

La comunicación humana: orígenes de la reflexión sociológica

ARIEL O. DOTTORI*

Resumen: *Pareciera existir, dentro del campo sociológico, cierto acuerdo al sostener que la “realidad social” —o simplemente “sociedad”— es el resultado del vínculo persistente entre los seres humanos, y a eso se le llama “interacción social”. Sin pretender negar ese sentido común sociológico, este artículo se enfoca en cierto elemento que se origina tempranamente en la ontogenia humana —es decir, de un modo natural más que social— y que se constituye como fundamental en el posterior desarrollo: el problema de la comunicación como elemento central de la reflexión sociológica.*

Abstract: *Within the sociological field, there would appear to be a degree of agreement that the “social reality” —or simply “society”— is the result of the persistent link between human beings, which is usually called “social interaction”. Without attempting to deny that sociological common sense, this text will focus on a certain element that originates early in human ontogeny —on a natural rather than a social way— and which is constituted as fundamental in the subsequent development: the problem of communication as a central element of sociological reflection.*

Palabras clave: lenguaje, realidad social, comunicación, ontogénesis, sistema social.

Keywords: language, social reality, communication, ontogenesis, social system.

Para comenzar con nuestro trabajo, nos referiremos a nuestra tesis en sentido fuerte: el fundamento de la realidad social posee sus orígenes *por fuera de lo social*. La sociedad tiene un *origen natural*. Aquello que denominaremos “la paradoja de lo social” se refiere a que su elemento central, la comunicación, no depende *en términos ontogénéticos* de la voluntad de los individuos —o del “sistema psíquico”—, sino que es un elemento que a los seres humanos *les nace*, tal como ocurre con el andar bípedo, el olfato, la vista, el apetito y el deseo sexual. Nos comunicamos, a partir de una edad muy temprana, de un modo, digamos, natural.

Nuestro trabajo constará de tres partes. En la primera nos centraremos en una distinción capital en la historia de la filosofía, y que ha tenido un alto impacto en la obra del propio Niklas Luhmann; nos referimos a la diferencia entre el punto de vista realista y el antirrealista (o constructivista).

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. Temas de especialización: teoría de la sociedad y filosofía analítica del lenguaje, tanto en su vertiente semántica como pragmática. Bulnes 642, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

En esta parte nos acercaremos pero también nos alejaremos de la perspectiva de Luhmann. Nos acercaremos porque asumiremos una posición antirrealista; nos distanciaremos en lo siguiente: mientras que Luhmann se ha mostrado afín al constructivismo, nosotros nos hemos acercado al punto de vista del semanticismo lógico. En la segunda parte nos ocuparemos de los orígenes de la comunicación humana,¹ es decir, nos dedicaremos a analizar ciertos elementos centrales, no del sistema social, sino del psíquico; el foco serán, entonces, los seres humanos y su ligazón biológica. Si bien nos encontramos muy afines al pensamiento de Humberto Maturana y Francisco Varela, nuestros análisis se basan en la psicología evolutiva de Michael Tomasello y en el punto de vista biologicista que defiende. El lector podría preguntar, con todo derecho: ¿por qué no trabajar a partir de los autores que tanto han influido en Luhmann? Ante esta pregunta tenemos dos respuestas, una formal y otra de contenido. Formalmente, el lector no encontrará aquí una tesis sobre Luhmann, porque el contenido del trabajo no se refiere a una mera reproducción o reconstrucción de la obra del autor. Aquí indagamos respecto al comienzo de la reflexión sobre lo social, no en términos históricos; el presente no es un estudio de la historia del pensamiento sociológico. Cuando hablamos del “comienzo” de la sociología nos referimos al punto de partida de todo análisis de lo social, a elementos analíticos fundamentales sin los cuales no puede pensarse la realidad social de un modo satisfactorio.

La propuesta teórica de Michael Tomasello resulta altamente útil en el terreno sociológico. No pretendemos pensar lo social *únicamente desde lo social*. Es preciso (esclarecedor) desarrollar estudios comparativos respecto a la vida de los animales humanos y la del resto de los animales de nivel superior. Siendo que poseemos prácticamente la misma carga genética y gran parte de nuestra estructura conductual es similar —aunque no idéntica—, no parece una tarea ociosa indagar por esas *diferencias que nos hacen distintos*. Goethe solía decir que, cuando viajamos, no descubrimos lugares *nuevos*, sino que descubrimos *nuestro* lugar. Conocer las conductas de nuestros parientes más cercanos, los chimpancés, puede ser una

¹ Aclaro que me refiero a la comunicación “humana” para diferenciarla de los distintos tipos de comunicación no lingüística que poseen el resto de los animales de nivel superior, quienes también se comunican, pero mediante una orientación instintiva. Vale aclarar, además, que la comunicación no es idéntica al lenguaje (aunque lo supone). Existe la comunicación cuando se produce un intercambio lingüístico entre, al menos, dos hablantes. Podemos hablar en soliloquio, pero no es posible comunicarse de ese modo. Ver más adelante nota 9.

herramienta útil para descubrirnos a nosotros, los seres humanos. Por último, debemos aclarar que ciertas tesis o tomas de posiciones teóricas acarrear malos entendidos; muchas veces —erróneamente— suele suponerse que la teoría de Luhmann implica distanciarse, *olvidarse de los hombres* (Izuzquiza, 1990).² Pero Luhmann es explícito (1998, 1996) a la hora de elaborar una teoría de la sociedad; tanto el *sistema* como el *entorno* son importantes; el uno no podría existir sin el otro.

La tercera y última parte de nuestro trabajo será destinada a nuestra problemática central, la comunicación humana. No se debe a la mera casualidad el hecho de referirnos a ella en último término; sin una reivindicación de la función del lenguaje y de la biología en el mundo social, no hubiera sido posible plantear el problema de la comunicación en los términos en que hemos querido hacerlo.

ACERCA DEL REALISMO

La posición de Luhmann generó cierto “escándalo” —para utilizar palabras de Izuzquiza— porque (entre otras cosas) propone una ruptura con el realismo filosófico. Por nuestra parte, consideramos que la propuesta antirrealista es defendible y, por eso mismo, en los próximos apartados nos dedicaremos a contrastar y analizar los lineamientos generales del realismo y del semanticismo. ¿Pero qué entendemos por realismo? Daremos cuenta de ello a partir de un autor contemporáneo al que le hemos dedicado muchos años de estudio (Dottori, 2018) y es un claro exponente de la tradición realista: John Searle.

Searle trata el problema del realismo en varios apartados de su extensa obra, pero donde elabora su posición con mayor claridad es en *The Construction of Social Reality* (1995) y en *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World* (1998). Searle sugiere que existen dos tipos de hechos; por un lado, aquellos que *dependen del observador*; por otro, los hechos que son *independientes del observador*; a los primeros los denomina *hechos sociales e institucionales*, y a los segundos, *hechos en bruto*. Searle presenta dos ideas centrales; por un lado, su tesis realista que defiende la existencia de una realidad que es independiente, *externa* a nuestra con-

² Es preciso destacar, sin embargo, que la obra de Izuzquiza a la que nos referimos data del año 1990; es decir, fue escrita seis años después de *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, pero la otra gran obra de Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, no salió a la luz sino en 1997. Este no es un detalle menor.

ciencia o lenguaje;³ por otro, sostiene que la verdad de los enunciados se corresponde con esos hechos externos (se trata de la tan conocida “teoría de la verdad como correspondencia”). Su planteamiento, en este punto, es similar al de Émile Durkheim (1895): existen una serie de *hechos con estatus ontológico*, que deben ser estudiados y comprendidos por el teórico. Pareciera que tanto Durkheim como Searle nos ofrecen una “respuesta ontológica” a la pregunta ¿qué es la realidad? Una realidad que posee, básicamente, tres características: 1) es una y única para todos; 2) se encuentra por fuera de nuestra conciencia, y 3) es independiente de los enunciados que se utilizan para referirse a ella (Dallera, 2012: 17 y ss.).

Searle presenta el problema de la realidad del siguiente modo. Los seres humanos elaboramos representaciones constantemente; si por algún motivo dejáramos de hacerlo, el mundo seguiría su curso sin grandes modificaciones. Un modo de diferenciar un *hecho social* de un *hecho en bruto* es a partir del siguiente experimento mental: si por alguna causa, todos los seres humanos dejáramos de existir, las cosas en el mundo seguirían *inalteradas*. Sin seres humanos habitando este mundo, los mares seguirían existiendo, como así también las estrellas y los ríos. Pero aquí el problema está mal planteado. En la discusión realismo/antirrealismo no está en duda si los ríos, los mares y el sol existen por fuera de nuestra conciencia o no, únicamente; el problema (menos trivial) radica en si ese mundo externo a nuestra conciencia puede o no ser captado sin algún tipo de representación mental, en la que operen mediaciones lingüísticas.

La propuesta realista de Searle no implica un problema epistémico sino únicamente ontológico, porque se limita a decir que existe una realidad por fuera de nuestras representaciones. Llegados aquí, es preciso separar dos cuestiones. Es posible sostener que existe un mundo por fuera de nuestra conciencia, pero ello no nos compromete, necesariamente, con una posición realista. ¿Por qué? Porque no es posible anular, como Searle pretende, el problema epistémico. De lo que se trata, por el contrario, es de analizar el modo en que los seres humanos interpretamos el mundo que nos circunda. Y ese ejercicio de interpretación, aclararemos aquí, no puede realizarse por fuera del lenguaje proposicional. El resto de los animales de nivel superior no pueden diferenciar entre el mundo circundante y el mundo interior porque, básicamente, no pueden hablar, aunque sí puedan comunicarse mediante el instinto.

³ Por eso a su propuesta Searle la denomina *realismo externo* (para diferenciarla del *realismo interno* de Putnam).

En *The Construction of Social Reality*, Searle prácticamente da por finalizada la discusión sobre el realismo. Considera que la prueba de George Edward Moore, quien al levantar su mano aseguraba estar dando testimonio de la existencia del mundo externo, nos otorgó un elemento más que concluyente a favor de la tesis realista.⁴ El mundo exterior a nuestras representaciones existe, y saber que nuestra mano es algo material así lo atestigua. Demandar una y otra vez una prueba a favor del realismo, sugiere Searle, parece un sinsentido similar al que fue planteado en la década de los años sesenta en torno a la racionalidad. ¿Es necesario argumentar a favor de la racionalidad? La mera capacidad humana de argumentar, es decir, de dar y pedir razones y deliberar sobre lo bueno —como sugerían los griegos—, demuestra la existencia de la racionalidad. De un modo similar, sugiere Searle, hablar sobre los hechos del mundo, sobre la realidad, asegura su existencia.

Más arriba sugerimos que el problema planteado por Searle estaba descaminado porque lo central en la discusión realismo/antirrealismo radica en el modo en que aseguramos las condiciones de inteligibilidad de nuestros enunciados. Las teorías semánticas, por ejemplo, tampoco niegan la existencia de la temporalidad y la espacialidad. El problema es otro. Pero no conforme con esto, Searle sostiene —para nuestra sorpresa— que existe otra prueba en defensa de su realismo, a saber, el conocimiento científico. Debido a que diversos investigadores en distintos lugares y épocas han llegado a “idénticos” o “similares” resultados, existe una convergencia que asegura la existencia de una realidad por fuera de nuestras representaciones. Esto es un error. Y ciertamente grave. En principio, no es cierto que los científicos en distintas épocas y lugares han llegado a “las mismas” —y ni siquiera “similares”— conclusiones; si así fuera, no habría progreso científico alguno. Pero para Searle, tanto la convergencia de conocimientos científicos como la no convergencia suponen la existencia de la realidad externa. El planteamiento es similar al que los psicoanalistas hacen respecto a la noción de negación: si afirmo, niego; si niego, niego. Para los psicoanalistas, los sujetos siempre niegan, y para Searle, la realidad siempre existe.

Tras haber analizado la posición de Searle respecto del realismo, posición que *grosso modo* —explícita o implícitamente— ha sido defendida por los sociólogos empeñados en *descubrir hechos*, o que abordan a

⁴ Moore fue muy criticado por muchos tras su conferencia; para otros —como Wittgenstein—, la prueba fue concluyente.

la sociedad como un *objeto*, nos detendremos en una posición contraria al realismo, a la que habitualmente se le denomina semanticismo lógico. Si bien Luhmann se ha visto influido por el deconstructivismo de Derrida, más que por la semántica de Frege, Russell, Tarski o Davidson, no es menos cierta la influencia de ciertos lógicos y matemáticos, como George-Spencer Brown (1969). Indudablemente ubicamos a Luhmann dentro de la tradición antirrealista; por ello, desarrollar los lineamientos generales de ciertas posiciones cercanas a su modo de concebir la sociedad será un elemento clave para comprender su teoría, pero desde otro marco analítico. En el próximo apartado nos centraremos en ciertas reflexiones elaboradas por Donald Davidson.

Los aportes de la semántica

En un artículo del año 1977, “Reality without reference”, Davidson se opone a ciertas ideas generales propuestas en su artículo de 1969, “True to the facts” (Davidson, 2001). En aquel artículo, analiza las oraciones en sus elementos constituyentes y muestra el modo en que el valor de verdad de cada oración deriva de los elementos que componen la oración. Para Davidson, “la verdad depende claramente de los rasgos semánticos de los elementos” (2001: 220). De este modo, ante la pregunta, ¿qué asegura la comprensión de un predicado de verdad *s* en *L*?, la respuesta no se referirá a cierto nexo entre predicados y *algo en el mundo*, sino más bien a los *rasgos semánticos* de los enunciados. Si es cierto que la comprensión humana es posible *a partir y sólo a partir* del significado de los predicados verdaderos, ¿cómo es posible comprender elementos extra-lingüísticos?

Consideremos la siguiente oración T propuesta por el propio Davidson:

(T) “Sócrates vuela” es verdadera si y sólo si Sócrates vuela.

Ante esta oración, Searle y gran parte de los sociólogos afirman que la comprensión se asegura porque existe *algo en el mundo que se corresponde con la oración* “Sócrates vuela”. Si definimos la referencia de un predicado, y Davidson así lo hace, como la clase de aquellas *entidades* que lo satisfacen, Searle y los sociólogos podrían sugerir que esas entidades no son lingüísticas. Pero podríamos preguntar una vez más: ¿cómo es posible comprender entidades extralingüísticas por fuera de la interpretación lingüística? No es posible. Las entidades a las que Davidson se refiere son *otros predicados*. Los predicados se comprenden gracias a la interpre-

tación de otros predicados —en términos de Luhmann, la comunicación remite a la comunicación—; la interpretación en cuestión es, y *debe ser*, holística, radical (en sentido abarcativo). Para comprender un predicado, es necesario comprenderlos todos (o al menos gran parte de ellos), o no contar con una restricción para hacerlo. Es decir, cuantas más oraciones seamos capaces de convocar, mejor comprenderemos el resto. De ello no se sigue que se nieguen posibles indeterminaciones que puedan surgir a partir de los compromisos entre las creencias atribuidas a un hablante y las interpretaciones otorgadas a sus palabras, pero a partir de la restricción holística de Davidson, cada oración T producirá una interpretación aceptable.

El o los elementos que aseguran la verdad —o la comprensión— de las oraciones que integran un *L* no se encuentran por fuera de *L*. La única manera de comprender *L* es dominar *L*. La referencia al mundo, entonces, pareciera ser innecesaria para asegurar la comprensión de los enunciados. Pero Davidson da un paso más al pretender abandonar el concepto de referencia en tanto concepto básico de una teoría empírica del lenguaje. Sugiere que las palabras, sus significados, la referencia y la satisfacción son los supuestos necesarios para elaborar una teoría de la verdad. Ellos sirven a este propósito y no necesitan una confirmación independiente o base empírica alguna. Si supiéramos que todas las oraciones T son verdaderas, y una teoría que las implique satisfaría el requerimiento de la Convención T,⁵ dando las condiciones de verdad para cada oración, una teoría de la verdad al estilo de Alfred Tarski (1936) sería suficiente para asegurar la comprensión. El siguiente es un ejemplo de oración T típica:

“Sócrates está volando” es verdadero (en el lenguaje de Smith)
en *t* si y sólo si Sócrates está volando en *t*.

En términos empíricos, Davidson no niega una relación entre Smith y la oración “Sócrates está volando”; se supone que la teoría contendrá una

⁵ Nos referimos a la teoría de la verdad elaborada por Tarski; ya que no nos resulta posible extendernos sobre ello, haremos referencia a lo que sigue. Una teoría de la verdad debe satisfacer aquello que Tarski denomina *Convención T*, la cual tiene la siguiente forma lógica: (T) *O* es verdadera si y sólo si *p*. Un ejemplo típico es “‘La nieve es blanca’ si y sólo si la nieve es blanca”. Del lado derecho del bicondicional tenemos la oración, y a la izquierda, el nombre de la oración. La anterior no se trata de una definición de la verdad, sino de una condición que ha de cumplir toda definición de verdad para un lenguaje *L*.

recursión para un concepto como la satisfacción o la referencia, pero lo central es que estas nociones deben ser tratadas como construcciones teóricas cuya función se agota en la enunciación de las condiciones de verdad para las oraciones (Davidson, 2001: 226). Pero el abordaje que el autor despliega respecto a esas nociones es en tanto que construcciones teóricas; su función se agota en la enunciación de las condiciones de verdad para las oraciones.

Las preocupaciones centrales de la filosofía analítica del lenguaje, tanto en su vertiente semántica (Frege, Russell, el primer Wittgenstein) como pragmática (el segundo Wittgenstein, Austin, Searle), giran en torno a la *forma lógica* o al *uso que hacen los hablantes del lenguaje*, respectivamente. El interés de Luhmann, por el contrario, reside en la *comunicación*. No se trata de una diferencia menor: la comunicación implica una relación, un vínculo con otro(s) individuo(s) —sistema psíquico—; cuando hablamos de lenguaje, ese vínculo se implica, aunque quizás no de un modo *explícito*. No hace falta referirnos aquí a la imposibilidad, que supo observar Ludwig Wittgenstein —y también Saul Kripke (1982)—, de contar con un lenguaje privado, para advertir que un lenguaje es adquirido, *únicamente*, junto a otro ser humano. El lenguaje humano⁶ entonces, siempre supone cierto vínculo con otros seres humanos (enseñanza y aprendizaje), al menos de un modo *implícito*. Pero a Luhmann no le interesa ese tipo de relación para definir al sistema social; para que éste cobre existencia, debe darse una conversación, un diálogo entre, al menos, dos personas. Cuando ello ocurre, surge el elemento central del sistema social: la *comunicación*. Pero antes de detenernos en la comunicación como elemento constitutivo del sistema social, trataremos sus aspectos desde el punto de vista ontogenético o, para decirlo de otro modo, abordaremos la comunicación, no a partir del sistema sino del entorno.

Tomasello tiene una serie de trabajos ya clásicos (1997, con Josep Call; 1999, 2003, 2008, 2009), y otros más recientes (2014, 2016), en los que ha abordado el problema de la comunicación y la cognición tanto en primates humanos como no humanos. Sus estudios nos ofrecen una interpretación novedosa de estos fenómenos que nos resultan pertinentes para nuestra problemática. Para centrarnos en la pregunta: ¿cómo opera

⁶ Aclaramos que nos referimos al lenguaje “humano” debido a que no negamos que el resto de los animales de nivel superior tengan algún tipo de “lenguaje”. La diferencia radica en que, mientras el lenguaje de los animales no humanos se encuentra guiado por el instinto, el de los animales humanos se guía por convenciones lingüísticas. Ver al respecto Apel (2013).

la comunicación *en el sistema social*? (que es la pregunta que trataremos), estimamos que debemos resolver un interrogante aún más básico: ¿cuáles son las características de la comunicación *humana*? Dedicaremos el próximo apartado al tratamiento de esta última pregunta.

LA COMUNICACIÓN HUMANA: SU ONTOGÉNESIS

En *Origins of Human Communication* (2008), Tomasello plantea una hipótesis evolucionista: la primera forma de comunicación humana ha sido *señalar e imitar*. Ambos elementos embrionarios de nuestra comunicación nos han posibilitado, en un estadio evolutivo posterior, la incorporación de formas más complejas de comunicación. Así las cosas, podríamos preguntarnos: ¿cómo es posible otorgarle un significado específico al mero hecho de estirar un dedo? Tomasello resuelve la paradoja en términos pragmáticos:⁷ el significado se deduce por el contexto. Se requiere algún tipo de *atención conjunta y experiencia compartida* entre los seres humanos para que ellos puedan entenderse entre sí; el Wittgenstein maduro (1953) se refería a ese contexto en común mediante la noción *forma de vida*. Nuestra especie animal tiene la capacidad de crear un “terreno común conceptual” (Tomasello, 2008: 2 y ss.). Esto es especialmente interesante para una teoría de la sociedad; ese terreno común donde nos desarrollamos los seres humanos, y que nos permite interactuar de un modo específico, opera como el *germen* del sistema social.

Los seres humanos, teniendo más del 99% de nuestra carga genética exactamente igual a la de nuestros parientes más cercanos, los chimpancés, somos capaces de crear *todo un mundo* —convencionalmente, se le denomina “cultura”— que el resto de los animales no puede. Eso resulta evidente, pero lo que no es evidente son los motivos. Los animales humanos tenemos aquello que Tomasello denomina “motivación prosocial”, brindar información para ayudar a otro es algo no adquirido sino que *nos nace por sí solo*. Somos *naturalmente comunicativos y cooperativos*; nuestras capacidades sociales tienen un basamento biológico (Tomasello, 1999, 2009). Por eso mismo, aquí hablamos de “la paradoja de lo social”. En otros términos, estamos sugiriendo, a modo de *tesis fuerte*, que el origen

⁷ El recurso al contexto (pragmática) es el único posible en términos lógicos, *en este caso*; no se le puede otorgar una explicación semántica al hecho de estirar un dedo porque nos ubicamos en un estado antepredicativo; allí no hay contenido proposicional alguno.

del sistema social es natural porque los individuos *no aprenden* a comunicarse ni a cooperar; simplemente lo hacen debido a un condicionamiento biológico. A continuación ofrecemos un ejemplo del propio Tomasello en el que se advierte claramente la incapacidad de los primates no humanos para comunicarse y brindar ayuda: “Así, cuando un pequeño chimpancé llora buscando a su madre, es casi seguro que todos los otros chimpancés en el área inmediata lo sepan. Pero si en las cercanías alguna hembra sabe dónde está su madre, ella no se lo dirá a la cría que la busca, aunque sea perfectamente capaz de extender su brazo para señalarla mediante un gesto” (Tomasello, 2008: 5).

Los humanos obramos de un modo por completo opuesto; nuestra comunicación se asienta en una empresa fundamentalmente cooperativa. A ello Tomasello lo denomina *infraestructura cooperativa de la comunicación humana*; ésta, agregamos nosotros, opera como la *base* que posibilita la formación del sistema social. Insistimos en este punto porque, vistas así las cosas, estamos en condiciones de comprender los vínculos sociales de un modo novedoso. La sociología clásica no ha problematizado gran parte de sus conceptos fundamentales: la *solidaridad* en Durkheim, el *trabajo* en Marx, la *ética* y la *dominación* en Weber, por citar algunos ejemplos, son elementos que requieren algún tipo de comunicación, integrándose, por ello mismo, al sistema social, pero además siendo posibles gracias a la infraestructura cooperativa que tenemos los seres humanos de un modo natural. Todos esos *vínculos sociales* surgen *biológicamente*. A continuación nos centraremos, desde un punto de vista ontogenético, en el elemento que emerge a partir de (y gracias a) los elementos cooperativos exclusivamente humanos; nos referimos, evidentemente, al lenguaje.

La ontogénesis del lenguaje humano

La tesis de Tomasello que aquí defendemos es que sólo en el contexto de las actividades colaborativas, coordinadas por formas naturales de comunicación gestual (señalar e imitar), puede tener lugar el surgimiento (en términos evolutivos) de convenciones lingüísticas. Se establece una dialéctica entre un proceso evolutivo —exclusivamente biológico— y uno histórico-cultural (Tomasello, 2008: 10). Considerando este proceso dialéctico, Tomasello establece tres hipótesis: 1) la comunicación cooperativa humana, evolutivamente, emerge a partir de gestos naturales y espontáneos, señalar e imitar; 2) la comunicación humana cooperativa descansa en la infraestructura psicológica de la intencionalidad compartida, y

está compuesta por: a) habilidades socio-cognitivas para crear con otros intenciones y atenciones compartidas, y b) motivaciones prosociales que permiten ayudar y compartir con otros; y 3) la comunicación convencional, encarnada en el lenguaje humano, la cual sólo es posible cuando los participantes poseen: a) gestos naturales y una infraestructura intencional compartida, y b) habilidades del aprendizaje cultural e imitación, que les permite crear y comunicar convenciones y estructuras junto a otros (2008: 11-12).

Los mamíferos en general poseen dispositivos vocales que son involuntarios, genéticos, y surgen debido a urgencias emocionales. Cuando un simio crece criado por humanos es incapaz de aprender nuevas vocalizaciones y tampoco puede ser entrenado para adquirirlas. Los primates no humanos, a diferencia de los primates humanos, *no pueden aprender ni adquirir nuevas vocalizaciones*; las que poseen, las adquieren solos, es decir, naturalmente (genéticamente). Los infantes humanos, hasta los 18 meses de edad, no presentan grandes diferencias respecto a los simios; paulatinamente comenzamos a incorporar el lenguaje proposicional, y es allí cuando se produce una verdadera *revolución*.⁸ Pero el lenguaje se constituye a partir de dos gestos (que ya hemos mencionado) naturales: señalar e imitar. Estos elementos indican nuestra naturaleza comunicativa —que se verá extendida y refinada posteriormente—, y son posibles gracias al *modelo cooperativo de la comunicación humana*. Somos seres comunicativos y cooperativos *por naturaleza*. Así las cosas, ¿cómo no ubicar a la comunicación como el elemento central del sistema social? Para ser justos, Luhmann no ha sido el único que le ha otorgado un papel preponderante a la comunicación, Jürgen Habermas (1981a, 1981b) también lo ha hecho, aunque de un modo completamente distinto. Pero volvamos al tratamiento de Tomasello respecto a la comunicación; ello nos permitirá decir lo que queremos decir. En el próximo apartado nos centraremos en las motivaciones de la comunicación.

Cooperación y comunicación

Los seres humanos, por otro lado, tenemos motivaciones sociales de cooperación (Tomasello, 2008: 82); tal como Paul Grice lo ha señalado (1975), en un proceso comunicativo, ambos actores (quien comunica y

⁸ De hecho, se le denomina “la revolución de los 18 meses”.

quien recepciona) interactúan cooperativamente para alcanzar conjuntamente un objetivo. El que comunica se esfuerza por transmitir el mensaje; a su vez, el receptor se esfuerza por comprenderlo. Esto, que nos resulta tan evidente, parece no observarse en otras especies animales. No es evidente, al estudiar el comportamiento de otros animales no humanos, que pidan mutuamente clarificación. Tomasello señala tres motivos básicos de comunicación que están presentes en los seres humanos: 1) el primer motivo evidente es el *pedido*; se trata de solicitarles a otros que hagan lo que uno quiere. Es una señal comunicativa intencional que se encuentra en el resto de los primates, pero la diferencia radica en que los seres humanos suelen ser un poco más gentiles y, en lugar de dar órdenes, realizan pedidos o sugerencias; 2) el segundo motivo radica en que los individuos están dispuestos a ofrecer *ayuda* a otros, sin necesidad de tener que pedírsela; suelen informar aun cuando no se encuentran particularmente interesados en esa información; 3) el tercer motivo comunicativo básico se refiere a que las personas, en ciertas ocasiones, simplemente quieren *compartir* sus sentimientos y actitudes, aun cuando la otra persona no se encuentre en capacidad de resolver el problema o la situación en cuestión. Este motivo emerge ontogenéticamente a una edad temprana en los infantes a través de señalamientos prelingüísticos: los infantes suelen utilizar los quejidos, las risas o los chillidos para dar dirección a la atención de sus parientes (Tomasello, 2008: 84 y ss.). Estos tres motivos enumerados dan cuenta de un terreno común de comunicación, propio de los seres humanos.

La comunicación crea, a su vez, normas sociales, cuya violación es inaceptable. Primero, al nivel de la comprensión del lenguaje, cuando un hablante se comunica con un receptor, este último no puede simular que nada ha ocurrido; si se produce de tanto en tanto una indiferencia tal, sería tomada como una actitud poco amigable; si, por el contrario, ese tipo de actitudes se tornan frecuentes, una visita al psiquiatra o psicólogo sería recomendable. Segundo, al nivel de la conformidad luego de la comprensión; si a un compañero de oficina, por ejemplo, se le realiza el siguiente pedido: “Por favor, ¿podrías alcanzarme la carpeta?”, la respuesta no podría ser “No”, salvo que se ofrezca una explicación razonable que fundamente la negativa. Si le dijéramos al mismo compañero de oficina: “¿Irás al cine a ver la última película de Quentin Tarantino?”, no podría responder algo así como “No te creo”, tomándonos por mentirosos sin una buena razón. Se trata de un conocimiento compartido por ambos (el hablante A sabe que Quentin Tarantino es el director favorito de B),

y su no reconocimiento pone en duda el vínculo que los une. La comunicación es tan importante para los seres humanos que, de acuerdo con Tomasello (2008: 93), su ausencia puede generar problemas patológicos en los individuos. Los participantes de la comunicación humana no sólo tienen razones prácticas sino también cooperativas, y esas razones implican normatividad. No es posible, básicamente, comportarse como a uno *le venga en gana*; más bien, existen conductas esperables, deseables e indeseables *porque* somos seres cooperativos.⁹ Nada de eso ocurre con el resto de los primates no humanos; ellos, como hemos dicho, ignoran a un par (en nuestro ejemplo, una cría que busca a su madre) que atraviesa una situación problemática, sin que les recaiga ningún tipo de sanción.

Tras sugerir que no es necesario aceptar una tesis realista —el mundo existe por fuera de nuestra conciencia o lenguaje— para elaborar una teoría de la sociedad, y destacando que la comunicación es un elemento constitutivo que a los seres humanos *les nace naturalmente*, estamos en condiciones de analizar el problema de la comunicación, no ya desde el punto de vista de los individuos (sistemas psíquicos), sino como el elemento central de los sistemas sociales.

LA COMUNICACIÓN EN LOS SISTEMAS SOCIALES

La *autopoiesis* del sistema es la encargada de delimitar al sistema de todo el resto (entorno); en el caso de los sistemas sociales, ese elemento delimitador que se autoproduce es la comunicación; todo lo que no es comunicación *pura* pertenece al entorno del sistema. Con este principio, Luhmann echa por tierra una vasta herencia (a la que denomina *vétero-europea*), no sólo sociológica sino también filosófica. La sociedad ya no está constituida por la acción de los individuos, sino que éstos se encuentran fuera de sus márgenes. Toda determinación psicológica queda entonces excluida del sistema social porque la psiquis humana pertenece a otro tipo de sistema: el sistema psíquico (ubicado en el entorno del sistema social). En este punto debemos ser cautelosos; hemos visto que el sistema se constituye *en conjunto con su entorno*; sistema y entorno operan como el anverso y el reverso de una misma moneda. Luhmann no sugiere que los individuos estén excluidos del sistema; él no los excluye, sino que no les

⁹ Se echa por tierra, de este modo, cierta crítica que supone que la comunicación no contiene un elemento normativo. Nos comunicamos porque naturalmente somos seres cooperativos; la no cooperación acarrea alguna forma de “castigo” o represalia.

otorga un lugar preponderante, central. La comunicación es, entonces, el punto de arranque de la reflexión estrictamente sociológica. Ignacio Izuzquiza (1990) comprendió mal este punto: no se trata de pensar a los sistemas “con” o “sin” hombres; se trata más bien de pensar el elemento central (en el sentido de *fundamental*) que posibilita la existencia del sistema. Y aquí tenemos dos alternativas; o bien la sociedad comienza con la *acción* de los hombres, o bien tiene otro *comienzo*. La alternativa que Luhmann propone es *comenzar con la comunicación*.

Pero es preciso detenernos un momento en el concepto de comunicación. ¿A qué se refiere Luhmann precisamente cuando habla de comunicación? Tanto en el lenguaje ordinario (*ordinary language*) como en la reflexión científica, la comunicación se sustenta en la metáfora de la transferencia (*transmisión*) (Luhmann, 1996: 302). La teoría de sistemas se opone a esa metáfora, pues sugiere que mediante un proceso comunicativo hay *algo* que se transfiere; ese “algo” es la información. Se supone la existencia de un receptor de la información que —activa o pasivamente— la acepta. Luhmann, basándose en Maturana, afirma, por el contrario, que el lenguaje no se encarga de transmitir, sino que se entiende como una “supercoordinación de la coordinación de los organismos” (Luhmann, 1996: 302). La metáfora de la transmisión, que supone dar, recibir, enviar, poseer, no resulta útil para Luhmann porque se encuentra cargada de ontología¹⁰ y la centralidad de los argumentos recae en el actor (sea el transmisor o el receptor).

De acuerdo con Javier Torres Nafarrate¹¹ (inédito: 2-3), la noción de comunicación que Luhmann maneja se asocia con las características que Ferdinand de Saussure (2007) subraya respecto de la lengua, a saber: 1) institucionalidad; 2) inmutabilidad; 3) infinitud; 4) complejidad; 5) alterabilidad/continuidad; 6) anulación de la libertad. Revisemos críticamente cada uno de estos elementos. 1) Saussure supone que la lengua es un producto heredado por las generaciones precedentes; por ello, se la toma como una Ley (en el sentido de inmodificable), más que como

¹⁰ Como hemos analizado en la primera parte del presente trabajo, Luhmann, por el contrario, reivindica una des-ontologización del mundo social.

¹¹ El artículo del profesor Torres Nafarrate al que me refiero es “Luhmann y las ‘formas elementales’ de la vida social”; no cuento con el año de su publicación debido a que el propio profesor Nafarrate ha tenido la gentileza de enviarme éste y otros artículos por correo electrónico. También resulta altamente esclarecedora su obra escrita junto a Rodríguez Mansilla (2008). Aprovecho la ocasión para ofrecerle mi más profundo agradecimiento. Sin su colaboración, el presente artículo no hubiera sido posible.

el producto de una regla consensuada. Para refutar este punto, basta referirse a la historia y observar cómo ha cambiado no sólo la semántica (temporal y espacialmente contextualizada), sino también la sintaxis. Por otro lado, y como demuestran los análisis del Wittgenstein tardío, un lenguaje sí implica reglas, no sólo en términos lógicos sino en el sentido de “seguir una regla”. 2) Sugiere que el signo tiene un carácter arbitrario, y ello expone a la lengua a cualquier tipo de modificación. Tendemos a suponer por nuestra parte, y a partir de Davidson, que toda oración elemental tiene una referencia precisa; aun los malos entendidos pueden aclararse agregando una mayor cantidad de proposiciones. 3) La cantidad infinita de signos pareciera ser un problema —tanto para Saussure como para Luhmann—; sin embargo, ese es el problema que enfrenta Davidson: ¿cómo un lenguaje es construido a partir de unidades atómicas finitas (palabras) que constituyen enunciados potencialmente infinitos? Si se asume su infinitud, ¿qué se sigue de ello? Cualquier cosa, menos que el lenguaje es inabarcable —en el sentido de ininteligible—; por el contrario, ello evidencia la riqueza del lenguaje humano y su versatilidad (basta con recordar el “Principio de expresividad”: cualquier cosa, en principio, puede ser dicha, y de modos distintos). 4) Del hecho que el lenguaje sea complejo no se sigue que no pueda operar como una parte central en la constitución del sistema. 5) Construimos nuestro mundo social a partir del lenguaje; la historia de la humanidad muestra que no es un elemento que *inhibe* el cambio social, aunque sí sea cierto que existe una tendencia a la conservación en todo sistema social (y no sólo social); es posible generar consensos y disensos —y aquí Habermas (1981a, 1981b, 2008) está en lo cierto— a partir del lenguaje, pero al excluir el *mundo de la vida* del sistema social, a Luhmann le resulta difícil dar cuenta de los *acuerdos comunicativos que generan los individuos*. 6) Construimos nuestro mundo social a partir del lenguaje, no hay “fuerzas sociales” inhibitoras *por fuera* de las prácticas comunicativas; la historia de la humanidad muestra que el lenguaje no es un elemento que inhibe el cambio social, aunque no negamos su tendencia conservadora, como hemos aclarado más arriba. Observando la exposición de estos elementos, se sigue que —y a modo de tesis contra-fáctica (si es que ello resulta útil)— el modo en que Luhmann entiende el lenguaje y la comunicación hubiera sido notoriamente distinto si, en lugar de basarse en Saussure y el constructivismo, hubiera tomado los lineamientos generales de la filosofía analítica del lenguaje.

La comunicación como “sociología primera”

Aristóteles entiende a la *prima philosophia* como la ciencia que se ocupa de las realidades que se ubican por encima de las realidades físicas; por eso mismo, se ha denominado como metafísica a la pretensión de trascender el mundo empírico para acceder a una realidad meta-empírica. Por nuestra parte, preferimos entender a la “filosofía primera” no en términos aristotélicos sino como Karl-Otto Apel (1973, 1976, 1994, 2002, 2013) y Ernest Tugendhat (2008) lo hacen; es decir, centrándonos en la pregunta más fundamental (en el sentido de *more basic*) que podamos plantearnos en tanto que seres humanos. Pero antes de presentar nuestra propuesta, nos centraremos en el análisis propuesto por Luhmann.

Torres Nafarrate aclara los objetivos planteados por Luhmann del siguiente modo:

Desde una perspectiva formal, Luhmann pretende que la sociología (ciencia que se aboca al fenómeno social) indague: 1) los principios primeros y supremos del orden social; 2) analice la operación constitutiva de la socialidad; 3) estudie la comunicación —que es la sustancia de la socialidad—; 4) investigue la sociedad, que es el fenómeno omnicomprendido de todo lo que se designa como social (inédito: 7).

Como vemos, le corresponde a la sociología, dentro de esta propuesta, analizar los principios (primeros y supremos) del orden social. El principio fundamental que Luhmann observa es que la sociedad es tan sólo *forma*. ¿Pero a qué se refiere? Forma es la paradoja (en el sentido que incluye y excluye) que resulta cuando se emplea una *distinción*. A diferencia de la primera gestación de teoría de sistemas durante la década de los cincuenta y sesenta, donde Talcott Parsons, refiriéndose al intercambio del tipo *input/output*, se preocupaba por explicar los sistemas no sujetos a la ley de la entropía, la moderna teoría de sistemas desarrollada por Luhmann (1996: 78) “define al sistema como la *diferencia* entre sistema y entorno”. Esta teoría se basa en una disposición sobre la diferencia, y es la comunicación, precisamente, la forma de la sociedad. La diferencia irrumpe cuando el hombre quiere comunicar. Si bien no nos encontramos satisfechos con este modo de entender el lenguaje, no por ello es menos cierto que consideramos necesario centrarnos en el problema de la *filosofía primera* en el interior de la propia sociología.¹²

¹² Para elaborar estas conclusiones, como sabemos, Luhmann se ha basado en la lógica de las diferenciaciones de Spencer-Brown (1969). Se trata de una *petitio principii*

En otros trabajos hemos abordado este mismo problema¹³ y nuestra posición, en términos generales, encuentra similitudes con la teoría de sistemas de Luhmann. Por nuestra parte, consideramos al problema de la *prima philosophia* aplicado a la sociología, con base en los siguientes lineamientos generales. Tanto Tugendhat como Apel —y Jürgen Habermas (1981a, 1981b) consecuentemente—¹⁴ han abordado el problema de la filosofía primera desde distintas perspectivas y tradiciones. Tugendhat considera que el lugar de la filosofía primera, entendida como la pregunta *más básica* que los seres humanos podemos plantearnos, proviene de la antropología filosófica. Su planteamiento encuentra raíces en Immanuel Kant (2000), quien sostiene que la pregunta “¿qué es el hombre?” es una pregunta fundamental, junto a “¿qué puedo saber?” (que le corresponde a la epistemología), “¿qué debo hacer?” (ética), y “¿qué me está permitido esperar?” (religión); este planteamiento se aparta, sin embargo, del propuesto por Ernst Cassirer (1945, 1998a, 1998b, 2013), y encuentra una sólida formulación teórica a partir de Martin Heidegger (1927) y el Wittgenstein tardío (1953).

Nótese que, a diferencia del resto de las preguntas fundamentales, formuladas en primera persona, la pregunta “¿qué es el hombre?” se encuentra en términos objetivos, en tercera persona. Pareciera que Kant nos sugiere que no debemos evaluar y actuar con base en nuestra pertenencia a una tradición e historia particular; la pregunta de Kant se encuentra formulada del modo más amplio posible, pretendiendo referirse a la humanidad en general; pareciera que debemos evaluar nuestras decisiones y nuestros pensamientos por el hecho de que somos seres humanos. Este *nosotros* expresa el aspecto reflexivo de la antropología. La comprensión de nosotros en tanto que seres humanos es objetiva en el sentido de intersubjetiva. La pretensión de la antropología filosófica de convertirse en la disciplina fundamental (*more basic*) se basa en lo que es objetivo

que podríamos discutir (largamente), pero nos negamos a hacerlo porque requeriría un artículo aparte. Basta aquí mencionar que, *prima facie*, no nos sentimos a gusto con este modo de entender el lenguaje. Nos encontramos más afines a la propuesta de Davidson, para quien el elemento central del lenguaje, más que la diferenciación, es el acuerdo. Para decirlo de un modo pedagógico; los seres humanos no somos *máquinas de diferenciar*, sino que solemos estar de acuerdo en *gran parte* de las proposiciones que enunciamos. Consideramos, además, que sostener una posición sistémica *no implica* aceptar la lógica de las diferenciaciones.

¹³ Ver al respecto Dottori, 2017a, 2017b, 2018.

¹⁴ Como es sabido, Apel ha influido en la concepción de Habermas respecto a la filosofía del lenguaje.

en nuestra comprensión, hasta abarcar a toda la humanidad. Lo central es la comprensión compartida, el hecho de que podamos dialogar los unos con los otros.

El *núcleo* de la antropología, según Tugendhat, es precisamente la comprensión. Ahora cabe preguntar: ¿cómo es posible la comprensión? Y a partir de esta pregunta, el planteamiento de Tugendhat se emparenta con el de Apel; ambos sostienen que los seres humanos somos los únicos capaces de comprender el mundo mediante un lenguaje que no se encuentra orientado por el instinto (como en el caso del resto de los animales de nivel superior), sino que está orientado por convenciones lingüísticas (lenguaje proposicional o *logos* semántico, como Apel lo denomina). De este modo, el fenómeno general que aquí estamos tratando es el del lenguaje proposicional. Estar en posesión de un lenguaje tal, con las riquezas y complejidades que posee, nos permite a los seres humanos pensar, entendido como un *hablar consigo mismo*. Cuando se piensa, uno puede dudar de lo que está pensando, y ello se le suele denominar *deliberación*.

Si bien Apel no indaga el problema del lenguaje proposicional a partir de la antropología filosófica sino de la semiótica trascendental —basándose principalmente en la obra de Charles Sanders Peirce—, para comprender lo que aquí nos interesa comprender, es decir, el mundo social o sistema social, ambos sostienen que el elemento fundamental que poseemos en tanto que seres humanos es el lenguaje; por nuestra parte, entonces, sugerimos que esta propuesta rebasa los límites estrictamente filosóficos para convertirse en la *pregunta fundamental* de la sociología.¹⁵ Pero, tal como aclaramos más arriba, mientras que nosotros ubicamos al lenguaje proposicional como el *comienzo* de una teoría de la sociedad, Luhmann ubica en ese lugar a la comunicación. ¿Pero a qué se refiere con *comunicación*? El autor critica la reducción al aspecto pragmático que han desarrollado Austin y Searle —y también Habermas—, porque integra al lenguaje a la teoría de la acción, pues consideran a la comunicación en términos de *éxito* o *fracaso* (*felicidad* o *infelicidad*, dentro de la terminología de Austin) de la trasmisión de un mensaje o de un contenido proposicional cualquiera.

Aquello que Luhmann pondera es la *emergencia* de la comunicación, remarcando los tres elementos sintéticos que la originan, a saber: la *información*, el *acto de comunicar* y el *acto de entender*. La comunicación,

¹⁵ Por ello, el profesor Torres Nafarrate habla de “sociología primera”.

entonces, sería un marco de referencia que otorga una lógica interna y precisa a todas y cada una de sus partes (Luhmann, 1996: 308-309). No nos detendremos en los detalles (sería necesario un trabajo aparte), pero basta aclarar que para la tradición anglosajona, el lenguaje opera de un modo similar al apuntado por Luhmann; el lenguaje proposicional (o logos semántico) no se encuentra a merced del capricho de los usuarios, sino que posee una fuerte lógica interna y, podríamos agregar, *sistémica*. Basta recordar aquí que para el Wittgenstein tardío, el lenguaje se asemeja a una ciudad en la que lo viejo convive con nuevos elementos, con nuevas construcciones, las cuales no dependen de la mera voluntad arbitraria de los hablantes; también podríamos referirnos a su noción de *Sprachspiele*, la cual entreteteje la acción y el lenguaje. En consonancia con Luhmann, para Wittgenstein, el lenguaje se vive en un contexto semántico particular; se trata de una *forma de vida* que, tal como la noción luhmanniana de comunicación implica, se refiere a toda una serie de *vínculos* que ligan a los hablantes entre sí de un modo no-arbitrario.

Sin negar las salvedades del enfoque sistémico respecto a la filosofía analítica —que no contempla las nociones de sistema clausurando en su operación, ni de *autopoiesis*, y tampoco hace hincapié en la selección de una diferencia, que permite que el sistema cambie de estado—, queremos rescatar lo siguiente. Tanto el enfoque de la *prima philosophia* que nosotros hemos defendido como la moderna teoría de sistemas contemplan el mismo *comienzo*: la comunicación humana. El lenguaje, sea entendido como proposiciones o comunicación, debe ser el punto de arranque de toda reflexión sobre el mundo social.

CONCLUSIONES

Dentro de la filosofía analítica del lenguaje, quienes se interesan por la semántica (Frege, Russell, el primer Wittgenstein) suelen ser criticados por no contemplar el punto de vista del *usuario* o *actor* (Austin, Searle, el Wittgenstein maduro); se trata, pareciera, de un error capital. Sobre Luhmann parece recaer un reproche similar; él “deja de lado al individuo” (Izuzquiza), distanciándose del punto de vista de la “acción social” (Habermas). Tanto la filosofía como las ciencias sociales se encuentran ligadas a cierto prejuicio: suponer que deben contemplarse los problemas —filosóficos y sociológicos— anclados a los actores sociales. Esta manera de pensar carece por completo de argumentos razonables en

su favor. Contar con un existencial lógico (\exists) —sea la vinculación entre la aritmética y el lenguaje en el caso de Frege, o el modo en que opera la comunicación en los sistemas sociales para Luhmann— *no implica una referencia necesaria* a la figura del actor. Una vez superado ese escollo puede valorarse la propuesta de Luhmann. De lo que se trata, a la hora de elaborar una propuesta teórica, es de encontrar un comienzo. Las matemáticas comienzan por el análisis de los números naturales; la filosofía analítica del lenguaje, por las proposiciones, y la sociología, por la comunicación. Puede estarse o no de acuerdo con la propuesta (nosotros lo estamos), pero no se tiene ningún derecho razonable para suponer que ese comienzo esté *errado*. Luhmann nos incita —y por eso valoramos su teoría— a pensar la sociedad de un modo novedoso; su propuesta, además, no sólo tiene implicaciones teóricas sino también metodológicas: una teoría de la sociedad debe constituirse *a partir de la comunicación*. Todas las proposiciones formuladas a partir de allí deben tener ese aspecto en su base. El recorrido que hemos hecho desde la semántica, pasando por el análisis de la ontogenia, no hizo sino brindar buenas razones para suponer que ese comienzo es razonable y, además, correcto.

La sociología cree que las instituciones (la familia, la escuela, los gobiernos) son las encargadas de socializar a los niños; no se advierte que los seres humanos somos seres sociales *por naturaleza*. El recorrido institucional que desarrollamos con el correr de los años opera como un refinamiento de la socialización, no como su constitución. Para edificar un mundo institucional es necesario —no sólo en términos lógicos— que sus constructores sean proclives a la cooperación y a la comunicación. Queda entonces derribado el antiguo mito sociológico según el cual el individuo *ingresa* al mundo social; somos *siempre ya* —para utilizar una expresión de Habermas— sujetos sociales.¹⁶

Nuestra propuesta ha sido la siguiente: la sociología, así como todo estudio de lo social, debe fundamentarse en dos nudos problemáticos: la comunicación y la biología. Si no se comprende el modo en que operan estos elementos, no se comprende la realidad social. No será posible comprender, por ejemplo, el matrimonio, sin tener en cuenta el significado de las oraciones que lo *crean* —nos referimos a la sentencia “Sí,

¹⁶ Es evidente, sin embargo, que cada formación social imprime ciertas *reglas de conducta* a sus individuos —en detrimento de otras—; lo que queremos significar aquí, más bien, es que los seres humanos somos proclives a interactuar con otros de un modo particular. El *modo* en que se direcciona a los niños es un problema de cada cultura particular.

acepto”—,¹⁷ así como tampoco si se descarta el elemento biológico que nos permite constituirnos como seres comunicativos y cooperativos. Toda práctica social, además (y ése es uno de los grandes aportes de Luhmann) se ubica dentro de un *sistema* autorregulado y autoconstituido.

Para finalizar nuestro estudio, debemos aclarar una vez más que no hemos desarrollado un estudio sobre Luhmann; no nos hemos mantenido dentro de la tradición en términos estrictos, pero así y todo, siempre ha permanecido, como les gusta decir a los ingleses, *in the back of my mind*. Consideramos que ciertos lineamientos generales de su propuesta son acertados; nos referimos, básicamente, a su noción de sistemas *autopoieticos*, con un marcado interés por la comunicación y la biología —la influencia de Maturana y Varela ha sido determinante en su pensamiento—, y a la des-ontologización de la realidad social, pero también haremos ciertos comentarios que nos distancian del modo en que Luhmann entiende el funcionamiento de los sistemas. Suponer que sólo los sistemas sociales son capaces de comunicar, mientras que los sistemas psíquicos sólo pueden pensar, y que esos elementos no son, en absoluto, intercambiables, parece, en principio, algo extremadamente anti-intuitivo. No se entiende de qué modo razonable un sistema psíquico (un individuo) no se encuentra dotado para comunicar. Aquí Luhmann objetaría que, al expresar un pensamiento, *surge* la comunicación porque en ese momento se *vinculan* los sistemas psíquicos, conformando un sistema social. Pero de ser así, tendríamos que ser capaces de dar cuenta de un sistema psíquico en total aislamiento porque, al vincularse, pasa a formar parte de la complejidad del entorno; así las cosas, no resulta claro de qué modo un sistema psíquico podría pensar, o incluso existir. Ningún ser humano es capaz de adquirir el lenguaje sin la compañía y la instrucción de otros seres humanos.¹⁸ Para pensar es necesario incorporar convenciones lingüísticas, y ese proceso no puede llevarse a cabo en completo aislamiento.

Así, o bien los sistemas psíquicos nunca están aislados, permaneciendo integrados al sistema social, o bien, no podrían ser capaces de pensar.

¹⁷ Si bien se trata del típico ejemplo de Austin (1962), también podría ser comprendido bajo la semántica tarskiana.

¹⁸ El ejemplo típico es el del Niño de Aveyron. Criado entre animales no humanos, no era capaz de hablar. Si bien existen elementos biológicos que nos permiten adquirir el lenguaje (señalar e imitar), la transmisión del lenguaje proposicional requiere una alta dosis de integración social. Somos capaces de incorporar nuestro lenguaje *porque vivimos con otros seres humanos*.

Aquí la frontera (fuertemente delimitada según Luhmann) entre sistema y entorno se vuelve, digamos, borrosa. Esta primera objeción se emparenta con la segunda. Asumir una posición sistémica no nos compromete con la ubicación del individuo *fuera* del sistema social. También Maturana (1995) se ha referido a ello. Si ubicamos al individuo en el entorno del sistema social, perdemos la riqueza del *mundo de la vida*, de la adquisición del lenguaje, de la normatividad social, la formación de consensos, elementos centrales dentro de la tradición sociológica. Pero de estos comentarios críticos no se sigue una negación *total* de su teoría; si logramos acoplar la potencialidad del enfoque de la filosofía analítica del lenguaje, nutrirlo de mayores (y novedosos) elementos naturalistas, y renunciamos a ubicar al individuo en el entorno del sistema social, habremos dado una serie de pasos importantes hacia el refinamiento de la teoría sociológica contemporánea. Eso, con nuestras evidentes torpezas y limitaciones, es lo que hemos intentado hacer en el presente trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl-Otto (1973). *Transformation der Philosophie, Vol. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- APEL, Karl-Otto (1976). *Transformation der Philosophie, Vol. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- APEL, Karl-Otto (1994). *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Almagesto.
- APEL, Karl-Otto (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis.
- APEL, Karl-Otto (2013). *Paradigmas de filosofía primera*. Buenos Aires: Prometeo.
- AUSTIN, John (1962). *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- CASSIRER, Ernst (1945). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, Ernst (1998a). *Filosofía de las formas simbólicas I: El lenguaje*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- CASSIRER, Ernst (1998b). *Filosofía de las formas simbólicas III: Fenomenología del reconocimiento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, Ernst (2013). *Filosofía de las formas simbólicas II: El pensamiento mítico*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- DALLERA, Osvaldo (2012). *La sociedad como sistema de comunicación. La teoría sociológica de Niklas Luhmann en 30 lecciones*. Buenos Aires: Biblos.
- DAVIDSON, Donald (2001). *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Gedisa.
- DOTTORI, Ariel O. (2017a). “La ética trascendental y los problemas Norte-Sur. Reflexiones preliminares sobre la ética del discurso y la ética de la liberación”. *Socio Debate. Revista de Ciencias Sociales* 5: 36-62.
- DOTTORI, Ariel O. (2017b). “Acción social y sistemas”. *Revista Letra. Imagen. Sonido. Ciudad Mediatizada* 18: 55-70.
- DOTTORI, Ariel O. (2018). *La realidad social en John Searle. Ejercicios de filosofía de la sociedad*. Buenos Aires: Prometeo.
- DURKHEIM, Émile (1895). *Les règles de la méthode sociologique*. París: Les Presses Universitaires de France.
- GRICE, Paul (1975). “Logic and conversation”. En *Syntax and Semantics 3*, editado por Peter Cole y Jerry Morgan. Nueva York: Academic Press.
- HABERMAS, Jürgen (1981a). *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen (1981b). *Theorie des kommunikativen Handelns, Band II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- IZUZQUIZA, Ignacio (1990). *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona: Anthropos.
- HEIDEGGER, Martín (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Neimeyer Verlag.
- KANT, Immanuel (2000). *Lógica*. Madrid: Akal.
- KRIPKE, Saul (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard University Press.

- LUHMANN, Niklas (1996). *Introducción a la teoría de sistemas: lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*. México: Universidad Iberoamericana.
- LUHMANN, Niklas (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- LUHMANN, Niklas (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.
- MATURANA, Humberto (1995). *La realidad: ¿objetiva o construida? Tomo I. Fundamentos biológicos de la realidad*. Barcelona: Anthropos.
- SAUSSURE, Ferdinand de (2007). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- SEARLE, John (1995). *The Construction of Social Reality*. Nueva York: The Free Press.
- SEARLE, John (1998). *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. California: The MIT Press.
- SPENCER-BROWN, George (1969). *Laws of Forms*. Londres: Allen & Unwin.
- TARSKI, Alfred (1936). "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen". *Studia Philosophica* 1: 261-405.
- TOMASELLO, Michael (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- TOMASELLO, Michael (2003). *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition*. Cambridge: Harvard University Press.
- TOMASELLO, Michael (2008). *Origins of Human Communication*. Massachusetts: The MIT Press.
- TOMASELLO, Michael (2009). *Why We Cooperate*. Massachusetts: The MIT Press.
- TOMASELLO, Michael (2014). *A Natural History of Human Thinking*. Harvard: Harvard University Press.
- TOMASELLO, Michael (2016). *A Natural History of Human Morality*. Harvard: Harvard University Press.
- TOMASELLO, Michael, y Josep Call (1997). *Primate Cognition*. Oxford: Oxford University Press.

TORRES NAFARRATE, Javier (inédito). “Luhmann y las ‘formas elementales’ de la vida social”.

TORRES NAFARRATE, Javier, y Darío Rodríguez Mansilla (2008). *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*. México: Herder.

TUGENDHAT, Ernest (2008). *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1953). *Philosophical Investigations*. Nueva Jersey: Blackwell Publishing.

Recibido: 15 de diciembre de 2017

Aceptado: 30 de mayo de 2018