

# El concepto cultura en la sociedad moderna: una observación desde la teoría de sistemas sociales

Zamorano Farías, Raúl\*  
Salgado Carrasco, Rogelio\*\*  
Lara Mendoza, Aldo\*\*\*

## Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar el concepto de cultura desde la perspectiva de la teoría general de los sistemas sociales –propuesta por Niklas Luhmann–, problematizando la interrogante de ¿cómo es posible la distinción de la cultura en la sociedad moderna? Conocemos la importancia de una pregunta formulada de tal modo, puesto que nos lleva por dos caminos sumamente importantes desde la teoría de sistemas. Metodológicamente, el primero se refiere a la conformación de un problema autorreferente que trata sobre formas de sentido que se dirigen al sistema social, a partir del que se puede abordar el mundo. El segundo, implica reflexionar precisamente respecto de las condiciones de posibilidad de este problema, sus limitaciones y la forma en que genera descripciones autoimplicadas de la sociedad. Observar entonces sus rendimientos, en tanto elección y contingencia para enlazar recursivamente pasado y futuro, en cuanto memoria social, como “observación de segundo orden” que admite la comparación de lo diverso, desde un determinado punto de vista, problematizando sus limitaciones como perspectiva observacional, así como los rendimientos que aporta la cultura a la sociedad como memoria.

**Palabras clave:** Cultura, memoria, formas de sentido, autodescripciones, teoría de sistemas.

## *The Concept of Culture in Modern Society: An Observation from the Viewpoint of Social Systems*

## Abstract

The objective of this work is to analyze the concept of culture from the perspective of general social systems theory, proposed by Niklas Luhmann, focusing on the question, how is the distinction of culture in modern society possible? A question formulated like that is significant, since it takes us down two roads that are very

\* Doctor en Filosofía Jurídica, profesor e investigador del Centro de Estudios Teóricos y Multidisciplinarios en Ciencias Sociales (CETMECS), Universidad Nacional Autónoma de México. E-mail: rzamorano61@gmail.com

\*\* Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México, estudiante de la maestra en Sociología Política, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México. E-mail: rogelio.salc@gmail.com

\*\*\* Pasante de la Licenciatura en Ciencias Políticas, Universidad Autónoma del Estado de México (Toluca). E-mail: aldomauriciolaramendoza@gmail.com

important from the systems theory viewpoint. Methodologically, the first refers to the configuration of a self-referent question that deals with forms of meaning directed to the social system; from this basis, the world can be approached. The second implies reflecting precisely about the conditions of possibility for this issue, its limitations and the way that it generates self-implied descriptions of society. Therefore, observe its outputs, in both election and contingency to intertwine past and future recursively, in terms of social memory, as “observation of the second order” that admits the comparison of what is diverse from a certain viewpoint, making an issue of its limitations as an observational perspective, as well as the outputs that culture contributes to society as memory.

**Palabras clave:** Culture, memory, forms of meaning, self-descriptions, systems theory.

## Introducción

El concepto “cultura”—*einer der schlimmsten Begriffen, die je gebildet worden sind*— (Luhmann, 1995a: 398)<sup>1</sup>, y una de las autodescripciones más influyentes (aunque no necesariamente más productiva) de la sociedad moderna<sup>2</sup>, posibilita que las historias de la sociedad se vuelvan describibles, es decir, comparables; y abre de tal modo las perspectivas para un nuevo tipo de observación que la comparación deviene una premisa para la autodescripción de la sociedad. Sin embargo, la forma en que se estructura la estrategia de observación de la cultura implica una paradoja pues carece de posibilidades para autoimplicarse en su operar y, por tanto, para autoobservarse como un producto de la sociedad, pues si la cultura se observara a sí misma como producto de la sociedad, el problema sería que quienes utilizan la distinción “cultura” para describir, no podrían volver a reintroducir al observador en lo observado del lado del observador, ya que cuando se habla de un observador sólo puede referirse respecto de un sistema.

Resulta importante aclarar entonces que se puede hablar de “cultura” con dos referencias sistémicas: como estrategia de observación por parte de la ciencia (comunicación con pretensiones verdaderas del cómo observa la ciencia, en la ciencia a la sociedad) o, como una forma en la que se encuentra de manera masificada la provisión de temas (una

descripción del ¿qué?, que la ciencia hace con las mismas pretensiones de verdad *sobre* la sociedad, irreflexivamente)<sup>3</sup>. Es decir, en el primer caso se trata de observar el cómo de una distinción que busca explicaciones con fines teóricos del lado de la ciencia y, en el otro, de una observación sobre el qué de lo que se entiende por cultura en la sociedad, teniendo en cuenta que la sociedad es un sistema que se autodescribe y que la ciencia también tiene otras auto-descripciones externas, más o menos plausibles sobre la misma.

Lo anterior deviene una paradoja porque la ciencia hace sociedad al mismo tiempo que debe ignorarla<sup>4</sup>. Por ello, la ciencia debe estar preparada para observar las distinciones que elabora, por lo que la distinción *cultura/otras culturas/no cultura*, como estrategia de observación se refiere al cómo y no al qué. Si por el contrario, la observación se refiere al cómo, entonces es dable argumentar que esa estrategia no permite observar soluciones funcionales (por poner un ejemplo, de entre otros) sino más bien tiende a ocultarlos. En palabras de Luhmann “los problemas específicos de las autorrelaciones y de las operaciones reflexivas se sustraen —por esta ambivalencia del concepto de cultura— al análisis. No se descubren, sino se encubren; de ahí que en lo que se ofrece como ‘ciencia de la cultura’ no hay progreso teórico sino únicamente fases de estimulación, de agotamiento y de retomar el llamado de la cultura descriptivamente” (Luhmann, 2006: 699).

En tal sentido, la teoría de los sistemas sociales se autopropone como un rendimiento observacional capaz de sustituir a la cultura como medio para la autodescripción de la sociedad, toda vez que la cultura ocupa un lugar especial dentro del este aparato conceptual, el de la memoria, a partir del cual la sociedad puede orientar (no condicionar) expectativas de selección hacia su futuro, sobre los cuales ésta se erige como el espacio comparativo de la modernidad. Empero, la cultura es, en sus orígenes, un concepto moderno y europeo, que nace como estrategia de observación correlativa al proceso de la expansión de la sociedad como sociedad mundial. Precisamente, a través de una problematización metodológica, se abren las perspectivas para preguntarse si los rendimientos del concepto de cultura pueden ocupar un lugar desde el cual distinguir unidades sociales, mas no con el objetivo de establecer límites de la sociedad en la sociedad, puesto que eso sólo pueden hacerlo los sistemas de funciones, sino como un espacio a partir del cual se realizan las operaciones de la comunicación. En la lógica de la teoría general de sistemas sociales que propone Luhmann, metodológicamente estamos hablando de una observación de la observación: observación de segundo orden.

### **1. Condiciones de posibilidad e improbabilidad del concepto de cultura**

El interés de este apartado es centrar la atención en un aspecto del concepto “cultura”, a saber, el que remite a la idea de que a partir de ella la sociedad puede generar autodescripciones de sí misma. Con ello se busca subrayar que la *semántica* de la sociedad –en tanto construcción de sentido que produce aquello que usa como realidad<sup>5</sup> y la estructura de la

sociedad, son dos aspectos que se deben tener en cuenta (Luhmann, 1998a, Koselleck, 1993), puesto que cada autoobservación constituye condiciones de posibilidad que posibilita la organización estructural.

Asumimos la idea de que la unidad de la sociedad se genera a partir de la forma de diferenciación sistémica resultado de la evolución sociocultural, donde la clausura operativa es sólo una condición de posibilidad para la apertura y para los enlaces recursivos de la comunicación. Bien entendido, el sistema social puede definirse entonces como la totalidad de las comunicaciones actuales. El sistema social sólo consta de las operaciones de las que a cada momento reproduce con ayuda del sentido (*Sinn*), y sólo tiene realidad al nivel de sus operaciones y no del de sus estructuras. Por esta razón el sentido sólo existe en tanto que es utilizado o producido por el sistema y no depende de alguna identidad o esencia dada. “El sentido se produce exclusivamente como sentido de las operaciones que lo utilizan; se produce por tanto sólo en el momento en que las operaciones lo determinan, ni antes ni después” (Luhmann, 2007a: 27-28). Lo anterior sólo es posible, siempre y cuando a la clausura operativa de los sistemas le esté permitido operar en el sentido como forma de dos lados, a diferencia de los organismos que constituyen sus límites, como límites materiales, por ejemplo la célula<sup>6</sup>. El sentido sólo excluye una cosa, y por tanto puede “caracterizarse de manera muy formal mediante la afirmación de que solamente una cosa se encuentra excluida: el que algo pueda excluirse” (Luhmann, 2007b: 19).

Es por eso que el sentido permanece intacto siempre que se quiera negar, ya que esto sólo sería posible utilizando el sentido, consecuentemente sólo se lograría reproducir la forma del sentido y a la par, el mundo. El *unmarkedspace* del mundo siempre coexiste con el

sentido. El sentido se inserta dentro del mundo y lo escinde en actual/potencial. La forma de dos lados del sentido es la forma actual/potencial, la cual no se deja actualizar a la vez, sino sólo es posible en el transcurso del tiempo, en la fluidez de la vivencia y acción, como forma de dos lados siempre y cuando las posibilidades se actualicen y posibiliten, pero en donde nunca se atrapan todas las posibilidades. Por esta razón, la forma del sentido siempre arrastra el otro lado de la forma, y “sentido significa que en todo lo que se señala como actual queda además co-expresada y co-aprehendida la remisión a otras posibilidades” (Luhmann, 2007a: 31). Sin embargo, no está de más aclarar que la forma actual/posible permite fijar los acontecimientos actuales en su remisión con distintas posibilidades, y a las posibilidades con referencia a su posible actualización, por esta razón, el sentido es una copia de sí misma en ambos lados de la forma. Se presupone además el hecho de que el sistema social es capaz de observarse a sí mismo a través de las distinciones que él genera, aunque sólo pueda hacerlo por medio de un *re-entry*.

Esto quiere decir que ninguna sociedad puede alcanzarse a sí misma como unidad a partir de sus propias operaciones. El *re-entry* nos lleva a la idea que la distinción sistema/entorno –producida por el propio sistema, en tanto tal, es inalcanzable y por esta razón requiere crear distinciones que le permitan autoobservarse. La distinción mediante la cual el sistema hace posible esta operación es la forma autorreferencia/heterorreferencia<sup>7</sup>.

El resultado de estas observaciones, son “construcciones imaginarias” que permiten a la sociedad una comunicación de la unidad en la sociedad, no de ella sino sobre ella. A estas construcciones Luhmann (2007: 687) les denomina autodescripciones.

El concepto “cultura” es una autodescripción histórica, producto de la modernidad (Luhmann, 1999). Su característica principal ha sido la de presentarse como un elemento que acompaña el proceso por el cual, la modernidad comienza a observarse en distintos campos a través de una mirada de segundo orden. En este sentido, la cultura permite realizar una observación de observaciones, a partir de que pueden aparecer separadas las dimensiones de producción del sentido social y temporal. De esta manera, el concepto “cultura” está estrechamente ligado a la noción de contingencia<sup>8</sup>.

Desde esta perspectiva, la cultura sería la forma del sentido que se reproduce en la recursividad de la comunicación social, la cual siempre puede ser diferente de lo que es. La cultura aparece entonces como una comparación en la cual operan correspondencias de lógica trivalente<sup>9</sup>. Esto en el sentido de que ella puede establecerse como un meta-nivel que sirve como punto referencia “que a pesar de diferencias extremadamente grandes pueda reconocer todavía lo semejante. Y eso ya no en el esquema de las semejanzas naturales de géneros y especies, sino en el de las equivalencias funcionales” (Luhmann, 2007a: 466). La cultura se introduce de tal modo como un tercer valor frente a la dualidad de las distinciones, a partir del cual, éstas pueden ser comparadas como equivalencias. Así, puede admitirse la diversidad de las expresiones culturales: todas son distintas (de otras), pero también pueden ser analizadas como “equivalentes” a otras en tanto todas son expresiones culturales<sup>10</sup>.

Tal que, la cultura se vuelve un “duplicador” del mundo, puesto que todo puede ser referido de dos maneras distintas: como “observación simple” haciendo referencia a lo dado; o bien, como “observación de segundo

orden” que admite la comparación de lo diverso, desde un determinado punto de vista<sup>11</sup>.

La consecuencia de esto es que el punto de comparación, o la cultura, es vista, en términos cibernéticos, como una observación que es elegida entre otras posibilidades. Cualquier observación es una reducción de complejidad que, como tal, se caracteriza siempre por excluir posibilidades, mas no conduce necesariamente a la reflexividad. Ésta se puede distinguir sólo cuando un proceso se dirige a sí mismo, es autorreferente: una observación a otra observación, una comunicación acerca de la comunicación<sup>12</sup>. La cultura estimula entonces formas de reflexión, al aportarnos la idea de que el punto de comparación, es él mismo contingente, toda vez que siempre existe la opción de seleccionar otros puntos vista.

Una vez que se observa la contingencia de las selecciones, es decir, la posibilidad de que éstas ocurran de otra manera, resulta a la sazón plausible que en ese caso también se estimule la observación de los puntos de vista a partir de los cuales se realizan las observaciones y, por ende, se pueden atribuir determinadas observaciones a ciertos observadores. En ese caso es factible la pregunta acerca de ¿quién es el que compara y por qué realiza tal comparación?<sup>13</sup>. A tales efectos se utiliza entonces una observación de segundo orden. Así pues, a partir de la estrategia de observación de la cultura, se estimula la reflexión, y la reflexión de la reflexión acerca de las observaciones en tanto se “reprimen y relativizan todas la esencialidades y las forma de la naturaleza con las que la antigua sociedad se había determinado a sí misma y a su mundo” (Luhmann, 1999: 198).

La observación de segundo orden es una característica de la sociedad moderna en tanto un medio de incremento y reducción de complejidad. Es un recurso indispensable

para la diferenciación sistémica por funciones. Se reduce la complejidad en tanto “sólo se observa la observación y sólo mediante esta mediación se llega al mundo” (Luhmann, 1997a: 94) y, a la vez, el proceso de clausura operativa aumenta la complejidad mediante la clausura del sistema a partir de esas observaciones. Es decir, al clausurarse de forma autorreferente, el sistema permite la generación recursiva de sus propias operaciones, en función de las cuales determina la forma en que observa al mundo. Esta clausura implica indiferencia puesto que sólo el sistema puede determinar selectivamente lo que incluye, pero también lo que excluye. A partir de sus observaciones el sistema reduce complejidad excluyendo otras posibilidades y, a la vez, la incrementa, al ser esta clausura autorreferencial una condición necesaria para la construcción de la complejidad al interior del sistema.

Habrà que destacar –siguiendo a Pottage (1998)– que la recursividad alude a operaciones históricas o sociales que tienden a tomar responsabilidad de sí mismas, en virtud de la reflexividad estructural que es mejor observada como una explicación radical de las operaciones que se adaptan a sus propios resultados. Luego se puede llegar a autodescripciones o autoobservaciones, toda vez que las “autoobservaciones y autodescripciones de la sociedad son siempre operaciones comunicativas, por tanto existen únicamente en conexión con acontecimientos del sistema. Deben presuponer que el sistema ya existe, por eso nunca son operaciones constitutivas sino siempre posteriores –las cuales tienen que ver con una memoria anteriormente formada de manera altamente selectiva” (Luhmann, 2006: 700)<sup>14</sup>.

En el contexto de la diferenciación funcional, lo anterior implica que los sistemas de la sociedad se clausuran operativamente en tanto observaciones que se establecen a través

de un código. Los sistemas sociales se cierran en sus operaciones pero están abiertos en su modo de observación a su entorno interno gracias a la inscripción del código, toda vez que para el sistema social no hay entorno interno ni externo<sup>15</sup>.

En el proceso evolutivo al que hace referencia Luhmann, estructuralmente la traducción a los puntos de referencia de la observación pierde su centro. Se abren las posibilidades que distintos temas puedan ser entendidos, ya no desde una descripción que sólo informa o de una observación simple que cosifica, si se puede decir así, el sentido, sino a partir de múltiples dimensiones que son distinguidas a través del observar observaciones, y que son referidas sobre todo a una dimensión temporal y una social –quién observa y en qué momento. La cultura como comparación y como observación reflexiva atiende estas dimensiones mediante una doble clausura: refiriéndose tanto a operaciones de autorreferencia como de heterorreferencia.

Conceptualmente para realizar cualquier autodescripción el sistema genera atribuciones al lado interior de la forma autorreferencia/heterorreferencia. De manera simple, un sistema realiza una atribución que puede reducirse a un nombre en el que se distingue a sí mismo en comparación con el entorno. Algunos ejemplos pueden ser los de contraposiciones entre griegos/bárbaros, cristianos/paganos. Habrá que hacer notar que todas estas autodescripciones nacen de una forma de observar específica, en la que el lado exterior de la forma es excluida socialmente. Es claro que los bárbaros no eran comparables con los griegos, aquéllos no poseían siquiera la capacidad del *logos*, con lo cual no eran siquiera considerados hombres. La observación en este sentido distingue una sociedad de otra, pero esto sólo es posible toda vez que el acomodo es-

tructural (autodescripción) de la sociedad lo permite. La distinción griegos/bárbaros, podría entonces diferenciar a ambas sociedades (esto lo sabemos sólo retrospectivamente), pero no podría compararlas, porque no trataba al otro lado en calidad de comparable, no trataba lo diferente como igual. Esto sólo es posible cuando se observan las descripciones observadas y se comparan con otras descripciones en el medio de una cultura específica. Precisamente, porque la forma cultura/otras culturas/no cultura, permite duplicar las descripciones y relativizarlas, y esto es así porque la forma cultura posibilita tratar idéntico lo diferente, es la manera en que conecta ambos lados y los somete a la contingencia, sólo cuando se entiende al concepto cultura desde un punto de vista histórico<sup>16</sup>.

Comparativamente, uno de los principales aspectos a destacar es el surgimiento de una sociedad mundial. Cotejado con las descripciones que distinguen sociedades como las de griego/bárbaro, en el contexto de una sociedad mundo esta referencia ya no tiene la misma plausibilidad. En efecto, los fundamentos de la sociedad moderna en términos de la teoría general de los sistemas sociales, se caracterizan por reconocer sólo una sociedad: “se parte de la comunicación como la operación fundamental cuya producción constituye a la sociedad, entonces cualquier comunicación implica obviamente a la sociedad del mundo” (Luhmann, 2007a: 112). Con este movimiento, los límites de la sociedad quedan alterados en comparación con órdenes anteriores. Aunque pueden plantearse territorialmente, no determinan un obstáculo para que las comunicaciones continúen su operar recursivo. Por eso es necesario ubicar la frontera entre el sistema sociedad y su entorno con respecto a sus operaciones, a los límites del concepto cultura. Es decir, referidas a la atribu-

ción de los temas al sistema (autorreferencia), a diferencia de la atribución de temas al entorno (heterorreferencia), evidentemente porque ninguna operación comunicativa puede operar fuera de su límite interno recurriendo a operaciones, por ejemplo químicas<sup>17</sup>. Así toda operación comunicativa pertenece a la sociedad mientras que la no-comunicación quedará como su entorno. De esta manera se comprende uno los principios esenciales que la teoría de sistemas otorga a la observación y descripción de la sociedad: es imposible tener una perspectiva desde fuera del sistema social (o desde el centro del universo).

La cultura aparece en un contexto donde los horizontes de observación territorial se expanden a tal grado que se despierta, a partir del siglo XVII, un interés por la comparación. Si las condiciones de observación se vuelven difíciles en tanto avanza la organización social con respecto a una expansión mundial, entonces se requieren conceptos que acompañen, que se vuelvan un correlato de los cambios estructurales que experimenta la sociedad, a partir de los cuales, ella misma pueda observarse; la cultura surge como uno de ellos. Ya no se puede decir que la aparición del *otro* remita a los límites de la sociedad, puesto que *los otros*, desde las diversas latitudes del planeta, también han comenzado a integrarse en torno a la diferenciación funcional, por ello es imposible que la cultura se cosifique en el terreno de los objetos (Luhmann, 1999: 213).

Cierto es que en gran parte del mundo comienzan a configurarse naciones, o al menos divisiones segmentarias que se fundamentan alrededor de un marco de sentido como el de la política y el derecho (definiendo ámbitos político-administrativos en los territorios). La economía tal vez sea uno de los sistemas donde esta situación es más claramente reconocible. Desde el siglo XVI se establece

como un sistema en el que, independientemente de las fronteras/límites, se puede participar en él a través del medio simbólicamente generalizado del dinero que –sobre la base de los metales como el oro y la plata– puede ser válido en cualquier sitio. Es a partir de este punto de comparación que comienzan a hacerse visibles diferencias (“culturales”) entre las regiones (en tanto territorios) del mundo, puesto que no todas participan de la misma forma en los sistemas funcionales.

Otro factor importante es el que juega la escritura impresa, pues gracias a ella pueden exponerse ideas mediante grafías marcadas sobre un soporte material. Uno de los ejemplos más relevantes es la religión, que a través de la escritura admite la comparación entre diversas manifestaciones y derivaciones de formas de creencia, equiparándolas como manifestaciones culturales (Luhmann, 1999: 196). La exposición y comparación de los conocimientos, por medio de la escritura impresa, tiene además otro rendimiento. Si la validez de una proposición deja de estar condicionada por el estatus de quien la enuncia, deben entonces exponerse fundamentados, los argumentos que van a ser leídos por otros. Esto permite salir de la reificación de la religión como comunicación incuestionable para ser comentada como una construcción social más entre otras. Lo anterior demuestra el cambio estructural que ocurre en la sociedad, pues se anticipa el paso hacia una forma de diferenciación funcionalmente diferenciada. En el caso de la religión es, precisamente, su relativización como manifestación cultural lo que permite la diferenciación de la religión como un subsistema funcional de la sociedad (Farías, 2006: 333)<sup>18</sup>.

Con el punto de referencia del desarrollo de los sistemas funcionales que se han diferenciado en Europa –y desde esa región se han expandido de manera mundial a otras latitu-

des del planeta, aun con rendimientos distintos en cada caso— comienza a ser posible la comparación. Una forma de observar dicha comparación es a partir de la manera en que se participa en los sistemas funcionales. Por ejemplo, se puede entonces afirmar que las religiones son distintas pero, a fin de cuentas son religiones; que los sistemas políticos son monárquicos o democráticos, pero al final son políticos; se puede distinguir una economía doméstica de una industrial sin dejar por ello de ser economía. La otra manera se refiere a si las regiones comparadas han entrado o no a la dinámica de la diferenciación funcional. O bien, desde una semántica contemporánea, si las regiones son o no “modernas”. De hecho, gran parte de las posturas que se originaron en los siglos XIX y XX atribuían a cuestiones culturales o de mentalidad, el hecho de que se pueda entrar a la dinámica del desarrollo o no (Luhmann, 2009). Precisamente, lo anterior encuentra su punto de comparación a partir de la idea de que todas esas diferencias son expresión de conceptos con los que se busca proveer una descripción plausible de aquello que observa: cultura.

## **2. Cultura: rendimiento y limitaciones**

Si hemos de acercarnos a la perspectiva del concepto de cultura realizada por Luhmann en los dos sentidos mencionados—como perspectiva de observación y como memoria—sería necesario destacar los rendimientos que el concepto puede aportar a la teoría de sistemas. A decir de Farías, Baecker y Esposito consideran que la teoría de sistemas busca alejarse del término de cultura—visto como una técnica de autoobservación de la sociedad—debido a una “extraña situación de competencia” con ella. En efecto, muchos de los térmi-

nos que son acuñados en el concepto cultura, son también elementos fundamentales en la construcción conceptual de la teoría de sistemas: “contingencia, comparación, duplicación, segundo orden son en ambos casos palabras claves”. Sin embargo, la desventaja que presenta la cultura radica en su incapacidad para alcanzar una posición autológica<sup>19</sup>, es decir la de colocar a su forma de observación, y con ello a sí misma, como producto de la sociedad (Farías, 2006: 334).

La estrategia observacional de la cultura utiliza una lógica con tres valores que le permiten establecer equivalencias funcionales (a pesar de las grandes diferencias). En este caso se llega a la lectura de que los fenómenos culturales son síntomas de algo diferente, orientando la observación a través de la fórmula “¡Qué interesante!” , indicando así que tales fenómenos son dignos de ser observados, y comparados<sup>20</sup>. Pero no sólo eso sino que, además la cultura fomenta—como ya se ha señalado—la experiencia de la contingencia, con lo cual la univocidad del mundo es puesta en tela de juicio, tal que todo fenómeno social puede ser comparado, en cuanto forma de vida particular, como cultura (Farías, 2006: 334)<sup>21</sup>.

De esta manera, la cultura está sustentada en operaciones que cuya base son diferencias que tienen por objetivo la comparación. En otro tipo de sociedades, que no poseían un concepto como cultura, se podían realizar distinciones bajo una lógica binaria igual/desigual, pero esto naturalmente conducía a una conformidad en la que lo diferente nunca podía ser igual. La lógica comparativa que utiliza la cultura permite desplegar la paradoja igual/desigual a partir de la equivalencia, y con ello moviliza la comparación, arruinando, como consecuencia, la idea de que en esa forma las diferencias existan como un resultado natural de la diferencia esencial de las cosas. Sin embargo,



“este interés por comparar se sobrecarga con la *determinación anticipada* de los puntos de referencia del cotejo en la pregunta por las condiciones sociales de esa decisión” (Luhmann, 2007: 467), lo cual suscita una paradoja pues la cultura no puede preguntarse por sus propias condiciones de posibilidad.

Así, la cultura, cómo concepto histórico que posibilita la autoobservación de la sociedad moderna en la medida en que puede comparar/distinguir de otras sociedades, se descubre y puede ser comprobada empíricamente debido a que ha tenido algunas consecuencias semánticas a lo largo del proceso evolutivo de la modernidad que, de igual manera, pueden demostrarse<sup>22</sup>. Por ejemplo, pensemos en como la comparación llevada a cabo por la Europa moderna ejerce las comparaciones desde sí misma (no podría ser de otra manera), colocándose ella misma como un punto de referencia asimétrico con respecto a las otras regiones y tiempos (tampoco podría ser de otra manera, lo interesante es la observación de esa observación)<sup>23</sup>. Una fórmula expresada de tal modo conduciría a la expresión “equivalentes pero...”, ubicando a Europa y su semántica de modernidad como un estado elevado del desarrollo humano. Así, la sobrecarga del punto de referencia queda vedada por el otorgamiento de un valor (desarrollo/atraso), y de alguna forma olvida la contingencia. En latino América la semántica del progreso y del desarrollo serían consecuencias de este tipo de observación. En otro sentido, el caso contrario puede ser también la norma, ya que la inclinación puede ser hacia el otro lado de la distinción, en referencia hacia la “inocencia perdida” y la añoranza del pasado.

La sociedad puede auto-describirse de maneras diversas a la que propone el concepto histórico cultura. Propuestas las hay de sobra. En el medio de la moda, y en el mercado de los

intelectuales, no falta quienes buscan vender su alma al mejor postor, ahora se puede ser más *filósofo pop*, *gramsciano 2.0* u orientarse a lo que suene más rebelde, más *antisistema*, más *neo*, más *post*, para ser *menos utópico y más ecologista o generoso(sa)*<sup>24</sup>. Sin embargo, esta masa inflacionaria de descripciones –principalmente las autodescripciones postmodernas– es posible distinguirlas. Ellas se distinguen precisamente porque “la principal preocupación de los intelectuales no es más la sabiduría, ni la prudencia, ni la razón, pero sí las descripciones de segundo orden<sup>25</sup>. Ellos describen cómo otros describen, lo que otros describen” (Luhmann, 1995; 182)<sup>26</sup>.

La sociedad que se auto describe de momento en momento a partir de la producción y reproducción reflexiva de sus descripciones (observación de segundo orden), necesita de una cultura (*memory*) y de la creación de sus propios valores contingentes (*oscillatorfunction*) que continúan reproduciendo las diferencias, las cuales por lo demás logran un *despliegue creativo* de la paradoja de la unidad de la diferencia del sistema sociedad. O sea, la diferencia sistema/ entorno nunca se logra abarcar en ninguna descripción, sino sólo violentar con alguna identidad. Ahora sabemos que no podemos saber, ni descubrir, ni abarcar la unidad del sistema (que se trata de una paradoja) pero también sabemos de qué habla la postmodernidad, y los observadores que utilizan la forma “cultura”.

Siguiendo su lógica comparativa, la observación sobre cultura ha elaborado descripciones de la sociedad que actualmente no son aceptables y que bajo sus mismos esquemas operativos nos dejan sin la posibilidad de generar una auto observación con alcances explicativos, toda vez que nos remiten a generalidades y a la incapacidad del observador de proveer una descripción plausible de aquello

que observa (Salgado, 2013). Pero a pesar de ello el concepto de cultura continúa con vida<sup>27</sup>. A pesar de que no ha sido capaz de dotarlo de un contenido preciso que lo defina y reactualice los problemas, la sociedad moderna continúa utilizándolo. Luhmann ha mencionado que a pesar del agotamiento del rendimiento explicativo del concepto “cultura”, la sociedad no puede abandonarlo sino hasta que quede expuesta una teoría elaborada de la auto descripción societal (Luhmann, 2007: 699).

Por ello, la intención de la teoría de sistemas es dotar a la sociedad de una técnica de observación con mejores alcances, al menos desde la perspectiva científica y, para ello, debe construirse como autoimplicación (de manera autológica). Ya hemos mencionado algunos de los elementos más relevantes a partir de los cuales se puede entender el proceso a través del que la teoría de sistemas se concibe a sí misma como construcción de la sociedad. En este sentido, la pregunta *¿cómo es posible..?* (Luhmann, 2009) se convierte en el eje fundamental en su elaboración teórica.

Entonces, si la cultura no ha mostrado rendimientos científicos plausibles, entonces ¿qué tipo de función tiene para el sistema social? La respuesta es: la de memoria<sup>28</sup>.

La memoria es una función del sistema que lo dota de la capacidad de olvidar y recordar. Dado que las operaciones del sistema no son sino acontecimientos, es decir que en el momento siguiente a haber sucedido se pierden para siempre, es vital mantener disponibles los resultados de tales selecciones para que puedan orientar las operaciones en un futuro. A través de la memoria el sistema reincorpora nueva información, puesto que cada acontecimiento es distinto, justamente la recursividad viene dotada del filtro olvidar/recordar. Es necesario el olvido pues de lo contrario el sistema estaría saturado de informa-

ción y bloqueo para recibir nuevas irritaciones y, así, poder aprender tal que la memoria es un rendimiento necesario para la cognición. Pero la memoria permite también, y sobre todo, el enlace de pasado y futuro, aunque siempre desde el presente: realiza una fijación (esquema) de lo que al sistema le aparece como realidad, lo cual quiere decir que le permite controlar desde qué realidad el sistema mira hacia el futuro (Luhmann, 2007: 459). De esta manera, se tiende a limitar el rango de variaciones futuras a las cuales se enfrentará el sistema, aunque siempre queda la posibilidad de que ocurra de otro modo, dado que en cada presente la selección ocurre otra vez (contingencia).

Es a partir de estas ideas que Luhmann llega a una definición de “cultura” en la sociedad moderna: “cultura es, así lo podemos considerar, la memoria de los sistema sociales y, sobre todo, del sistema social llamado sociedad. La cultura es, dicho con otras palabras, ‘la forma de sentido de la recursividad de la comunicación social’” (Luhmann 1999: 206). La sociedad moderna, nos dice Luhmann, utiliza un concepto como el de cultura para designar su memoria con el objetivo de reestructurarla, dado que la complejidad y dinamismo a los que se enfrenta son mucho más exigentes. Así, la memoria como cultura es utilizada para que la sociedad ajuste las construcciones de su historia y las perspectivas a partir de las cuales el futuro puede oscilar, a las condiciones derivadas de la diferenciación funcional<sup>29</sup>.

### 3. Consideraciones finales

Al estudiar y problematizar el concepto cultura en la sociedad moderna destacan los elementos que la teoría de sistemas ha desarrollado para construir una autoobservación y una autodescripción de “la sociedad *en* la sociedad

sobre la sociedad”. Para ello ha sido importante ligar el surgimiento del concepto de cultura a unas condiciones de posibilidad que han sido generadas a partir de la escritura. Gracias a la escritura se puede observar la diferencia entre el mundo *en* el que se habla y *sobre* el cual se habla, frente a las sociedades que sólo contaban con comunicación oral, imposibilitando distinguir el hablar *en* el mundo y *sobre* el mundo<sup>30</sup>. Además, darle a la cultura un valor conceptual como memoria, de la sociedad, lo cual le permitiría enlazar operaciones en una perspectiva temporal pasado/futuro.

Reintroducir entonces el concepto de cultura como una referencia semántica que distingue algo, implica asumir que la cultura es un producto de la modernidad y que, como tal, ha sido un espacio a partir del cual a la sociedad le es posible compararse/observarse, y también que la cultura es una mirada que nace paralela al surgimiento de la contingencia, como valor de la modernidad, y que es ortogonal a la diferenciación funcional y con un fuerte apoyo de la escritura (sin ningún correlato con la diferenciación funcional). Esto hace que no sea plausible sostener que la “[...] estructura de la sociedad y semántica se encuentran en sintonía sincronizada continua” (Luhmann, 2006: 223). Paradójicamente, lo anterior permite que existan construcciones semánticas más amplias, ricas y variadas, entre ellas, precisamente la de cultura.

Tal que, lo que interesa de la semántica de la cultura no es lo que ella distingue, sino más bien cómo es que esta distinción irrita a los sistemas de función. Más aun, cómo es posible que la sociedad mundo a pesar de que en la modernidad se encuentra orientada al futuro (De Giorgi, 2010: 13), alienta tales irritaciones. Gran parte de la lógica comparativa de la cultura abre las posibilidades a la observación de lo *Otro* como contingencia, no obstan-

te y paradójicamente, también limita tales posibilidades en tanto la cultura es una observación orientada al pasado.

En este sentido, el concepto de cultura ha puesto de manifiesto sus límites—como señalan Esposito (2001) y De Giorgi (2010)—toda vez que “puede proveer sostén, pero los vínculos que rinde disponibles son vínculos del pasado, no del futuro. En el repertorio de invarianzas que la semántica de la sociedad moderna tiene todavía a disposición, cultura parece utilizable porque ella es una artificialidad que puede ser tratada como natural” (De Giorgi, 2010: 11)<sup>31</sup>.

Por eso la cultura, como sustituto funcional de la memoria de la sociedad “pone la centralidad de las estructuras normativas a nivel más bajo que las estructuras cognitivas de producción de sentido. Esto significa que siempre más futuro es posible y que en el vínculo de este futuro la sociedad encuentra racional utilizar es el riesgo” (De Giorgi, 2010; 13). De cualquier forma, el otro siempre ha estado presente en su ausencia. “Así como nosotros no somos ciudadanos de un ‘mundo hospital’, pero somos el Otro de la experiencia interior del otro” (De Giorgi, 2010; 13), y con la semántica de la cultura esta diferencia y el problema de la inclusión (y su correlato, la exclusión) se refuerza, siempre que queramos observar nuestras diferencias desde el pasado y no a partir del umbral de posibilidades que se abren con la mirada puesta en la contingencia que el futuro ofrece.

Como se ha señalado, los sistemas sociales de la sociedad están en grado de estabilizar la complejidad cuando son más capaces de responder efectivamente a las irritaciones provenientes del entorno. Cuanto más complejas son esas irritaciones, tanto más complejo debe ser el sistema social. Pero si frente a la complejidad se sigue respondiendo con se-

mánticas ya superadas, cosificadas o naturalizadas, por tanto, inútiles, se clausuran o bloquean las alternativas al futuro. No “la”, si no la construcción contingente de posibles alternativas. Precisamente, la sociedad moderna, con todas las condiciones de posibilidad que han sido descritas anteriormente, permite co-tejar diferencias y compararlas. Para ello la sociedad moderna inventa un concepto como el de cultura, que ciertamente tiene poca relevancia en el plano explicativo del sistema de la ciencia.

Pero lo que tratamos de analizar no es la pertinencia de las distinciones de la cultura en la ciencia o cómo se podrían incluir las distinciones que realiza la cultura para generar propuestas explicativas en el sistema de la ciencia. Lo que nos interesa es explicar, desde el plano de la teoría general de los sistemas sociales, las consecuencias que generan las autodescripciones, que surgidas a partir de un concepto como el de cultura, tienen en el sistema sociedad. La pertinencia entonces no está en el plano de la distinción sino en las consecuencias que genera esa distinción —observada por la sociedad— en los diversos subsistemas.

Al autoobservarse con la mirada de la cultura la sociedad produce descripciones que signan un diferencial cultural que es atribuido hacia una determinada unidad. La tematización de la cultura, podría dar como resultado la generación de semánticas en torno de las cuales determinados grupos podrían organizar sus descripciones. Todos estos espacios son un efecto de las observaciones de la sociedad que se distingue y compara a sí misma. Como tales, estas comparaciones son tematizadas y reinsertadas de tal suerte que pueden ser posteriormente utilizadas y reutilizadas por movimientos de protesta, o por el sistema de la política a través de los partidos políticos

y luego en los Estados-Nación. Tal que, la sociedad al producir distinciones—a pesar de que se realicen solamente como efecto de la autoobservación y la autodescripción de la sociedad— pueden ser reintroducidas (o no) en diversos sistemas que las adaptan a su dinámica operativa interna.

Además, si los subsistemas sociales no operan bajo la dinámica de la cultura, sino más bien, a partir de sus propias operaciones, y se irritan (o no) en función de una distinción generada por la autodescripción de la sociedad, trascender el concepto histórico de cultura, anclado al terreno de los objetos/materialidad (Luhmann, 1999: 213), supone preguntarnos ¿qué distingue la cultura o qué significa la identidad de las diferentes culturas.

## Notas

1. Cultura como una semántica autorreferente, una memoria almacenada especialmente con fines comunicativos, una forma de sentido que se dirige al sistema social posterior al uso extendido de la escritura y la rápida expansión de la imprenta.
2. Conceptos como justicia, libertad, derechos humanos, igualdad, democracia y otros “productos” de la modernidad en cuyo nombre se puede cometer cualquier brutalidad, a fin de salvar la esencia que está dentro de nosotros, y que funcionan como parte de esa precariedad que deriva del hecho que viejas construcciones estabilizadas y naturalizadas imposibilitan observar el orden social presente, señala De Giorgi (2010).
3. Por eso Luhmann considera que “debe haber, entonces, un requerimiento que sirva de mediador entre interacción y lenguaje —una especie de provisión de posibles temas listos para una entrada súbita y rápidamente comprensible en procesos comunicacionales concretos. Llamamos a esta provisión de temas, cultura, y cuando ésta se ha almacenado especialmente para fines comunicativos, semántica. La semántica

- es digna de conservarse y, por lo tanto, es una parte de la cultura, cuando nos transmite la historia de los conceptos y las ideas. La cultura no es un contenido de sentido necesariamente normativo, pero sí una determinación de sentido (reducción) que hace posible distinguir, dentro de la comunicación dirigida a temas determinados, entre aportaciones adecuadas e inadecuadas, o bien entre un uso correcto o incorrecto de los temas (Luhmann, 1998b: 161).
4. Es decir, hacer un *re-entry* del lado de la ciencia y no del lado de la sociedad. El concepto retomado del aparato conceptual de Spencer Brown (1971), remite a la idea del reingreso de la forma en lo ya por ella distinguido en la forma.
  5. Aquello a lo cual nos referimos cuando hablamos de realidad del presente (véase Luhmann, 1997a, 1999 y 2007a).
  6. Comunicaciones actuales a diferencia de posibles, de lo contrario, se presupone un mundo ontológicamente dado. Maturana y Varela mencionan que la delimitación física de la célula es un componente imprescindible de las mismas: “las relaciones constitutivas son relaciones que determinan la topología de la organización autopoietica y, por ende, sus límites físicos” (Maturana y Varela, 2003: 82). “Al mismo tiempo, todo operar con sentido siempre reproduce también la presencia de este excluido, porque el mundo del sentido es un mundo total: lo que excluye lo excluye *en sí mismo*” (Luhmann, 2007: 31).
  7. Es importante tener presente que no se puede deducir que *varias* distinciones por sí mismas obligan a la auto-observación, esto es posible sólo cuando las observaciones del sistema sociedad se dirigen a sus observaciones que pueden no dirigirse a sí mismas, para ello se habla de autodescripciones que en la base tienen la *única* forma que lo hace posible (¡y observable!), es decir la forma autorreferencia/ heteroreferencia. Adicionalmente, un sistema puede utilizar su *re-entry* u observarla, esto con operaciones propias. Lo que es inalcanzable es la unidad del sistema, porque se sustenta en la unidad de la diferencia sistema/entorno, como se ha indicado.
  8. La contingencia parte del supuesto de que una observación *no* es ni necesaria, ni imposible. Se abre la posibilidad, en este sentido de que las cosas puedan ser de otra manera (Luhmann, 1997a: 89-90).
  9. a contingencia parte del supuesto de que una observación *no* es ni necesaria, ni imposible. Se abre la posibilidad, en este sentido de que las cosas puedan ser de otra manera (Luhmann, 1997a: 89-90).
  10. La noción de una lógica trivalente, o de una comparación triple, remite a la idea de la conformación de equivalencias. Para determinar que algo es equivalente a otra cosa distinta es necesario establecer un punto de referencia a partir del cual ambas diferencias puedan compararse. Es fundamental establecer un tercer valor en función del cual, los otros dos puedan equipararse. En palabras de Luhmann, “es triple porque no sólo lo comparado tiene que ser diferenciado, sino porque incluso el punto de vista de la comparación debe ser escogido de tal manera que la igualdad de lo comparado, por consiguiente lo parecido, debe ser garantizado a pesar de la diferencia.”(Luhmann, 1999: 197-198).
  11. Observamos “igual fenómeno” con palabras o conceptos como verdad, justicia, igualdad, valores, moral, viejas referencias, lenguaje arcaico con el cual –y de un modo miserable– intentamos desesperadamente describir el presente para que así “la desestabilización del viejo orden pueda ser recogida y observada adecuadamente” (De Giorgi, 2010: X, también Zamorano Farías, 2007).
  12. Comparación que además es contingente, en tanto pone en evidencia otras posibilidades de remisión de sentido. Mas, el problema, sigue siendo qué se incluye/excluye con este concepto. Frente a ese gran espacio de impenetrabilidad de los pensamientos, de las ideas, del sentido (por ejemplo cultura), construimos significados con relación a un evento y comunicamos esa construcción –sentido– a través de la forma lenguaje, sin la cual no podríamos comunicar ese sentido construido, esa diferencia, esa observación. Ahora, si fuese plausible la penetrabilidad, la transparencia (la no necesidad de

construcciones imaginarias, la transparencia de sentido), no habría comunicación, o más bien sería innecesaria. Recordemos que desde la perspectiva de la teoría general de sistemas sociales, la función de la comunicación es precisamente la de abrir siempre nuevas posibilidades de producción de sentido (comunicar, dar a conocer sentido: lo cual depende además del tercero excluido, del observador).

13. Por ejemplo, el uso del poder sobre el que se detenta el poder. Citando a Luhmann, esto lo aclaran brevemente Berian y García (1988): “La autorreferencia sólo puede realizarse cuando en sus operaciones un sistema es capaz de identificar una ‘mismidad’ propia –cuando menos un elemento propio (‘autorreferencia basal’), pero también puede ser un proceso suyo (‘reflexividad’) o, incluso, su propia identidad como sistema (‘reflexión’)– y de diferenciarla frente a cualquier otra realidad en ellas causalmente implicada. Los sistemas autorreferenciales tienen que manejar siempre la diferencia entre identidad y diferencia para poderse reproducir.” También Luhmann, 1998: 11.
14. La atribución al observador, en muchas perspectivas teóricas (sociología comprensiva, hermenéutica, estructuralismo...), de la sociedad moderna se realiza especialmente cuando la observación de segundo orden apunta a estructuras latentes. En tal caso, se trabaja con la distinción manifiesto/latente. Así pues, la cultura estimula la sospecha de que los fenómenos culturales evidencian síntomas de algo diferente, de algo que permanece latente. A partir de aquí la sociología y también la etnología pueden enlazar sus pretensiones explicativas, de modo que buscan sacar a la luz tales atribuciones que para el observador/observado permanecen ocultas. Sobre esto véase Luhmann, 2002: 351-383.
15. Al respecto, el problema que problematiza la hipótesis se refiere a la relación entre escritura-imprenta y la diferenciación funcional. Deviene, por tanto, pertinente la siguiente cita: “La hipótesis consiste, más bien, en que al diferenciarse más la acción de la observación, se hace probable, bajo la condición de una continua comunicación de la autoobservación, el que orientaciones funcionales relativamente im-  
probables (más precondicionadas, más especializadas) aparezcan y seleccionen las estructuras correspondientes. Una mayor diferenciación entre acción y observación se puede lograr por lo menos de dos maneras. Una es más directa mientras que la otra es probablemente más segura y, a la larga, más exitosa”. Para profundizar sobre este argumento, véase Luhmann, 1998b: 275-276.
16. La diferencia interno/externo sólo se puede designar con referencia a los subsistemas del sistema social. Los sistemas sociales están abiertos al entorno interno que es el sistema social, o sea, a toda comunicación.
17. Debemos tomar en cuenta que, en aquél entonces, los bárbaros no eran considerados *comparables*, pero sí *distinguidos* de los griegos, precisamente porque no existía el concepto histórico de cultura.
18. Por ejemplo con las organizaciones: en la autopoiesis el tipo de operación es decisional, es decir, el cierre de las operaciones se da a través de decisiones sobre decisiones que cierran al sistema sobre sí mismo. Esta es la primera clausura operacional, la otra es a nivel de las premisas de decisión, las estructuras. En el caso de la sociedad, primero se cierra al nivel de las operaciones, de comunicaciones sobre comunicaciones, pero también se puede cerrar a nivel heterorreferencial, es decir sobre los temas, en este caso sobre la cultura.
19. La modernidad no se caracteriza entonces tanto por una secularización, en el sentido estricto, cuanto por la relativización de la religión como una posibilidad entre muchas otras. Es importante considerar –desde esta perspectiva– que la religión no se puede diferenciar funcionalmente, esto sólo es plausible cuando se tiene como referencia al sistema social.
20. La cultura como descripción no ha podido, por lo demás, garantizar “(...) su propia re-introducción (*re-entry*) dentro de su objeto. La distinción entre el sistema que observa y el que es observado (o en términos clásicos, entre el sujeto y el objeto) podría reintroducirse en el sistema como una condición de racionalidad cognitiva. Esto requiere una doble re-introducción: las contribuciones de la investigación so-

- ciológica a la autodescripción de la sociedad se vuelven un tópico de teoría sociológica y en un problema por su lógica y su metodología, o en otras palabras, la reintroducción del observador en lo observado se reintroduce en el observador”(Luhmann, 1997b: 79-80). Precisamente de esto es de lo que el concepto de cultura no ha podido dar cuenta. Anteriormente hemos ya mencionado que el concepto cultura que se utiliza usualmente para describir, no garantiza la racionalidad cognitiva que exige la ciencia.
21. Retomando el postulado de Baeker, Fariás señala que la fórmula con la que opera la cultura es la expresión ¡qué interesante! “De esta forma, la cultura posibilita la comparación entre formas de vida incomparables y hace evidente la improbabilidad y precariedad del orden social, pues la fórmula ¡qué interesante! ofrece frente a cada valor un anti-valor y hace contingentes prácticas sociales de otra manera dadas por supuestas” (Fariás, 2002: 333).
  22. BessianVorspi, uno de los personajes de la novela de IsmailKadaré *Abril quebrado*, se acerca a las tierras del norte de Albania a través de la fórmula de la cultura ¡qué interesante! Durante su estancia en aquéllas tierras realiza comparaciones fundadas en equivalencias funcionales como las del Kanun (conjunto de normas) y las constituciones modernas. Esta novela es un ejemplo de cómo opera la distinción de la cultura desde la observación (moderna) de Bessian. Pero también demuestra cómo el asombro puede transformarse rápidamente en temor.
  23. Porque incluso un ensayo tiene lugar factual en un subsistema de un subsistema de la sociedad. El constructivismo radical hace evidente de manera fáctica (empírica) lo que se propone demostrar, nunca de manera analítica, pues ello presupondría una realidad ontológica dada. “(...) Nosotros no postulamos una hipótesis teórica que luego puede ser probada de manera empírica, sino que partimos de una afirmación fáctica que puede ser probada y que trae consigo una buena cantidad de evidencias, para de allí partir al desarrollo posterior de la teoría. Esta voltereta se vuelve posible si como marco de referencia se tiene, desde el punto de vista de teoría del conocimiento, un constructivismo radical.” (Luhmann, 1999: 197).
  24. Al respecto véanse los trabajos de Said 1978, y Wolf, 1992.
  25. Toda vez que la propia postmodernidad es una descripción de la modernidad, que describe a la sociedad como postmoderna. (Que trabajan el bollandado tema del ‘género’, femenino por cierto)
  26. Y con total ligereza cambian la descripción de lo “moderno” a lo “postmoderno”, a lo del *anythinggoes*. De ahí que “el discurso de la postmodernidad es un discurso sin futuro (Luhmann, 1997: 15): “(...) mainpreoccupation of intellectualsis no longerwisdom, norprudence, norreason, butsecond-orderdescriptions. They describe howothers describe whatothers describe”.
  27. Sería interesante destacar en este punto los excesos a los que se llega desde estas posturas cuando se le atribuye a los elementos analizados el prefijo “post” o “neo”. Se habla por ejemplo de “sociedad postmoderna”, sin caer en cuenta que lo postmoderno –en todo caso– es la visión desde la que se pretende analizar, no la sociedad en sí misma. La falta de este reconocimiento lleva a pensar que no se trata ni siquiera de una “observación de segundo orden” (se advertiría esta paradoja) se trata de una observación de primer orden, que cobija su ignorancia teórica en la *muerte de todo*.
  28. Cultura entendida como complejo de apropiación de significados, de contenidos de sentido, de habilidades cognitivas y prácticas o como la existencia de un complejo de artefactos y formas “culturales”.
  29. “La cultura realiza una forma de observación de segundo orden “incompleta”, por así decir, que no está en grado de incluir en su interior al mismo observador observante, el cual debe entonces ser puesto al exterior, en la posición privilegiada de sujeto o autor. Esta forma de reflexividad esta evidentemente implícita en el mismo contexto de la cultura, que se basa sobre la confrontación y, entonces, sobre la contingencia” (Esposito, 2001).
  30. En una sociedad en la cual la única posibilidad de construir el futuro está dada por la conciencia del riesgo y por la contingencia.

31. “En la comunicación oral –y también en las alocuciones de las grandes ceremonias por motivos rituales o festivos– se parte del hecho de que el mundo *en* el que se comunica y el mundo *sobre* el cual se comunica, no se distinguen en principio, sino que forman un continuo de realidad” (Luhmann, 2006; 207).
32. El concepto de cultura oculta diversos sentidos. Indica una parte de la distinción pero oculta otra parte, de ahí que se hable de cultura porque no existe la cultura. Cultura es una palabra –una construcción– como tantas otras, ¿pero qué significa cultura?, ¿cuánta cultura hay en la cultura? (¿nada?). Es plausible que se hable entonces de cultura a falta de herramientas explicativas y, además, para sostener argumentos que se esconden detrás de la idea –ideología– de cultura como, por ejemplo, lo “étnico”, lo “indígena”, o lo ecológico. Al hablar de cultura indicamos una parte de lo que se observa pero, y también, otras tantas que no se observan/ocultan (no podemos ni leer los pensamientos, ni conocer el sentido del otro –no penetramos–, podemos solo entender/no entender las diferencias que este otro –alter– comunica). En tal sentido, el uso de estos términos es porque aquello que interesa es otra cosa. Y, en efecto, cuando se habla de cultura o multiculturalismo o de sociedad multicultural, el objeto del discurso es otro (De Giorgi, 2010: 11).

## Bibliografía citada

- Berian, Josetxo y José María García Blanco (1988). **Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia.** Niklas-Luhmann. Editorial Trotta. Madrid. España.
- De Giorgi, Raffaele (2010). “**Multiculturalismo, Identidad y Derecho**”, Universidad de Buenos Aires. Conferencia Introductoria del 8 de Octubre de 2010, Buenos Aires. Argentina.
- Esposito, Elena (2001). **La memoria sociale. Mezzi per comunicare e modi di dimenticare.** Editori Laterza. Roma. Italia.
- Farías, Ignacio (2006). “Cultura: la distinción de unidades societales”, en Ignacio Farías y José Ossandón, **Observando sistemas. Nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann.** RIL Editores. Santiago de Chile.
- Kadaré, Ismail (2001). **Abril quebrado.** Alianza Editorial. Madrid. España.
- Koselleck, Reinhart (1993). **Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos.** Barcelona. España.
- Luhmann, Niklas (1995a). **Die Kunst der Gesellschaft.** Suhrkamp. Frankfurt a.M, Alemania.
- Luhmann, Niklas (1995b). “Why does society describe itself as postmodern?”. En: **Cultural Critique.** No. 30. The Politics of Systems and Environments. Part I, (Spring, 1995), Published by University of Minnesota Press. EEUU. Pp. 171-186.
- Luhmann, Niklas (1997a). **Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna.** Paidós Studio. Barcelona. España.
- Luhmann, Niklas (1997b). “**Globalización o sociedad moderna**”. En: **International Review of Sociology.** Vol. 7, Issue 1 (Originally appeared as “Reden und Schweigen,” chapter of Peter Fuchs and Niklas Luhmann, *Reden und Schweigen*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, Alemania, 1989).
- Luhmann, Niklas (1998a). “Lo moderno de la sociedad moderna”. En: **Complejidad y modernidad.** Trotta. Madrid. España.
- Luhmann, Niklas (1998b). **Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general de sistemas.** Anthropos Editorial /Universidad Iberoamericana / CEJA,



- Pontificia Universidad Javeriana. Barcelona. España.
- Luhmann, Niklas (1999). "Cultura como concepto histórico". En: **Teoría de los sistemas sociales II**. Universidad Iberoamericana-Universidad de los Lagos. Santiago de Chile.
- Luhmann, Niklas (2002). "¿De qué se trata el caso y qué es lo que se esconde detrás?". **Introducción a la teoría de sistemas**. Universidad Iberoamericana. México.
- Luhmann, Niklas (2006). **Sociología del Riesgo**. Universidad Iberoamericana. México.
- Luhmann, Niklas (2007a). **La sociedad de la sociedad**. Herder-Universidad Iberoamericana. México.
- Luhmann, Niklas (2007b). **La religión de la sociedad**. Editorial Trotta, Madrid. España.
- Luhmann, Niklas (2009a). **¿Cómo es posible el orden social?**. Herder-Universidad Iberoamericana. México.
- Luhmann, Niklas (2009b). **La política como sistema**. Universidad Iberoamericana. México.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela (2003). **De máquinas y seres vivos, Autopoiesis: La organización de lo vivo**. Lumen. Buenos Aires. Argentina.
- Pottage, Alain (1998). "Power as an art of contingency". En: **Economy and Society**. Vol. 27. Number 1. Publisher Routledge. London. United Kingdom. Pp. 1-27.
- Said, Edward (1978). **Orientalismo**. Libertarias. Madrid. España.
- Salgado Carrasco, Rogelio (2013). **La semántica del concepto "indígena" en México. Una observación desde la Teoría General de los Sistemas Sociales**. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (Tesis de grado) UNAM, México.
- Wolf, Erik (1992). **Europa y la gente sin historia**. Fondo de Cultura Económica. México.
- Zamorano Farías, Raúl (2007). "La discursiva retórica de los derechos humanos", **Revista Contribuciones desde Coatepec**. No. 13-II, Universidad Autónoma del Estado de México, México. Pp. 133-150.
- Zamorano Farías, Raúl (2008). "Debate en torno a las concepciones del tiempo en sociología" en **Cinta de Moebio**. Marzo. No. 31. Universidad de Chile. Santiago de Chile.