesta cuando de la afirmación acerca de constitución histórica de la razón se sigue, como consecuencia, el análisis del conjunto de formas que permiten que sea experimentada como una particular forma de realizar operaciones. Incluso esa cualidad está ya presente en el propio ámbito de esa discursividad que, por momentos, se ha considerado como su rasgo más notorio y que finalmente es reconocido también como una operación. Mientras que en esos mismos discursos se alientan autoobservaciones que muestran una situación de diferenciación no remontable y una exigencia de altos estándares de selectividad para su continuidad recursiva, esos estímulos reflexivos son invaluable para las ciencias y sus formas operativas. Así, desde una gran variedad de discursos, filosóficos, sociológicos, antropológicos, históricos, se desliza el quiebre

<sup>44</sup> Presento dos citas donde Gadamer lo expresa con otras palabras, dejando traslucir dos cuestiones importantes que coinciden con el sentido de lo expresado arriba. Primero, la necesidad de una capacidad reflexiva que sobrepase al sujeto consciente y, segundo, la condición de este sobrepasar sólo puede estar asegurada por el lenguaje como medio de comunicación, el elemento infinito al que puede aspirar un ser finito. Ambas se unifican en la consideración de que el lenguaje, como comunicación, es nuestro único acceso al mundo: "Y es que el concepto de espíritu, tal como lo retoma Hegel de la tradición cristiana del espiritualismo para despertarlo a una nueva vida, sigue constituyendo la base de toda crítica del espíritu subjetivo, que la experiencia de la época poshegeliana nos ha asignado como tarea. Este concepto de espíritu, que trasciende la subjetividad del yo, encuentra su auténtico correlato en el fenómeno de la lengua, que hoy en día está cada vez más en el centro de la filosofía contemporánea. Sucede así que el fenómeno de la lengua, frente al concepto de espíritu acuñado por Hegel a partir de la tradición cristiana, presenta la ventaja, adecuada a nuestra finitud, de ser infinito como el espíritu y, sin embargo, finito como cualquier acontecimiento", Hans-Georg Gadamer, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, trad. de Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 112. La otra cita es: "El lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenece también a la definición esencial del hombre. El lenguaje no es un medio ni una herramienta [...]. El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio. Creemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y en definitiva a nosotros mismos a medida que aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal y como nos sale al encuentro", Hans-Georg Gadamer, "Hombre y lenguaje", en *Verdad y método II*, 3a. ed., trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1986, p. 147-148. La filosofía posterior, desde luego, tuvo que sacar las consecuencias más radicales para llevar el tema de la racionalidad al plano comunicativo a partir de posturas como las de Gadamer.

de una racionalidad sustancial ya no accesible directamente como tal. Lo sería, pero ahora sólo como dogma devaluado en el horizonte de una suerte de historia conceptual, empresa que debería mostrar las discontinuidades semánticas del concepto de racionalidad.

Lo que genera el quiebre en la gran tradición occidental de la razón es la consabida introducción, al interior de los subsistemas científicos, de la distinción social básica respecto al entorno, por más que los vocabularios sigan en consonancia con ecos metafísicos o con aquellas problemáticas afines a la naturaleza humana. Esta reentrada de la distinción basal permite transformaciones de sus estructuras por medio de una estabilidad dinámica que asegura el paso de una operación a la otra por medio de la selectividad de enlaces. Pero en el caso de las teorías reflexivas, dicha cualidad se logra por medio de la introducción de asimetrías como discontinuidad de las propias operaciones. Con el cambio estructural resultante, el sistema está en capacidad de aprender y, por tanto, en posibilidades de generar informaciones sobre sí mismo. La autodescripción reflexiva no puede más que presentarse para el sistema ciencia como expresión de una inseguridad de origen, a diferencia de las teorías de la verdad, pues está enfilada a la autoimplicación. No vuelve tema la unidad de las ciencias, sino su identidad: la ciencia es lo que es como unidad, únicamente porque por no es jamás lo que no es.<sup>45</sup>

Se trata de expresar, con otras palabras, la consabida unidad de la diferencia — en este caso, la unidad del código *verdadero/no verdadero* —, señalando enfáticamente que la reflexión sólo puede observar desde dicha unidad sin poder acreditar a sus propias deliberaciones un estatus de seguridad última sobre su verdad o sobre su no verdad postulada. De nueva cuenta, la racionalidad es la capacidad de autoobservación del sistema; esta capacidad está expresada en las cualidades de una reflexión que se dirige al problema de cómo el sistema se observa a sí mismo desde la misma distinción utilizada de manera primaria. Pero con ello el sistema agrega algo más: se observa a sí mismo desde la unidad de la distinción, y también observa tal distinción como contingente y con ello genera informaciones necesarias. Éstas son eventos que definen y seleccionan

<sup>45</sup> “Viéndolo bien, la identidad de un sistema es en última instancia una paradoja: es lo que es, solamente por no ser lo que no es. Es la unidad de una diferencia, en la cual ella misma aparece como unidad”, Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad...*, p. 345.

estados del sistema, afectando la posibilidad de la selectividad estructural; las informaciones desembocan, finalmente, en transformaciones.

En suma, importa destacar para el tema de la racionalidad que aquellos juicios que pueden ser considerados como tales, es decir, racionales, lo son en el sentido no de recuperar datos o informaciones sobre estados externos del sistema, sino que están orientados a gestionar internamente la distinción *autorreferencia/heterorreferencia*. Por tanto, racional es la operación que condiciona las observaciones posibles de ser formuladas a partir de su propia diferencia con el entorno. Al ser procesada al interior del sistema, esa diferencia es la que permite aludir a la autorreferencia o a la heterorreferencia. Distingue al sistema sólo en su distinción con el entorno, manteniendo en las observaciones la diferencia entre alusiones internas y externas. Las irritaciones son susceptibles de ser captadas cuando internamente se tramitan como informaciones sobre el entorno sin poder llegar a ser datos captados directamente sobre la realidad externa.

La racionalidad, como puede notarse, está en relación directa con la capacidad del sistema de reproducirse autopoiéticamente, siempre a distancia de un entorno cada vez más improbable, pero cuya presuposición debe reforzar la irritabilidad en su particular operación de reproducción.<sup>46</sup> Estos comentarios establecen los rasgos de la noción *racionalidad operativa*, destacada cada vez más en los estudios especializados sobre el trabajo cognitivo de las ciencias, y que tiene la cualidad de dirigir la cuestión directamente a los elementos funcionales que la determinan. Desde luego, se trata del desplazamiento ejecutado entre una racionalidad vista como capacidad mental de los individuos, a otra semántica que la subsume a las capacidades de un sistema para reproducirse a sí mismo. Esto se puede sintetizar al nivel de un cambio agudo de perspectivas históricas: si hasta el siglo XIX sólo se podía plantear el asunto interrogando *al qué* de la racionalidad, desde la segunda mitad del siglo XX se atiende prioritariamente al *cómo opera* la racionalidad.

No se trata de un cambio en la naturaleza de la racionalidad, sino de una diferencia en cuanto al nivel de observación sobre el

<sup>46</sup> Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *Glosario sobre la teoría social...*, p. 134.

concepto. Esto es, el cambio de perspectivas supone el paso de una observación de primer orden a una interrogación (cómo opera), que sólo se puede plantear desde un nivel de observación de segundo orden.<sup>47</sup> Este cambio afecta el estatus de la disciplina histórica, de tal modo que puede ser catalogada como una típica empresa racional *sí y sólo sí* muestra las cualidades necesarias para asegurar su propia reproducción, sin tener que acudir a elementos externos. No es un dictamen de valor sobre las bondades del conocimiento que produce, sino una descripción de las condiciones a partir de las cuales se reproduce como sistema operativo. En aquella transición particular, por la cual deja de ser una manera de moralizar las conductas presentes y se convierte en saber científico, se impulsan sus rasgos de empresa racional y reflexiva ya en el horizonte del siglo XIX.

Por otro lado, las características de esta noción se encuentran en consonancia con una restricción de la teoría de sistemas ya mencionada. Como todo sistema recursivo, gracias a la cerradura operativa se encuentra incapacitado para observar la unidad del sistema desde el exterior, de forma tal que la diferencia utilizada sólo permite constatar lo que distingue una cosa de otra, pero no al sistema en su conjunto. El fenómeno de *limitacionalidad* consiste en marcar acotaciones precisas a las formas de la operación con el fin de establecer la posibilidad de rechazos y afirmaciones (frustración/confirmación de expectativas). En este punto, la arbitrariedad es contenida porque las operaciones internas admiten sólo aquello que puede ser interrelacionado comunicativamente. Se entiende que los elementos internos del sistema ciencia, teorías e hipótesis, lenguajes conceptuales en todo caso —los *programas* definidos por Luhmann—, están interrelacionados a partir de la selección de los enlaces comunicativos, de manera que el conocimiento científico presenta una estructura

<sup>47</sup> “La transformación de las preguntas sobre el *cómo* (que sólo se pueden hacer en el nivel de la observación de segundo orden) en preguntas sobre el *qué* es el mecanismo más importante de la desparadojización de la observación. Al mismo tiempo es un proceso que vuelve invisible la paradoja, o por lo menos así le parecería al observador de segundo orden. El observador que pregunta *qué*, el observador de primer orden, ni siquiera tiene este problema, sino que ve desde el principio sólo lo que ve (y no cómo ve) [...]. La revolución kantiana que se aprecia quizás mejor en el prólogo a los *Prolegómenos para una metafísica futura*, consiste en la sustitución de preguntas sobre el *qué* por preguntas sobre el *cómo*, independientemente de que se acepte o no la manera en que el propio Kant se sustrae posteriormente a los problemas de la autorreferencia y la paradoja mediante la diferenciación entre lo empírico y lo trascendental.” Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad...*, p. 75.

orientada a la formación de nuevos conocimientos codificados. Precisamente por lo anterior, y como toda observación, utiliza un esquema de diferencia donde la unidad de la misma es definida por el propio observador y no por el objeto mismo. La contingencia de toda observación no puede ser superada por una suerte de *metaobservador* que observe directamente y desde el exterior su propio entorno como realidad describible.

Se diluye históricamente el presupuesto de un mundo existente y único para todos los observadores posibles. Cuando se descontaban los problemas de legitimidad, y con ello se mostraba este postulado ontológico como indubitable, entonces los juicios sobre dicho mundo podían ser garantizados por un sujeto dotado de atributos suficientes para definirlo con propiedad o, antes bien, porque el mundo mismo se dejaba traslucir incluso en descripciones erróneas y, por tanto, susceptibles de ser corregidas. Como estamos en una situación cultural que sólo acepta observaciones de segundo orden, se hace evidente que los esquemas de observación son producto de una selección. Con esto queda siempre latente el hecho de que se pueda adoptar otro esquema igualmente relativo, es decir, que se está imposibilitado para justificar de manera absoluta la selección realizada.<sup>48</sup> De forma contraria a la cualidad del *metaobservador*, aquello que los sistemas autopoiéticos están en posibilidades de observar depende directamente de sus propios elementos y configuraciones, sin aportar garantía última alguna sobre su verdad o sobre su consistencia de validez.

Tomando como postulado central que el sistema ciencia — como cualquier otro sistema social (la política, el derecho o la economía) — responde a límites precisos por ser un sistema autocondicionado, esto no significa que no pueda asumir modalidades de clarificación sobre aquello que está al interior del límite. Si bien, lo que queda fuera de dicho límite no puede ser tratado a partir de los mismos elementos de condicionalidad, se mantienen como inobservables sólo hasta que no se transite hacia otro esquema de observación, pues los mismos condicionamientos están sometidos a reflexividad. En buena medida, la noción racionalidad en la teoría de los sistemas sociales hace depender su legitimidad de su aptitud para poner

<sup>48</sup> Niklas Luhmann, *Sistemas sociales...*, p. 478-479.

límites: en eso consiste precisamente la prescriptividad de la diferenciación; por eso el concepto de *racionalidad operativa* supone necesariamente el plural. Decir, por tanto, que las teorías y los sistemas conceptuales que son autorreferenciales para las propias ciencias se legitiman en la medida en que alientan la autorreproducción sistémica es afirmar su condición de falibilidad.

Un juicio es racional — y esto ya era una dimensión reconocible en la propia formulación kantiana — en tanto es susceptible de ser criticado y justificado desde una pretensión de validez que no puede alcanzar condición universal y absoluta. Pero ya en la consideración de que puede ser rechazado o aceptado se reconocen sus cualidades autorreferenciales, pues el juicio delimita las esferas de su propio tratamiento: la racionalidad descansa en juicios, pero los juicios pueden ser racionales o irracionales, generando con ello la problemática de la circularidad tautológica. Agravada por el hecho de que sólo es posible dictaminar sobre la racionalidad de un juicio o su irracionalidad, desde otros juicios que pueden ser a vez racionales o irracionales, según el mismo esquema binario.<sup>49</sup> Pero ello no es un obstáculo para resolver la circularidad y el despliegue de la paradoja, cuando el reingreso de la forma en la forma puede ser interpretada reflexivamente. Precisamente, la ciencia de la historia es una empresa racional sólo cuando su despliegue se produce como racionalidad operativa, lo que significa que está capacitada para asegurar su reproducción autopoietica.

Así, el momento en que es posible observar la unidad de la diferencia desde la lógica de sus propias operaciones marca el umbral de resolución de aquella oscilación entre moral y conocimiento científico al que se vio enfrentada desde el siglo XVIII. El continuo involucramiento de la historia en el campo científico — su conversión en

<sup>49</sup> Cuando Habermas hace depender de una teoría de la argumentación la cualificación de los juicios como falibles, es decir, susceptibles de crítica, precisamente introduce la circularidad. Aunque en este caso se trataría de un “enjuiciamiento objetivo” de las pretensiones de validez adscritas a las emisiones que se han vuelto dudosas. Lo anterior quiere decir que en los desacuerdos debe operar un mecanismo “más exigente de comunicación” propio de la argumentación. Pero también en los casos contrarios a los disensos se requiere de la argumentación, pues en los “procesos de aprendizaje” de todo tipo, incluyendo los conocimientos teóricos, se observa la centralidad que el desempeño discursivo tiene en ellos. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. 1. Racionalidad de la acción y racionalización social*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, México, Taurus, 2002, p. 43.

sistema que opera en el medio de comunicación verdad — se tramitó desde ese doble cierre ya mencionado (operativo y cognitivo), pero en una situación por la cual fue posible observar, en su interior, la diferencia con el entorno. Así, esta diferencia es posible instrumentarla en las propias investigaciones históricas como distinción entre autorreferencia y heterorreferencia. En el nivel de las operaciones, dicha reentrada de la forma en la forma adopta todos los enlaces posibles como modalidades de mantenimiento de la distinción con el entorno, mientras en las observaciones se convierte en funcional la distinción entre referencia interna y referencia externa como atribución producida desde el sistema. Por tanto, ese sistema que es la ciencia histórica se autoexcluye “operativamente del entorno” y al mismo tiempo se “incluye observacionalmente en él”, por lo que está capacitado para operar con indiferencia respecto a lo que sucede en el entorno, pero también está en condiciones de tramitar las irritaciones que proceden del mismo, transformando esa sensibilidad en forma de informaciones.<sup>50</sup>

Si las condiciones del trabajo teórico se han desplazado — a veces a tal distancia de las transformaciones del sistema social que las teorías se han encontrado muy atrás de sus requerimientos y retos —, ahora la propia teoría de la historia está en posibilidades de recuperar un perfil reflexivo como el descrito. Su perfil es el de una *epistemología regional* de la historia que debe dirigirse hacia un terreno en principio rechazado por las condiciones de la semántica histórica convencional. En el momento de su emergencia decimonónica, las reflexiones teóricas se circunscribieron al *qué* de sus contenidos y proyecciones cognitivas, por lo demás expresión de un ambiente generalizado. Pero ahora las problemáticas teóricas de la historia, que en todo caso buscan acceder al orden práctico de la disciplina como operación sistémica, muestran que sólo pueden desarrollarse en términos de contenido reflexivo desde una teoría de la sociedad, con todo lo que esto implica. En particular, ¿cómo tratar teóricamente a una ciencia como la historia que opera produciendo observaciones de segundo orden sobre la sociedad?

<sup>50</sup> Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, trad. de Carlos Fortea Gil, rev. técnica de Joan-Carles Melich, Barcelona, Paidós, 1997, p. 73.

La racionalidad tomada como un fenómeno social, por tanto involucrada en la esfera de la comunicación, rompe con aquella separación entre una razón producto de capacidades humanas adquiridas históricamente y otra establecida gracias a sus facultades naturales innatas. Si bien esta separación es un efecto específicamente moderno, la historia no se ha quedado instalada en su propio pasado. La reflexividad teórica contemporánea no puede más que desligarse de ese armazón discursivo anterior que reconducía los diferentes esfuerzos al único soporte de lo racional al que se tenía acceso: el hombre mismo asumido como sujeto. Cambiar la perspectiva por la cual se observa la racionalidad consiste en un ejercicio de crítica que se esfuerza por mostrar la inconveniencia mayor de la antropología humanista y sus recursos ontológicos. La introspección ya no es de ninguna manera el camino de acceso al núcleo de la conciencia racional y sus productos. Este camino termina en lo psíquico como instancia última y como origen de toda la temática, por lo que introducir un enfoque social de la racionalidad externaliza, lo que antes era visto sólo como manifestación de una interioridad fundamental.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Experience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1987.