

La cultura como autodescripción de la sociedad funcionalmente diferenciada

Culture as self-description of functionally differentiated society

Pedro Cárcamo Petridis*

RESUMEN: El concepto de cultura ha sido fundamental para el desarrollo de la disciplina. Sin embargo, el concepto mismo es problemático en tanto que presupone una cierta invariabilidad a través de la cual los significados se transmiten. Como alternativa en el presente trabajo se busca desarrollar la idea de que la cultura puede comprenderse en la teoría de sistemas como autodescripción de la sociedad, es decir, como ficción operativa cuya función sería la reducción de la complejidad. De modo que ella solo puede verificarse en la comunicación. Adicionalmente, se buscará ampliar la perspectiva de la idea de la autoobservación a través de la obra de Peter Sloterdijk y la comprensión que este tiene de la diferenciación funcional como un fenómeno de déficit normativo que empuja a la realización autoplástica de la sociedad. Por último, se argumentará que la cultura desempeña además una función eulógica, que quiere decir que ella, a través de la exaltación (o exageración) sobre las virtudes de un grupo, esconde la pretensión de articular consensos que se sostienen en la evocación de un pasado mistificado y en la producción de las experiencias individuales necesarias, para dar necesidad a un relato que de otro modo es meramente contingente.

PALABRAS CLAVE: Cultura; Diferenciación funcional; Autodescripciones; Consensos; Contingencia

ABSTRACT: The sociological concept of culture has been central to the development of the discipline. However, the concept in its sociological use is problematic in that it presupposes a certain invariance through which meanings are transmitted. As an alternative to this notion, this paper seeks to develop the idea that culture can be understood in the framework of social systems theory as a self-description of society, i.e. as an operative fiction whose function would be the reduction of complexity. Thus, the existence of culture can only be verified as part of the communicative phenomena on which we seek to reconstruct the meaning of the present. Additionally, it will seek to broaden the perspective of the idea of self-observation through the work of Peter Sloterdijk and his understanding of functional differentiation as a phenomenon of normative deficit that pushes for the self-plastic realisation of society. Finally, it will be argued that culture also performs an eulogical function, which means that it, through the exaltation (or exaggeration) of a group's virtues, hides the pretence of articulating consensuses that are sustained by the evocation of a mystified past and the production of the individual experiences necessary to give necessity to an otherwise contingent narrative.

KEYWORDS: Culture; Functional differentiation; Self-descriptions; Consensus; Contingency

* Universidad Diego Portales, pedro.carcamo@mail.udp.cl

INTRODUCCIÓN

El concepto de cultura ha sido fundamental para el desarrollo de la sociología (Parsons y Shils, 1962; Eagleton, 2001; Alexander, 2003; Lévi-Strauss, 2004). En el proceso de autonomización de la disciplina respecto de la filosofía, la idea de que era la cultura y no la naturaleza ni Dios, la encargada de configurar la identidad de los individuos y las estructuras de la sociedad, resultó ser atractiva porque con ello quedaría establecido que lo relativo a la vida práctica no era ya dominio ni de la metafísica ni la teología, ni tampoco de la biología o los estudios raciales, sino de un nuevo tipo de ciencia, una ciencia encargada de develar los procesos inmanentes a la configuración de los fenómenos relacionados con la vida humana en sociedad. En suma, a través del concepto de cultura, la sociología logró encontrar su añorado objeto (la sociedad) —o al menos, algo que se le parecía— sin necesidad de abordar con toda su complejidad los fenómenos psíquicos.

Tal descubrimiento —el de un universo implícito de significados que sustentan cualquier existencia particular— no puede comprenderse de otra forma que como un importante logro evolutivo de la disciplina. A través de la idea de la cultura, la sociología encontró la forma de lidiar con la complejidad de fenómenos que no pueden reducirse completamente a lo social, porque obedecen a dominios ajenos a la observación directa, como de hecho ocurre con los fenómenos psíquicos. Una prueba suficiente de esto es el trabajo de Durkheim (2001). La única razón por la que Durkheim pudo pretender “observar lo social a partir de lo social” fue porque primero llegó a concebir la sociedad como una unidad emergente que se ordena en torno a normas y valores respecto de los cuales, como agrega Parsons (1999), nadie puede escapar. Es decir, que son exteriores al individuo y que, en cuanto tal, ejercen sobre ellos un peso. Y desde entonces la cultura, tal y como la piensa la sociología, remite a la adquisición irreflexiva de pautas que estructuran y delimitan los límites de sentido del mundo que habitamos.

El problema con el concepto sociológico de cultura, sin embargo, es que la sociología, con su inmadurez teórica y epistémica, no pudo evitar sino caer víctima de su propio hechizo. Ella no pudo comprender —con von Foerster— que la función de los conceptos no es la referirse a objetos de una realidad presente en alguna parte, sino la de conferirles su existencia: “(...) el mundo [es decir la realidad] es una imagen del lenguaje” (Foerster, 1994: 100). Dicho de otra forma, la sociología, como cualquier ciencia, es incapaz de ver que no ve lo que no ve, y para lograr ver lo que de hecho ve, deja de ver todo lo demás. Lo que en este caso quiere decir que la idea de cultura se transformó en un claro punto ciego para la sociología, porque ella fue incapaz de comprender que la realidad de su observación es puramente hipotética (Bateson, 1972) y que la verificación de la existencia de un correlato psíquico del fenómeno cultural, que se expresaría en la obediencia hacia las expectativas normativas, mantiene también ese carácter hipotético y meramente posible. En suma, se trata de algo que no es verificable empíricamente, pero que, sin embargo, la sociología de la cultura, víctima de su propio artificio, ha transformado en la base de natural de toda explicación de lo social.

Esta cuestión, por cierto, no supondría ningún problema si acaso la disciplina lograra hacerse cargo de este problema con una teoría capaz de dar cuenta de su propia contingencia e historicidad, para tomar distancia respecto de la opacidad de una conciencia que permanece, en lo esencial, indeterminada. No obstante, aquel no es el caso de la sociología de la cultura. Jeffrey Alexander (2003), uno de sus más importantes representantes, explica por qué: la sociología de la cultura parte del supuesto de que el sentido de todas las acciones puede ser observado porque ellas obedecen a configuraciones culturales invisibles que son producidas y reproducidas irrefle-

xivamente por individuos que, por la misma razón, mantienen dentro de sí al menos una disposición hacia la unidad, la simpatía o el consenso. Y con ese supuesto es que la sociología de la cultura renuncia a intentar observar la problematicidad de la que es, quizás, su idea más relevante. A saber, la idea de que la vida social y cultural es el resultado de una disposición inherente al individuo humano (Alexander, 2003).

Una posible explicación para el origen de este problema puede encontrarse en las ideas de Ernst Cassirer respecto a la posibilidad de una ciencia de la cultura y una antropología filosófica. Cassirer (2005), quien defiende la posibilidad de un conocimiento objetivo sobre la cultura y la sociedad, explica, al referirse a la importancia de la cultura, que muy probablemente su origen dice relación con el asombro originario que experimentó el ser humano al observar los astros y el orden cosmológico, y encontrar ahí una regularidad. Lo que le habría empujado hacia la búsqueda de un orden similar dentro del horizonte humano. El cual quedaría representado con una compleja estructura cosmológica que serviría para señalar aquellos límites normativos que no podrían ser rebasados y que darían forma, a su vez, a una de las piezas constitutivas de la naturaleza humana; su tendencia innata hacia la cercanía. Así lo explica Cassirer: “La costumbre es la atmósfera invariable en la que el hombre vive y existe; no puede sustraerse a ella, como no puede sustraerse al aire que respira” (Cassirer, 2005: 7).

Respecto del rol e importancia de una ciencia de la cultura, explica Cassirer (2005), se encuentra la recuperación de la idea de que existe solamente un único universo, constante y lógicamente estructurado, que reúne a toda la humanidad y que es susceptible de ser estudiado como realidad independiente. Esta idea se expresa a través del concepto de *Mathesis Universalis*, que refiere a la correspondencia existente entre el universo, entendido como realidad absoluta y constante, con la capacidad de producir un conocimiento objetivo al respecto. El supuesto que sostiene esta idea es que “(...) el cosmos del orden y la medida envuelve y agota ahora todo el conocimiento”. (Cassirer, 2005: 11). Es decir, que la realidad es autónoma y objetiva. Ella se sostiene a ella misma y se organiza en función de un lenguaje universal dado a priori que es a su vez, condición de posibilidad de todo acto de significación: el lenguaje de las matemáticas, de la razón, de las ciencias y las palabras.

Por supuesto, la problematicidad de tales postulados –los que por cierto pueden rastrearse sin mayores variaciones al interior de la sociología de la cultura (Lévi Strauss, 2004; Cuche, 2002; Alexander, 2003), es manifiesta. Pero estas dificultades pueden ilustrarse más claramente desde el punto de vista del pensamiento cibernético y la obra de Norbert Wiener. Uno de los postulados centrales de la cibernética es que la naturaleza de los fenómenos es solamente probabilística, lo que implica que el mundo no es lo coherente, armónico y lógicamente estructurado que pretende Cassirer. El universo, incluido en él la sociedad, es así, en realidad, solamente un estado posible e hipotético de la organización, que, además, siempre puede ser diferente y solo se mantiene como tal de modo fugaz (Wiener, 1954). Así lo describe también el concepto de entropía, que lo que indica es que, lo que hace único a un sistema, su identidad, no es una constante, sino un estado improbable que tiende a disolverse. Lo que, a propósito del problema de la cultura y la sociedad, quiere decir que, contrario como hace la sociología de la cultura, la ‘normalidad del mundo’ –es decir, su tendencia hacia la organización y la estabilidad– no puede tomarse como un supuesto o un hecho no problemático desde el cual observar la sociedad. Cuestión que redundaría en la necesidad de abandonar la idea de la cultura como base natural o principio explicativo, para en su lugar comprender la cultura como parte de un desarrollo histórico sumamente frágil (Sloterdijk, 2015).

Dentro del campo de la sociología ha sido la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann la única teoría sistemáticamente desarrollada –en el sentido de tener una comprensión

general de la sociedad— que ha incorporado entre sus reflexiones e investigaciones los problemas aquí indicados en lo relativo a la improbabilidad de la organización social, la indicación e incorporación dentro de la teoría del carácter social del conocimiento sociológico, así como el respeto por las barreras propias de cada sistema clausurado operativamente. Motivo por el cual tiene sentido también preguntarse qué puede aportar una teoría de estas características para el desarrollo de una comprensión sistemática de aquello que llamamos cultura. Lo que a su vez implica analizar en detalle lo que quiere decir y cuál es el alcance de la idea de la diferenciación funcional, que es el modo en como Luhmann comprende los límites autoconstituidos de la sociedad y su funcionamiento, desprovisto de determinaciones para recalcar la problematicidad de la idea de un orden ultraestable (Luhmann, 1998, 2007).

Cabe indicar, no obstante, que, por las propias características de la teoría de sistemas sociales, hablar de cultura propiamente tal, al menos en el sentido desarrollado hasta acá, es decir, entendida ella como fundamento inmanente de la realidad social, no es posible. Por el contrario, cualquier intento de comprensión de la cultura debe restringirse al ámbito de las comunicaciones (Cadenas, 2014) o, lo que es lo mismo, a la sociedad. Este punto es relevante porque, aunque Luhmann rara vez escribió sobre cultura, y cuando lo hizo fue para criticar la amplitud y vaguedad del concepto (Luhmann, 2016, 2005), la teoría de sistemas, por su pretensión de universalidad, debe ser capaz de aportar un conocimiento respecto de la idea de cultura. Atendiendo a esta exigencia, este trabajo comienza desde el supuesto de que es posible hablar de cultura en el marco de la teoría de sistemas sociales, sin necesidad de contradecir los postulados principales desarrollados por el propio Luhmann.

En conformidad con aquello, el objetivo del presente trabajo no es encontrar en el interior de la teoría de sistemas de Luhmann un concepto de cultura que se ajuste por completo a las exigencias de su teoría y a los distintos sistemas por él contemplados. Aquella tarea, aunque relevante, ha sido ya trabajada con detenimiento (Baecker, 1997; Nassehi, 2003; Dockendorff, 2006; Rodríguez, 2012; Cadenas, 2014). Por el contrario, la finalidad de este trabajo es tomar las ideas de la teoría de sistemas como punto de partida para pensar la cuestión de la cultura, con Luhmann, pero más allá de él. Para esto, primero se buscará profundizar en el concepto de diferenciación funcional para analizar de qué modo la cultura puede hacerse presente en un mundo en que la organización ya no depende de la producción de la certidumbre. Luego, se discutirá el potencial que tiene la idea de autodescripción de Luhmann en conjunto con la idea de la comunicación como evocación autoplástica de Sloterdijk, para describir la importancia funcional de la idea de cultura en el marco de las comunicaciones de la sociedad. Finalmente, se desarrollará la idea de la cultura como autodescripción para poner de relieve que la función del lenguaje es ante todo una función eulógica, cuya importancia radica en la construcción de una imagen cultural verosímil para la sociedad y la observación de su entorno.

1. EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIACIÓN FUNCIONAL Y LA CUESTIÓN DE LA NORMATIVIDAD

En su obra, Niklas Luhmann logra identificar cuatro formas distintas de diferenciación de la sociedad. Se trata de la sociedad segmentada, la sociedad diferenciada según centro y periferia, la sociedad estratificada y, por último, la sociedad funcionalmente diferenciada (Luhmann, 2007). Cada una de ellas corresponde a un grado distinto de complejización de la sociedad, cuyo efecto es una mayor o menor disponibilidad de posibilidades para la comunicación. En la sociedad segmentada, por ejemplo, donde la comunicación se limita a la interacción cara a cara, debido a que ella carece de un lenguaje alfabético, las posibilidades de la comunicación son limitadas, puesto que apenas logran servir como un medio de interacción estrictamente dependiente del

contexto. El sentido de la comunicación se encuentra aún atado al sustrato psíquico (Esposito, 2002). Mientras que, en el caso de la sociedad funcionalmente diferenciada, cuyas posibilidades comunicativas son atravesadas por la existencia del alfabeto, la imprenta y más recientemente la computación, las posibilidades de la comunicación son mucho mayores, y lo es también la complejidad, puesto que toda comunicación se encuentra disponible para su uso con total independencia de su contexto y su tiempo específico (Esposito, 2002). En la sociedad funcionalmente diferenciada, en suma, la sociedad se ve a sí misma dividida o fragmentada en una multiplicidad de contextos diferentes que no se encuentran integrados entre ellos, y los que observan la realidad de la comunicación autorreferencialmente. Esto es, con total independencia causal respecto de su entorno.

Pues bien, es esta forma de diferenciación de la sociedad, la sociedad funcionalmente diferenciada, aquella que describe a la sociedad moderna. Sociedad que, por esta misma razón, o sea, por su complejidad creciente, se caracteriza por su policontextualidad. Es decir, por su carencia de una unidad ontológica. Toda realidad depende de la observación de aquella realidad concebida como realidad. Lo que quiere decir que no existe una realidad que sea independiente de su observación y, por lo tanto, de su observador (Foerster, 1994; Luhmann, 1994). Dicho de otra forma: la realidad, como la describe y la comprende, por ejemplo, la disciplina científica, no coincide con el modo en como la comprende la política, aun cuando sus ámbitos de competencia ocasionalmente se yuxtaponen; una verdad científica depende de distinciones que, por su naturaleza, no pueden estar determinadas por criterios políticos, puesto que, si lo hacen, dejan de ser científicas. Es decir, dejan de responder a la realidad tal y como lo real es concebido desde la ciencia, a saber, como aquello que responde a sus métodos de verificación empírica.

Esta particularidad de la sociedad moderna es importante para la cuestión de la cultura de la sociedad, porque lo que ella indica es que ya no es posible concebir la cultura como una descripción unitaria sobre la sociedad, que además puede ser vista sin necesidad de un observador, es decir, desde su exterior, como si ella no aplicara sobre sí misma. Como explica Esposito (2002), el propio concepto de cultura, en su uso común en las ciencias sociales, está sujeto a la paradoja de que tendría que ser tratado como el producto de una cultura particular, lo que a su vez querría decir que su aplicación al “otro” no puede ser más que el resultado de una reconstrucción dada a posteriori y no por la irrupción del otro como autentico otro. Lo que entonces anticipa ya la observación de segundo orden, pero sin abordar la consecuencia que se sigue de ella, de una autorreflexión cuya última implicancia es el reconocimiento de que toda operación es simultáneamente un nuevo comienzo (Foerster, 2014), que no puede sino recordar que toda regularidad y orden es el resultado de una determinada forma de observación, que es, por la misma razón, absolutamente contingente.

Ahora bien, la imposibilidad de la descripción de la unidad de la sociedad como unidad ontológica (aunque sí como unidad de la diferencia) tiene importantes consecuencias para la sociedad. Por de pronto, ello supone que no es posible la apelación a un criterio o meta normativa de orden superior que sea capaz de reunir. O sea, de dar sentido, a toda la sociedad, porque ello supondría la existencia de una observación externa y omnicomprendiva de valores latentes hipotéticos en todos los subsistemas o un sujeto capaz de fundamentar todo lo que existe (Luhmann, 1998). Lo que, por la misma razón, permite señalar que la diferenciación funcional es mucho más que la policontextualidad y la creciente complejidad de la sociedad. Lo que ella describe – además – es el carácter normativamente deficitario de la sociedad moderna. Es decir, la ausencia de valores universalmente vinculantes. Cuestión relevante porque hablar de cultura es precisamente hablar de normatividad. Y para la sociedad moderna, como indica Luhmann (2007;

Baecker, 2018), la normatividad solo vale contrafácticamente. Es decir, en la medida en que persiste el desengaño por su no cumplimiento. De lo que se sigue que la cultura tendría forzosamente que valer solamente como expectativa continuamente frustrada de una correspondencia entre la valoración siempre ciega (en el sentido de von Foerster) de la tradición y el comportamiento de los otros.

Esta cuestión es coherente con la definición que el propio Luhmann da del concepto de diferenciación funcional en uno de sus últimos artículos publicados en vida, titulado *Globalization or World society: How to conceive of modern society?* (Luhmann, 1997). Ahí Luhmann entrega una definición *in extenso* de lo que considera que es la diferenciación funcional y que es relevante además porque, como pocas veces a lo largo de su trabajo, se refiere a las consecuencias que esta diferenciación tendría para la sociedad y los individuos:

Si [...] vemos la diferenciación funcional, nuestra descripción apuntará a la autonomía de los sistemas funcionales, a su alto grado de indiferencia, unido a una alta sensibilidad e irritabilidad en aspectos muy específicos que varían de un sistema a otro. Entonces, veremos una sociedad sin cabeza y sin centro; una sociedad que evoluciona pero que no puede controlarse a sí misma. Y entonces, la calamidad ya no será la explotación y la opresión, sino la indiferencia. [...] Hoy, el problema es mucho peor que antes. Podemos seguir con nuestras costumbres y recurrir a reclamaciones morales tan justificadas como siempre. Pero ¿quién escuchará estas quejas y quién podrá reaccionar ante ellas, si la sociedad no puede controlarse a sí misma? ¿Y qué podemos esperar cuando sabemos que el propio éxito de los sistemas funcionales depende de su indiferencia? (...) (Luhmann, 1997: 74).

El tono trágico que transmite la cita de Luhmann es elocuente respecto del estado social de la sociedad funcionalmente diferenciada. La idea de la indiferencia sistémica como condición de posibilidad del éxito de la sociedad, junto con la evidencia de la imposibilidad del control, ponen de relieve que la posición del individuo, observador de los sistemas, es la de la pasividad y la expectancia. Como indica Izuzquiza (2008), el dominio del hombre por sobre la realidad y la naturaleza —es decir la idea de la cultura como segunda naturaleza— no pasa de ser una aspiración permanentemente frustrada de la que se sigue, como indica Luhmann, que la experiencia de la insatisfacción y pérdida del sentido (*ennui*) es, probablemente, el punto de partida de todo operar consciente (Luhmann, 1990). Lo que en definitiva quiere decir que lo que Luhmann observa es que, contrario a la creencia común, el individuo moderno no es ni ingeniero del mundo ni productor de sí mismo; su naturaleza es la de un operador cognitivo, un mediador en la producción de los sistemas que lo producen también a él como individualidad (Luhmann, 1998; Izuzquiza, 2008).

Quien recoge con detenimiento estas reflexiones e ideas expuestas por Luhmann para pensar en el problema de la cultura y su producción es Peter Sloterdijk. Tomando la idea de la diferenciación funcional y su déficit normativo como punto de partida, Sloterdijk observa que una de las características fundamentales de la sociedad contemporánea es lo que él llama el “ocaso de la civilización”, el que describe como la puesta en evidencia de la insuficiencia de todas las razones que puedan esgrimirse para el habitar juntos (Sloterdijk, 2020a). Vivir la modernidad funcionalmente diferencia sería, en suma, el vivir en el desengaño de la ficción cultural con que la sociedad habría logrado forzarse a sí misma a permanecer unida. La cultura moderna, pensada al modo de la sociología de la cultura, no puede ser más que la expresión de una voluntad siempre frustrada de repetición a través de la costumbre, que, en cuanto tal, se enfrenta al tiempo, ya habiendo sido derrotada por la historia (Sloterdijk, 2015). Como indica Luhmann (2013: 201), “(...) la evolución [del sentido] es al mismo tiempo vinculación a la historia y liberación de la historia”. El tiempo no puede sino separar a la sociedad, constantemente, de sus condiciones genéticas.

Tomando esto como antecedente, es claro que, en el contexto de la sociedad moderna, no es posible la apelación a la cultura en su doble sentido, tanto de estructura significativa de la realidad de la sociedad, como de determinante irreflexivamente incorporado por el individuo para la determinación del sentido con que opera la conciencia para la comprensión de los fenómenos sociales. La cultura no puede ser pensada ya como la garantía de la continuidad de la convivencia, porque ella misma no pasa de ser el reflejo de una apelación constante al legado semántico de otro tiempo. En suma, si la expectativa de quien habla de cultura es de proveer de una pauta de normalidad respecto de la cual los miembros de una comunidad deben ajustarse, aquella expectativa difícilmente puede pasar de ser, como da a entender Luhmann en la cita de arriba, una reclamación moral tan justificada como impotente, por detener la dinámica de la sociedad y la complejidad. El antiguo sueño de un orden humano que replicara el orden cosmológico no puede sino fracasar ante la evidencia de la inmensidad de las posibilidades del mundo moderno. Así lo explica Sloterdijk:

Mientras que los pensadores [del pasado], meditando frente al cielo abierto, se imaginaron el cosmos como una bóveda –inconmensurable, pero cerrada–, estaban protegidos frente al peligro de resfriarse en el exterior. Su mundo era todavía la casa, que no pierde nada. Pero desde que dieron la vuelta al planeta, a la estrella errante, que soporta floras, faunas y culturas, un abismo se abre ante ellos, a través del cual, cuando alzan la vista, parpadean ante un exterior sin fondo (Sloterdijk, 2019: 47).

Ahora bien, esta situación de déficit normativo, que en apariencia describe únicamente el destino trágico de la modernidad, no es tan trágica como aparentemente es. La frustración de las expectativas normativas que dan sentido a la idea de la cultura es simultáneamente el punto de partida sobre el que se autoconstruye la sociedad (Luhmann, 2007). El orden, lejos de inaugurarse con un acto de la razón o la naturaleza intersubjetiva de un vínculo social hipotético, obedece al devenir de grupos humanos que tienen en común solamente una doble contingencia que los co-implica recíprocamente, porque en el ‘decir no’ del otro, en la negación, es en donde se pueden trazar los límites del sentido. La unidad se funda en la diferencia, porque la diferencia siempre es mucho más informativa que el consenso. O, dicho de otra forma, la determinación no es la condición de posibilidad del sentido, sino que lo es la contingencia (Luhmann, 1998). “(...) el sentido es (...) un producto de las operaciones que lo usan y no una cualidad del mundo debida a una creación, fundación u origen” (Luhmann, 2007: 28). El ‘mundo en funcionamiento’ de la diferenciación funcional, aunque carece de la unidad, o quizás precisamente por eso, es un mundo pleno de posibilidades para la comunicación. Toda forma de orden es también una forma de pérdida que, en la medida en que produce inestabilidad, hace posiblemente la sociedad. Y la pregunta que hay que hacerse respecto a la cultura de la sociedad, dado aquello, sería cómo ella podría ayudar al orden sino es a través de la construcción de una unidad imposible.

2. LA IDEA DE LA CULTURA COMO AUTODESCRIPCIÓN DE LA SOCIEDAD

La idea de la sociedad moderna como sociedad normativamente deficitaria no implica un total desencantamiento del mundo y eso lo prueba el hecho de que la ausencia de la determinación, con su consecuente inestabilidad, sean el punto de partida de todo proceso de autoconstrucción social. Más aun, según indica Luhmann (2007), la idea del desencantamiento del mundo aparece de la mano de la frustración de los intentos de realización de la vieja unidad del mundo. Es decir, como decepción del hipotético sujeto que observaría que ya no puede apropiarse de la realidad. De modo que el problema del carácter deficitario de la sociedad moderna no es meramente un problema relacionado con la muerte de ‘los grandes relatos’, sino que ante todo un problema de

hipertrofia comunicativa. Parte del problema del concepto sociológico de cultura dice relación con lo problemático de la creencia que ella lleva implícita, de que las interacciones humanas cara a cara son el verdadero y único auténtico modo de comunicación, puesto que ello ignora que la descripción de la sociedad como realidad interpersonal es totalmente insuficiente, al menos desde la existencia de la escritura alfabética, que lo que hace es ampliar las posibilidades de la comunicación mucho más allá de los presentes (Luhmann, 2010; Esposito, 2002).

Atendiendo a este hecho, Luhmann (2007) comprende que la sociedad solamente puede estar compuesta de comunicaciones y que estas, lejos de formar parte de un orden discursivo integrado, no son más que una diferencia que hace la diferencia. De lo que se sigue que el destino de la comunicación no es el de entregar garantías para hacer probable algún tipo de consenso o acuerdo, sino el de ampliar la realidad o más bien duplicarla [*Realitätsverdoppelung*] (Esposito, 2002). Todo lo que está dado, todo lo que es tenido por verdadero, todo aquello que puede ser comunicado, existe solamente en oposición y señalamiento, explícito o implícito, de otras posibilidades que quedan sin realizar en cada operación comunicativa y, en ese sentido, la comunicación, lejos de ayudar a la co-construcción de lo habitual y lo constante, opera con independencia de cualquier exigencia individual o cualquier determinación material hacia la multiplicación de las referencias comunicativas posibles.

La consecuencia de esto para el problema de la cultura es que ella solo puede considerarse como parte de las comunicaciones de la sociedad y, por lo tanto, como uno más de los medios en que la misma sociedad logra duplicarse para observarse a sí misma como realidad de la ficción desde la cual operar. Lo cual, al mismo tiempo, quiere decir que la sociedad moderna, lejos de tener que vérselas con un mundo desencantado, se enfrenta por el contrario con un mundo hipermistificado, esto es, pleno de ficciones o más precisamente autodescripciones, entendidas como “(...) construcciones imaginarias de la unidad del sistema que posibilitan la comunicación en la sociedad —aunque no con ella sino sobre ella” (Luhmann, 2007: 687). Es decir, descripciones acotadas de sí misma, cuya función es dar la apariencia de la existencia de una unidad a partir de la cual construir un entendimiento normativo de validez general.

Esto, desde el punto de vista de Sloterdijk (1994), es relevante porque es él quien observa, siguiendo a Luhmann, que una sociedad sigue siendo aquello, sociedad, en la medida en que logra imaginar, con éxito, que lo es. Es decir, en tanto que se provee a ella misma de las referencias necesarias para seguir creyendo que es una sola, a pesar de que en realidad no lo sea ni pueda serlo, más allá de la ficción autodescriptiva. Y ahí es donde juega su rol la cultura en tanto modo de comunicación autodescriptivo, puesto que ella, a pesar de ser totalmente contingente, consiste siempre en una apelación por la restauración de una unidad ficticia. En efecto, en esos “reclamos morales tan justificados como siempre” de los que habla Luhmann (1997: 74) al definir la diferenciación funcional, se encuentra la clave de lo busca ser siempre la comunicación de la cultura. Esto es, el ser una apelación que se autorrealiza. Es decir, el ser una evocación autoplástica (Sloterdijk, 2021) que crea recursivamente en la sociedad las condiciones necesarias para que la misma evocación o apelación pueda verse satisfecha; quien habla de cultura habla a un ‘nosotros’ que adquiere su existencia en el mismo acto de hablar de ‘nosotros’.

En este sentido, cultura no puede ser nunca aquello que es inherente a la sociedad, ni puede proveer de fundamentos para la acción o el comportamiento. La cultura tendría que entenderse como el resultado de observaciones referidas a sí mismas que, en cuanto tal, “(...) nunca son operaciones constitutivas sino siempre posteriores” (Luhmann, 2007: 700). Es decir, se trataría de operaciones que dependen de la historicidad del sistema y de su memoria y que, por esto mismo, no pueden ser las encargadas de la producción de la sociedad, como si obedecieran a una realidad que antecede a la realidad social. Y en este sentido, a través de la cultura, lo que la

sociedad busca es realizar operaciones de auto simplificación cuyo sentido es la eliminación de los matices y las diferencias.

Por este motivo, para la producción de la cultura sólo hace falta que la comunicación continúe. Lo que forzosamente significa que debe existir algún tipo de acompañamiento o acoplamiento consciente (Luhmann, 2007). Sin conciencia y sin vida no existe comunicación ni información, puesto que sólo el sistema psíquico cuenta con la capacidad sensorial de captar su entorno, por lo cual, todo lo que desde el entorno irrita a la sociedad debe atravesar primero el filtro del pensamiento y luego el de la comunicación. No obstante, esta relación no va orientada hacia la producción de un vínculo de ningún tipo. La función de la cultura, entendida como autodescripción, es simplificar y hacer observable a la sociedad y su mundo, para ella misma, con independencia de lo que ocurra con los sistemas psíquicos acoplados.

Ahora bien, esto no significa que la cultura no tenga ningún tipo de importancia ni reflejo consciente o relevancia funcional más allá de la organización social. A pesar de que la regulación del sentido de la comunicación, y con ello de la cultura, no dependa en ningún caso de la intención de ninguna conciencia, el acoplamiento del sistema con el entorno exige la existencia de algún tipo de coherencia, no como condición de posibilidad, pero sí como exigencia evolutiva: un problema puede ser ignorado, pero con ello no desaparecen los problemas que con él se generan, de modo que un sistema completamente desconectado del entorno no es posible. Y por esa razón la cultura, aunque no puede servir ni de garantía ni puede presuponerse para explicar alguna forma de adhesión o aceptación, ella sí puede, en tanto que sea capaz de asegurar su verosimilitud y consistencia, tomarse como una referencia para presuponer que existe algún grado de coherencia entre las experiencias formadas desde los sistemas psíquicos y las comunicaciones de la sociedad. Todo lo cual hace que lo que la cultura dice sobre el mundo pueda exigir el reconocimiento de lo que ella da por verdadero. Esto es particularmente claro si se toma la idea de “persona” que utiliza Luhmann (1998) y que entiende como la reproducción autoproducida que los sistemas realizan del individuo, según el modelo aproximado que ellos mismos construyen, con la finalidad de limitar con eso la amplia gama de comportamientos posibles bajo amenaza de exclusión.

En efecto, según dice Luhmann (2007: 72), el sistema “(...) por medio de su propia autodescripción, dirige lo que advierte como inconsistencia, limita y refuerza las irritabilidades ante el trasfondo de todo aquello que con esto se reprime y pasa inadvertido”. Es decir, se encarga de que la autodescripción que produce pueda tener la consistencia y verosimilitud necesaria para que las fuentes de irritación y complejidad puedan regularse y para que aquello que no es señalado en la comunicación no se interponga en la producción del sentido con el que la comunicación se realiza. Piénsese en la literatura: en toda historia literaria, es el modo en que ella se ordena y articula la que da sentido a la historia, y más aún, esa articulación es la que crea las condiciones para que esa historia particular, ese relato, sea la historia de lo que se busca relatar, y la prueba de consistencia con la experiencia está en la experiencia que ella misma se encarga de entregar a través de los lugares que recrea y hace posibles. La narración, en este sentido, es siempre narración de narraciones cuya finalidad es llenar el vacío que deja el pasado, aun carente de su explicación. Como indica Luhmann (2007: 350), “(...) el presente tiene [siempre] necesidad de un pasado que se le adecua”. Y naturalmente, “de aquello de lo que no se podía guardar silencio, hubo que contar cosas. Contar o narrar significa hacer como si se hubiera estado presente en el comienzo” (Sloterdijk, 2015: 11).

3. LA FUNCIÓN EULÓGICA DEL LENGUAJE Y LAS ESTRUCTURAS DE PLAUSIBILIDAD

Esta idea de la cultura como autodescripción ha sido defendida por Dirk Baecker (1997), quien, a propósito de la función que ella desempeñaría para la sociedad, señala que su importancia radicaría en que ella provee a la sociedad de un futuro concordante con el pasado, pero aquello solamente en la medida en que siempre existen un exceso de posibilidades no consideradas en esa forma de comunicación. Algo que excede la descripción y que continua latente en la observación. Por ello, la cultura actuaría como una fuente de absorción de la incertidumbre para el sistema que solamente es observable desde una observación de segundo orden. “El concepto de cultura no puede ser adquirido sin una comprensión, experimentada a través del contacto cultural, del rol constitutivo de la diferencia cultural” (Baecker, 2018: 246). La importancia de este hecho es que ello deja claro que la cuestión de la cultura es por definición una cuestión de diferencias. El observador de primer orden que trata con el objeto de significación cultural lo hace sin buscar su significación cultural, que solo es observable ‘desde afuera’ o *a posteriori*. De lo que se sigue que la capacidad de la comunicación de eliminar los matices a través de la autodescripción es ante todo una cuestión de regulación de las posibilidades de la sociedad. En el lenguaje, a lo que se le canta es a la utopía (Sloterdijk, 2020b).

Para Sloterdijk (2011) esto queda claro en el análisis y la comprensión de la historia del humanismo europeo como el de una tradición que aspira a la institucionalización de la cercanía y la cordialidad. La historia, y en particular la enseñanza de la historia se muestra, para Sloterdijk (2011), como un intento de subsanar las inconsistencias de la memoria cultural a través de la misma comunicación de la cultura, a la cual atribuye una función de domesticación que comprende como el proceso a través del cual el animal sapiens llega a ser hombre para habitar el mundo en conformidad con las narraciones con que ese mismo mundo se organiza. Lo que a su vez pone de relieve que la coexistencia es el producto de una paradoja en tanto que ella siempre nada en contracorriente a la tendencia entrópica de lo social: “(...) nos corresponde estar juntos a aquellos a los que no pertenecemos [...] cuantas más experiencias tenemos de aquellos con los que nos corresponde estar, tanto más evidente nos parece que no podemos ser parte de ellos” (Sloterdijk, 1994: 18).

Por este mismo motivo, es claro que la comunicación busca siempre desempeñar una función performativa que en cuanto tal pretende abarcar más allá de los límites de sentido del sistema funcional –independientemente de que lo logre o no. Cuestión que queda de manifiesto si se atiende a que el lenguaje tiene también una función eulógica, es decir, de autoalabanza narcisista: “(...) los lenguajes son instrumentos del narcisismo de grupo; se tocan para afinar y volver a afinar a los instrumentistas; permiten a los hablantes sonar en los tonos idiosincrásicos de la autoexcitación” (Sloterdijk, 2005: 13). El futuro de un grupo ha comenzado en el momento en que aquellos se disponen a hablar de sí mismos en plural. En el discurso se logra la manifestación de la expresión del orgullo por la pertenencia, aun cuando esa pertenencia no sea más que la ilusión de ella. Los límites de sentido son, por esto mismo, los límites que trazan la frontera entre los espacios de la confianza en oposición a los del entorno.

Por este mismo motivo, en contrapartida al concepto de autodescripción de Luhmann, Sloterdijk (2022) utiliza la idea de estructuras de plausibilidad para referirse al fenómeno de la autoconstrucción del sentido, y ello con el fin de recalcar el hecho de que ellas pretenden configurar lo colectivo bajo el entendido de que lo colectivo solo puede aparecer en el hecho de referirse a aquello como colectivo o común. Es decir, recursivamente. Lo que se conoce como lo colectivo no es más que lo que llamamos colectivo con la finalidad de abarcar lo que esperamos

que se ajuste a lo que creemos debiera representar nuestro ser colectivo. En esto es particularmente elocuente el fenómeno de la reescritura de la historia y de los orígenes a través de las temáticas religiosas. Cuando Dante escribe sobre el paraíso, el infierno y el purgatorio lo hace tomándose la licencia de alcanzar, con la poesía, aquello que no puede ser alcanzado a través de la experiencia directa. Antes de Dante, nadie había estado ahí y había vuelto, de modo que en su *Divina Comedia* se llega a dar al mundo más allá del mundo una constitución que, aunque ficcional, recoge en ella los valores centrales de una tradición que adquiere en ello su realidad y su aplicación: la idea del castigo eterno, la promesa de la purificación, y la concretización del paraíso (Sloterdijk, 2022). Como observa también Kenneth Burke en su *Retórica de la religión* (Burke, 2014: 8): “Para persuadir a los hombres hacia ciertos actos, las religiones forman las actitudes que preparan a los hombres para tales actos”. O, dicho de otra forma, la fe se aprende por oírla.

Podría tomarse como ejemplo de lo mismo también la narrativa de los héroes de la patria y su importancia para el desarrollo de la cultura. En el caso chileno es conocido que uno de los principales problemas durante la guerra del pacífico fue el reclutamiento de los soldados. Eran muy pocos quienes estaban dispuestos a pelear una guerra en representación del país. Sobre todo, considerando que era una guerra extremadamente ligada a los intereses económicos y empresariales en el norte del país. Como consecuencia de ello, gran parte de los reclutas pertenecían a familias pobres que fueron obligadas a combatir. Esto, hasta a la muerte de Arturo Prat en el combate naval de Iquique. La derrota en el combate pronto se transformó en una victoria para Chile, gracias a la astucia de los generales que buscaron transformar a Arturo Prat en un héroe (Sater, 2005; McEvoy, 2012). Esto es, en la representación del carácter intrépido y el arrojo de los soldados chilenos aun por venir. Por supuesto habría que hacer una revisión sistemática de este caso y de otros para afirmar que la propaganda nacionalista es el modo en que se construye siempre la identidad nacional, pero la idea de la construcción discursiva de la nacionalidad no es novedosa (Cillia, Reissigl y Woddak, 2015). Lo claro es que, a través de la exageración de las virtudes de una patria en desmedro de lo extranjero, las sociedades buscan eternizar sus convenciones y mantener vivos a sus héroes (Sloterdijk, 2005).

Ahora bien, todo esto no quiere decir que la cultura sea el producto de la intención de los agentes. Tal y como ocurre con la memoria de la sociedad, la cultura para su supervivencia se sirve principalmente de los medios técnicos a través de los que logra trascender las fronteras y los límites que hacen de la comunicación un fenómeno siempre improbable (Esposito, 2002; Luhmann, 2007). Lo que finalmente quiere decir que la eficacia de la cultura como autodescripción depende de la capacidad de estos medios de transmitir un mensaje capaz de proveerse a sí mismo de su verosimilitud y su credibilidad. Sobre esto, Luhmann observa, al hablar de la técnica, que ella se caracteriza por su capacidad de obtener los resultados deseados, y por lo tanto la continuación de la evolución del sentido, sin necesidad de apelar al convencimiento. Es decir, simplemente excluyendo al mundo –individuos mediante– del proceso del logro de metas. La técnica es, en sus propias palabras, una “simplificación que funciona” (Luhmann, 2007: 414). De lo que se sigue que, la efectividad de la cultura en su intento de hacer posible lo que ella busca hacer posible, depende de los productos culturales que ella produzca y los medios técnicos de los que se sirve.

Sobre este punto habría que detenerse, para analizar el modo en que la cultura a través de, por ejemplo, la literatura, la fotografía la televisión o el cine logra transmitirse y propiciar en sus observadores las experiencias que le otorgan verosimilitud. No hay espacio para referirse a esto acá con el detalle necesario. Sin embargo, sobre aquello habría que notar que el propio desarrollo técnico parece orientado hacia la reducción y eventual anulación de las diferencias y los matices que constituyen la improbabilidad de la comunicación y, por lo tanto, de la cultura.

Mientras la escritura y la literatura, a través del libro, logro superar las barreras de las distancias y el tiempo en la comunicación. La televisión, a través de la sincronía de una misma emisión, logró reducir el efecto de la discordancia en los contextos desde los cuales se la observa. Y la fotografía, por su parte, junto con el cine, incluso logró hacer exigible su reconocimiento como realidad, hasta articular lo que Debray (1994) llamó el inconsciente visual de la era de las imágenes.

Por supuesto esto no quiere decir que el horizonte del desarrollo de la cultura, como modo particular de comunicación, sea la eliminación de su contingencia o de la complejidad. Pero sí releva la necesidad de prestar atención al modo en que la cultura constituye su propia necesidad, como reflejo de la ampliación de su legado semántico a niveles globales por medio de la técnica (Sloterdijk, 2011). La cuestión de la sincronía de la comunicación y la producción en el observador de las experiencias necesarias para la aceptación de un mensaje son hoy las claves de la transmisión de la cultura, entendida ahora sí como autodescripción, cuya meta es el ajuste de las rutinas al ritmo homogéneo de lo global. Y, en este sentido, la cultura, en el marco de la teoría de sistemas, puede entenderse, a la vez que como autodescripción, como discurso o dispositivo retórico cuya efectividad depende, no del convencimiento ni la incorporación subjetiva de sus pautas, sino que de su capacidad de reducir complejidad y establecer la apariencia de que ella —la cultura— efectivamente existe y ejerce un peso de ajuste normativo sobre los individuos que participan de ella. Incluso si ese ajuste consiste meramente en una apelación al estado hipotético en que se encuentra el sistema psíquico acoplado a la sociedad, respecto del cual aún pueden admitirse diferencias. Finalmente, la cultura y la sociedad no requieren de la plena aceptación de lo que ella propone, puesto que les basta con que la imagen que transmiten sea, en lo general, una imagen verosímil como para que su conformidad sea atribuida a todos los destinatarios de las narraciones con que la sociedad define la pertenencia y sanciona el desajuste.

CONCLUSIONES

El concepto de cultura, para la sociología, las ciencias sociales y las humanidades, ha sido central para el desarrollo de la disciplina. Son múltiples las corrientes teóricas que avalan la idea de que es la cultura la principal responsable de la integración de la sociedad, la constitución del orden y la formación de los individuos que participan de ella y que se asocian libremente. No obstante, el uso y abuso de este concepto es problemático, puesto que, lejos de ayudar a la comprensión del fenómeno emergente de la sociedad, lo oculta; cuestiones como la fragmentación, la diferenciación y la complejización de la sociedad quedan reducidas a anomalías funcionales y, tanto el orden social como la supuesta predisposición antropológica a vivir en comunidad, se dan simplemente como supuestos irrefutables que sirven de guía para una investigación que no tiene mayor fundamento que el de obtener los resultados que ya están contenidos y presupuestos en la observación.

En efecto, en el intento de desarrollo y formalización de las ciencias de la cultura, que está enlazado directa y estrechamente a la idea de que la cultura sirve como principio explicativo y que ofrece, por consiguiente, la posibilidad de desarrollar un programa de investigación empírica objetiva, parece persistir, en contra de todo fundamento, la idea de que la sociedad se caracteriza por la unidad y que el conflicto, la fragmentación y la diferenciación son meramente una anomalía de la modernidad. El orden de la sociedad, del individuo, la cultura, y la interacción de todos ellos, son así entendidos de un modo que no hace justicia a la particularidad de ninguno y que, encima, omite los componentes autológicos y autorreferentes presentes en toda descripción de la sociedad.

Por este motivo, a la concepción culturalista y su visión antropológica tradicional se le puede oponer, a través de la teoría de sistemas de Luhmann, una visión centrada en la diferenciación funcional que pone de relieve que, con independencia de la singularidad de cualquier individuo, la sociedad, ante el déficit normativo que la constituye, se constriñe a ella misma a construir su medio, poniendo énfasis en la diferencia, la fragmentación y el carácter emergente de cada uno de ellos. Lo que tiene como consecuencia que la sociedad no puede ya definirse por la dependencia, la necesidad o la solidaridad, y en su lugar aspectos claves de la modernidad, como son la globalización, la fragmentación de las referencias y la diferenciación de las identidades adquieren relevancia. La cultura ya no es la mediadora entre la sociedad y el individuo, la cultura es simplemente parte de las comunicaciones. Y como tal, ella no es indicativa de la existencia de una estructura independiente de la sociedad que haga referencia a un orden autónomo.

Desde este punto de vista, la cultura, lejos de ser un fundamento explicativo o de corresponder con aquel universo implícito de significados de la sociología culturalista, pasa a ser comprendida como parte de las autodescripciones de la sociedad, o en los términos de Sloterdijk, como parte de sus estructuras de plausibilidad. Esto quiere decir que es la sociedad la que recrea la realidad en su interior, simplificándola de tal modo que ella sea observable para ella misma. Sin embargo, esto no quiere decir que la cultura no tenga ninguna significación o importancia explicativa, más allá del hacer posible la organización. Todo lo contrario, las autodescripciones deben ser coherentes en algún grado, ellas tienen la función precisamente de limitar las inconsistencias y fortalecer los acoplamientos estructurales con todos los demás sistemas, incluidos los sistemas psíquicos y, por lo mismo, no cualquier cosa puede servir como cultura, ella debe tener sentido. Para asegurar esto, la cultura, en tanto autodescripción, debe servir como productora de experiencias que hagan que el contenido que ella misma tenga pueda tomarse como una referencia general para presuponer que existe algún grado de coherencia y adhesión entre las experiencias, formadas desde los sistemas psíquicos y las comunicaciones de la sociedad. Lo que finalmente desplaza la observación, ya no meramente al ámbito de la sociedad y sus operaciones, sino al modo en que la sociedad, en su observación de los sistemas psíquicos como estado equiprobable de la organización del entorno, logra proveerse a ella misma y su cultura de necesidad y reconocimiento.

La importancia que tiene observar la cultura de este modo es que ello pone de manifiesto que el problema de la cultura no es un problema de identidades, en el sentido tradicional del término. Lo que caracteriza a un grupo social no es el modo en que la tradición se enlaza con el presente para conformar una totalidad más o menos estable, según pautas de una tradición. Sino que, por el contrario, es en la comunicación que la cultura logra trascender los límites de su contexto para adquirir actualidad y proyectarse sobre el futuro. Lo que, por otro lado, es relevante, porque pone al alcance de la teoría de sistemas un largo cuerpo de investigaciones sobre la cultura de la sociedad, pero sin la necesidad de adoptar ninguna de ellas como punto de partida para sí misma ni aceptar tampoco la idea de que a cada sociedad corresponde una plena conformidad ciega con la cultura. En el marco de la teoría de sistemas, hablar de cultura es hablar de las aspiraciones nunca concretadas por entero de una normatividad que emerge entre el déficit de satisfacción de sus expectativas y que, en su insuficiencia, persigue una generalidad que se le escapa continuamente. De lo que se sigue que la tarea de una sociología interesada en la cultura consiste en narrar las narraciones con que la sociedad busca forzarse a sí misma a pertenecer junta.

REFERENCIAS

- Alexander, J. (2003). *The meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford University Press.
- Baecker, D. (1997). The Meaning of Culture. *Thesis Eleven*, 51(1), 37–51. <https://doi.org/10.1177/0725513697051000004>
- Baecker, D. (2018). *Estudios acerca de la próxima sociedad*. Metales Pesados.
- Bateson, G. (1972). *Step to an Ecology of Mind*. Ballantine.
- Burke, K. (2014). *Retórica de la religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Cadenas, H. (2014). Cultura y diferenciación de la sociedad: La cultura en la sociedad moderna. *Polis, Revista Latinoamericana*, 13(39), 249-274.
- Cassirer, E. (2005). *Las ciencias de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Cillia, R., Reising, M. y Woddak, R. (2015). La construcción discursiva de identidades nacionales. *Andamios*, 12(27), 153-191.
- Cuche, D. (2002). *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Nueva Visión.
- Debray, R. (1997). *Vida y muerte de la imagen*. Paidós.
- Dockendorff, C. (2006). Evolución de la cultura: La deriva semántica del cambio estructural. *Persona y Sociedad*. 20(1), 45-73.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de la cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Paidós.
- Esposito, E. (2002). *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*. Suhrkamp.
- Foerster, H. von (1994). Visión y conocimiento: disfunciones de segundo orden. En: F. Schnitman (ed.). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad* (pp. 91-113). Paidós.
- Foerster, H. von (2014). *The beginning of heaven and earth has no name*. Fordham University Press.
- Izuzquiza, I. (2008). *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Anthropos.
- Lévi-Strauss, C. (2004) *Antropología estructural. Mito sociedad humanidades*. Siglo XXI Editores.
- Luhmann, N. (1990). The individuality of the individual: Historical meanings and contemporary problems. En: *Essays on self-reference* (pp. 107-122). Columbia University Press.
- Luhmann, N. (1994). ¿Cómo se pueden observar estructuras latentes? En: P. Watzlawick y P. Krieg (comps.). *El ojo del observador* (pp. 60-72). Gedisa.
- Luhmann, N. (1997). Globalization or World Society: How to Conceive of Modern Society? *International Review of Sociology*, 7(1), 67-79.
- Luhmann, N. (1998). *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*. Trotta.
- Luhmann, N. (2005). *El arte de la sociedad*. Herder, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. Herder, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2010). *¿Cómo es posible el orden social?* Herder, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2013). *La moral de la sociedad*. Trotta.
- Luhmann, N. (2016). *Sociología de la religión*. Herder.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Anthropos, Universidad Iberoamericana, Pontificia Universidad Javeriana.
- McEvoy, C. (2012). Civilización, masculinidad y superioridad racial: una aproximación al discurso republicano chileno durante la guerra del pacífico (1979-1884). *Revista de Sociología Política*. 20(42), 73-92.
- Nassehi, A. (2003). *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*. Suhrkamp.
- Parsons, T. (1999) *El Sistema Social*. Alianza Editorial.
- Parsons, T. & Shils, E. A. (eds.) (1962). *Toward a General Theory of Action*. Harvard University Press.

- Rodríguez, D. (2012). Un concepto sistémico de cultura organizacional. En: H. Cadenas, A. Mascareño y A. Urquiza (eds.), *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría. Aportes para el análisis de la complejidad social contemporánea* (pp. 393-404). RIL Editores.
- Sater, W. (2005). *La imagen heroica en Chile: Arturo Prat, un santo secular*. Centro de Estudios Bicentenario.
- Sloterdijk: (1994). *En el mismo barco*. Siruela.
- Sloterdijk: (2005). *Sobre la mejora de la buena nueva. El quinto «Evangelio» según Nietzsche*. Siruela.
- Sloterdijk: (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Akal.
- Sloterdijk: (2015). *Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Siruela.
- Sloterdijk: (2019). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Siruela.
- Sloterdijk: (2020a). *La herencia del Dios perdido*. Siruela.
- Sloterdijk: (2020b). *El imperativo estético*. Akal.
- Sloterdijk: (2021). *La fuerte razón para estar juntos*. Ediciones Godot.
- Sloterdijk, Peter. (2022). *Hacer hablar al cielo*. Siruela.
- Wiener, N. (1954). *The human use of human beings*. Da Capo Press.