

El escándalo como alternativa teórica

Scandal as a theoretic alternative

A ese rizomático, frágil y hermoso camino por donde hoy transita, contingente y autónomo en su decisión, Nexus.

LUHMANN, NIKLAS (2007), *LA SOCIEDAD DE LA SOCIEDAD*, HERDER EDITORES-UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, MÉXICO, 954 pp.
ISBN 10: 968-5807-20-5, 13: 978-968-5807-20-3.

Problemas acuciantes así como conceptualizaciones radicales y argumentadas están reflejadas y son el resultado de una larga investigación, plasmada, problematizada y no ajena a escándalos que hoy podemos conocer, estudiar y discutir gracias, una vez más, a la magnífica traducción llevada a cabo por Javier Torres Nafarrate del libro de Niklas Luhmann *Die Gessellschaft der Gessellschaft*, publicado originalmente en 1997 por Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mian, Alemania.

Ciertamente, comentar este libro o intentar una suerte de síntesis de la *systemtheorie* luhmanniana sería pretencioso y materialmente imposible en una reseña como ésta. Por ello sostengo que, más bien, puede resultar significativo y pedagógico hacer referencia tanto al contexto y discusión sociológica en la cual se desarrolla este programa de investigación, como a algunos conceptos clave de la arquitectura teórica de Luhmann (distinciones, sentido, sistema, entorno, comunicación, persona, observador); con la intención de que provoquen, despierten y orienten el interés del lector no sólo por abordar la lectura de esta obra, sino también por adentrarse en la estimulante y sugestiva propuesta teórica de Niklas Luhmann.

El escándalo como alternativa teórica

El libro *La sociedad de la sociedad* constituye, bemoles más bemoles menos, la culminación de un largo recorrido teórico, así como una de las ofertas de reflexión analítica más provocadora y *escandalosa* de los últimos tiempos. Ello porque la propuesta de la teoría general de los sistemas sociales, elaborada por Niklas Luhmann a lo largo de casi más de treinta años, instala diferencias radicales y se aleja significativamente de la tradición socio-

lógica, orientándose a la producción teórica de formulaciones conceptuales que crean y generan nuevas condiciones de observación y análisis reflexivo de la realidad social. O, para decirlo en otras palabras, de un planteamiento teórico que se aleja radicalmente de la descripción de descripciones buscando superar la impotencia intelectual de un permanente *deber ser* que, en última instancia, nos deja siempre más cerca de la moral y de la ideología que de la reflexión científica.

Precisamente si hoy en día se asumen, en línea de principio, las actuales y generalizadas condiciones de incertidumbre y crisis disciplinar –más allá del horizonte temporal limitado por un comienzo y un final– podemos constatar que, en general, para las ciencias sociales y del *espíritu* los instrumentos epistemológicos y metodológicos con los cuales se acostumbra trabajar, comprender y analizar a la sociedad en el contexto evolutivo denominado *modernidad*, están agotados y han realizado a cabalidad sus posibilidades, lo cual no significa que los aportes de los clásicos deban negarse.

Pero, ¿qué ocurre cuando la sociología, alejándose de todo afán de científicidad –incluso de sus clásicos– toma partido por la repetición de viejas fórmulas teóricas para continuar describiendo a la sociedad?, ¿qué pasa cuándo la sociología –contagiada de periodismo y de una moral que apunta a un *deber ser*– apuesta por los atributos normativos de la sociedad o continua apostando por *el todo* y niega las diferencias operativas y funcionales que porta la evolución social?, ¿a dónde puede conducir esta lógica cuando –sobre todo actualmente– se constata que quedaron atrás los épicos tiempos del despliegue e institucionalización de la sociología? Cuestiones que, por cierto, afectan no sólo a teorías y métodos sino también, y fundamentalmente, al campo epistémico y a las distintas directrices que articulan la reflexión y observación sociológica de la sociedad.

Si el fenómeno temporal impone una nueva reflexión acerca de nuestros sistemas de percepción, observación, entendimiento y de aquello que designamos *realidad*, así como de las formas de explicación y de intervención sobre la misma, resulta evidente entonces que el problema de la crisis explicativa de las ciencias sociales en general –y de la sociología en particular– es uno de los principales ámbitos en los que se pone a prueba la epistemología de la modernidad y sus correspondientes discursos éticos, sociales y filosóficos. Entonces resulta inevitable recordar que la función de la sociología –en tanto disciplina científica– es *atri-*

buir verdad a los distintos discursos y observaciones que de ella emergen, mas no reificarlos.

Ahora, si en verdad *un nuevo fantasma recorre el mundo*, probablemente se trate del fantasma de la crisis disciplinar. Lo cual sería también un reflejo de que lo que ha ocurrido es que, al no contar con una teoría de la sociedad –una ciencia de la sociedad como señala Darío Rodríguez– la sociología ha optado por procedimientos y criterios normativos, o por resucitar una y otra vez a los clásicos para reinterpretarlos y dar explicaciones que poco o nada se compadecen con los problemas de contingencia, complejidad y diferenciación que se generan en la sociedad actual.

Precisamente, orientado por estas preocupaciones, Luhmann viene a proponer y se interesa por observar, problematizar y discutir la observación de aquello que sociológicamente podemos ver en la modernidad de la sociedad moderna. Y el punto de partida para una sociología de carácter sistémico –señala el teórico de Bielefeld– se instala precisamente en la clara definición de un concepto de sociedad, cuya carencia nos ha llevado comúnmente a confusiones teórico-semánticas que, en principio, no deberían darse en el ámbito de una disciplina científica.

En tal sentido, en su *opera magnum* –*La sociedad de la sociedad*–, Luhmann se plantea como objetivo describir y conceptualizar a la sociedad, con conocimiento pleno de lo que esto implica epistemológica y metodológicamente, lo cual significa sustituir las ideas clásicas sobre la causalidad sistémica, y descartar también la supuesta existencia de estructurales sociales constantes; sobre todo si se reconoce que uno de los puntos críticos de la teoría social ha sido el difuso y poco claro concepto de *sistema* y *sociedad*, sobre el cual todavía no ha logrado establecerse un concepto sociológico unívoco.

Lo anterior no implica, en caso alguno, que la propuesta luhmanniana se encuentre aislada o sea ajena a la producción teórica contemporánea; no obstante, es claro que el tipo de soluciones y problematizaciones que ésta avanza, el giro copernicano que nos propone, es sumamente particular y la distingue radicalmente de otros planteamientos teóricos contemporáneos como los de Anthony Giddens, Pierre Bordieu o Jürgen Habermas, toda vez que Luhmann no busca legitimar nuevas descripciones ni establecer puntos de intermediación y consenso entre posiciones ambivalentes, sino más bien, vías de emergencia y escape, con lo cual –como es evidente– trata de construir claves teóricas de lectura, cuya plausibilidad también debe ponerse a discusión.

Es en este sentido que se puede dimensionar la magnitud teórica de su propuesta, sobre todo si se compara con teorías clásicas como las de Marx, Durkheim, Weber o Parsons, las cuales se caracterizan por redefinir completamente la unidad y el objeto de estudio de la sociología. Mas, lo que distingue la propuesta teórica de Luhmann no radica sustantivamente ni en los fundamentos epistemológicos ni teóricos de su concepción social, sino en la diferencia de énfasis que pone sobre estos factores. Pues mientras el posestructuralismo, los nuevos estudios culturales y la antropología, el deconstructivismo, la teoría de la información y los estudios tecnológicos en general describen a la sociedad, Luhmann pone el acento en las diferencias, en la autopoiesis y los acoplamientos estructurales de los sistemas que forman la sociedad. Es decir, al teórico alemán le preocupa observar y describir cómo opera y qué hace al sistema, cuáles son las operaciones que los distinguen y constituyen, y también cómo estas operaciones permanecen o cambian, pero sin buscar en lo inmediato soluciones o predicciones apriorísticas orientadas a controlar y/o intervenir las prácticas sociales.

De ahí que Luhmann no le asigne a su propuesta teórica ninguna pretensión de carácter estético, reformista ni mucho menos revolucionario, precisamente porque asume que la crisis teórica es, en la actualidad, de tal magnitud (ideológica) que ya nadie hace intentos por reconstruir la unidad de la disciplina (origen de la pedacería social); sobre todo en un contexto en el que con frecuencia se confunde la investigación teórica con el uso y abuso inflacionario de descripciones y mezclas tanto de textos cuanto de citas, de las teorías clásicas para describir normativamente la realidad (incluso desde fuera de la sociedad), llegando a extremos tales que hasta el pensamiento dialéctico se ha ido transformado poco a poco en lógica del equilibrio.

Decisiones conceptuales

En este trabajo –el cual como se indicó constituye la *exposición sistemática más comprensiva* de su programa de investigación– Luhmann señala que se ocupará precisamente del sistema social llamado sociedad moderna, en un intento reflexivo que lógicamente no puede hacerse desde fuera de la sociedad (porque, ¿qué hay fuera de la sociedad?). Teóricamente busca entonces establecer un principio fundamental de un orden distinto con el cual señalar, analítica y fácticamente, el punto de partida de –y para– la sociología. Una nueva fundamentación para la teoría y el co-

nocimiento social, que no persigue ser un punto de llegada (como pretende Habermas con su moral consensual); por el contrario –a diferencia de las propuestas epistemológicas clásicas y de consenso comunicativo–, para Luhmann no hay sujeto u objeto poseedor de razón y juicios *a priori*. Por ello tampoco establece, como punto de partida, alguna tarea racional del individuo.

Más bien aquello que se puede constatar es lo que operativamente se realiza para observar la sociedad, es decir, observar *distinciones*. Distinciones que hace el individuo quien –al hacer distinciones– comunica, reflexiona y aprende. Esta paradójica *ontología* de los fundamentos que desarrolla Luhmann (en tanto análisis de lo dado, es decir, las *distinciones*) no va encaminada en el sentido justificacionista o trascendental que orienta la reflexión poskantiana (sujeto trascendental cognoscente) y tampoco en el sentido de los principios fundacionales (causa-efecto, fines últimos, espíritu universal) deudores de la filosofía hegeliana; sino más bien en el análisis de las operaciones, de los actos que se observan, se distinguen, se describen y se comunican (toda vez que el *acto* es ya una distinción). De tal constatación la sociedad deviene, entonces, en el conjunto de todas las comunicaciones posibles, el resto es exterioridad y esta modernidad de orden funcionalmente diferenciado de la sociedad moderna es resultado de la evolución fundamental que se ha desplegado en el tiempo, en las *constelaciones del tiempo fundamental*, como señala Norbert Elias.

Será sobre la base de la reflexión analítica del observar que Luhmann formaliza el *sentido* como diferencia entre lo que *es* y lo que *no es* (acto/potencia). En esta perspectiva trabaja con el objetivo de establecer un principio básico para los desafíos que enfrenta hoy el análisis sociológico, superando además las clásicas ontologías explicativas de la razón. Por tanto, para esta fenomenología radical –que se sostiene en las distinciones dadas– uno de los temas fundamentales del objeto de estudio es el problema de los límites para la sociología, sea desde el punto de vista de la disciplina o desde el problema de los límites de la sociedad. Es decir, ¿qué es lo social?, ¿cómo se forja/codifica de la realidad social el *sentido*?, ¿cuál es su origen?

Al respecto recordemos que para toda la tradición teórica veteorouropea el fundamento de las cosas tuvo siempre una base racional, cuyo fundamento (*ethos*) era la *razón de fondo* de cualquier propuesta discursiva; de ahí, por ejemplo, que para la fenomenología de Husserl la *conciencia* se constituye en el primer supuesto del conocimiento, mientras que para Heidegger la *exis-*

tencia es el ser en sí. Mas para Luhmann el acto, como *dato* en sí, se fundamenta a sí mismo y no requiere apelar a razones metafísicas o escatológicas. En este sentido se podría sostener que metodológicamente Luhmann *no* está haciendo teoría, está empíricamente analizando los hechos desde una fenomenología radical que se funda en las distinciones dadas para –y desde allí– generar una posibilidad teórica con sus respectivas claves de lectura.

El resultado de esto es que en su propuesta teórica no hay una búsqueda de etéreos principios de causalidad o finalidad, lo que hay es la observación de las distinciones que comunican y, en tanto son comunicadas, operan sentido pues lógicamente son las operaciones las que conforman el mundo de lo social. Entiéndase bien, *el mundo de lo social*. A partir de esta radical constatación fenomenológica se construyen las bases epistémicas que guían la arquitectura teórica propuesta por Luhmann, uno de cuyos puntos de arranque es la necesaria formalización del sentido (*medio*), como diferencia entre lo que es y no es, entre lo que se excluye o incluye, entre aquello que se observa y lo que no puede ser observado (toda vez que empíricamente el ojo que ve, no ve que ve).

Para Luhmann el mundo individual está en el medio *sentido*. El medio donde transcurre lo social es la *distinguibilidad*; lo que prevalece allí es sólo lo distinguible y sólo es comunicable lo distinguible. Por tanto el *sentido* siempre se construye a partir de la *realidad* que es pura contingencia, hasta que se tematiza y forma parte de lo social (aquello que Parsons signaba como *dotaciones sociales de sentido*). El sentido aparece, así, situado al interior de la complejidad pero implicado en el desarrollo de la historia –en cuanto mundo de las referencias–, la cual no hubiese sido posible sin el ejercicio de la función de selección atribuida al sentido. El sentido aparece, por tanto, bajo la forma de un excedente de referencias a otras posibilidades de vivencia y acción.

Ahora, el tipo de distinción específico al que se refiere Luhmann es cuando se produce una distinción entre lo que se distingue y lo que queda, pero donde ambas partes siempre están co-presentes en la distinción, en la *forma* como unidad de la diferencia (Spencer Brow ha planteado que toda *forma* [...] establece un dentro [incluye] y un fuera [excluye]; es decir, establece una *diferencia y distingue*).

En este entramado sólo la *comunicación* posibilita una tal *diferencia* y, consecuentemente, *la difusión de un grado de distinción*. A fin de cuentas –y para efectos operativos– lo único que comunica es la *diferencia*, pues si no hay diferencia se vuelve a la

contingencia, a la naturaleza. Se vuelve a la metafísica de lo real, allí donde la realidad es pura contingencia. Ahora, si lo dado (la *realidad*) es contingencia, para tomar (asir) la realidad hay que hacer *diferencias*, disminuyendo la *complejidad* de la contingencia lo cual, sin embargo, creará nuevas complejidades.

Luhmann sostiene que en el mundo de las diferencias encontramos dos operaciones básicas de la distinción: *distinciones de la conciencia*, que sólo vivencia las distinciones pero no comunican, y *distinciones de la comunicación*, que al ser comunicadas producen nuevas distinciones y comunicaciones. Aunque ambas *operaciones* actúan (operan) en el mundo de la diferencia, la *conciencia* capta la dimensión total pero no la distingue necesariamente, mientras que la *comunicación* capta diferencias para reproducir nuevas diferencias. Por tanto, operativamente existe una clausura radical de la conciencia, de los sistemas psíquicos (personas), pero evolutivamente surge un orden intermedio que es la comunicación (apertura cognitiva), posibilitando operaciones (*sentidos*) que crean un orden social (la comunicación crea). De ahí que, empíricamente, es posible incluso sostener que el individuo antes que ser racional es un ser que establece diferencias para luego reflexionar y comunicar.

Al respecto es importante señalar que en el núcleo de esta teoría se distinguen tres tipos de sistemas autorreferentes: los sistemas vivos, los sistemas psíquicos –o relativos a las personas como individuos– y los sistemas sociales. Cada uno de ellos establece una diferencia por la particular forma en que realizan sus operaciones, comunican y reducen la complejidad de sus entornos, de forma tal que los aspectos biológicos son propios de los sistemas vivos, la conciencia es el modo de operación de los sistemas psíquicos y la comunicación es el rasgo característico y definitorio de los sistemas sociales. Precisamente esto permite sostener que la sociedad no es otra cosa que el conjunto de todas las posibles comunicaciones sociales.

Horizonte teórico

En el desarrollo teórico propuesto por Luhmann para la teoría de los sistemas sociales y para observar la *sociedad de la sociedad*, conceptos fundamentales como la diferencia que se establece entre *sistema/entorno*, *persona* y *observador* se constituyen también como pilares irreductibles para su arquitectura teórica.

Luhmann sostiene que el *entorno* es siempre más complejo que el sistema (no olvidemos que todo sistema es una comunica-

ción estabilizada). Sin embargo, entre *sistema/entorno* se genera un movimiento dialéctico, pero no en el sentido hegeliano de la determinación *causa/efecto*; sino en el sentido operativo *irritación/motivación*. Por ello las *diferencias* y *distinciones* son siempre operativas y actúan por *inclusión/exclusión*. De manera tal que todo sistema, al estabilizar un tipo específico de comunicación (código) reduce complejidad, pero al reducir la complejidad del entorno, aumenta la complejidad con el mundo que incluye.

Paradójicamente, para reducir complejidad se debe seleccionar y toda selección es contingente (*se decide porque no se puede decidir*), de forma tal que para resolver el problema de la contingencia (*elección*) se establece un tipo de comunicación específica, dando así origen a un sistema (derecho, política, educación, ciencia, arte, etcétera). Lógicamente un sistema es, entonces, una contingencia estabilizada momentáneamente y la sociedad deviene en un nivel de *estabilización del sentido*, cuyo correlato –semántica histórica– es la civilización e institucionalización de las expectativas que operan como referentes para las personas.

Luhmann señala que las personas no pueden permanecer ni existir sin los sistemas sociales y viceversa. La coevolución condujo hacia ese logro común que es utilizado por los sistemas tanto psíquicos cuanto sociales, ninguno de los cuales puede prescindir de ese logro común y, para ambos, es obligatorio como una forma indispensable e ineludible de complejidad y autorreferencia (logro evolutivo al que llamamos sentido). Así, distintas conciencias (sistemas psíquicos) pueden acoplarse al sistema social a través del *medio lenguaje (acoplamiento estructural)*, puesto que un organismo siempre se acopla a su ambiente dependiendo de la estructura del ambiente y no del ambiente. De ahí que Luhmann no considere aquellos marcos teóricos que subordinan a los individuos a algún tipo de totalidad, ya sea social o trascendente.

En tal sentido, lo primero que se debe establecer para lograr una descripción operacionalmente veraz de la situación que observamos, señala Luhmann, es establecer los límites de la posición del observador y de aquello que se observa, sobre todo si se asume que en la modernidad de la sociedad moderna vivimos en un mundo policéntrico, sin vértices ni cúspide permanente o eterna. Un mundo que no está fuera de nuestro espacio temporal, lo cual ciertamente imposibilita generar certidumbres y establecer prescripciones o normas válidas para toda la humanidad.

En síntesis, por tener su origen tanto en las ciencias naturales y exactas como en una serie de redefiniciones conceptuales de la

sociología clásica y de la filosofía, la teoría de los sistemas sociales –como método analítico– es aplicable a todas las ciencias sociales, pues además de ofrecer un vocabulario que las unifica, también puede aplicarse en el estudio de los fenómenos sociales, tanto a nivel macro cuanto al micro. Reconocer además que el esfuerzo teórico propuesto por Niklas Luhmann se orienta a integrar diferentes corrientes filosóficas, epistemológicas y sociológicas en pos de una arquitectura teórica que nos permite guiar la observación científica no ya desde una perspectiva ideológica sino –y ante todo– desde una clara opción científica y sociológica.

Huelga señalar que el carácter histórico de las ciencias sociales está determinado precisamente por este tipo de conciencia, por las interrogantes que desde allí se generen y por el tipo de observaciones que seamos capaces de formular y operar con respecto a la contingente naturaleza de la realidad social; sobre todo si, a estas alturas, resulta evidente que esa contingencia que nos circunda requiere un nuevo nivel de comprensión –tal y como señala Ilya Prigogine– donde la racionalidad ya no se identifica más con la certeza ni con la probabilidad con la ignorancia, sino que más bien –al final del túnel– siempre hemos de encontrarnos con la complejidad que, en tanto potencia, genera diversas posibilidades aunque nunca certezas.

RAÚL ZAMORANO-FARÍAS
Universidad Nacional Autónoma de México
Correo-e: rzamorano61@yahoo.it

Recibido: 31 de enero de 2008.
Aceptado: 7 de febrero de 2008.

Raúl Zamorano Farías. Es doctor en sociología jurídica por la Universidad de Lecce, Italia. Actualmente se encuentra adscrito al Centro de Estudios Teóricos Interdisciplinarios en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México; profesor invitado de la Università degli Studi di Lecce; miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II (Conacyt-México). Su especialidad es el análisis de la teoría de sistemas. Entre sus publicaciones recientes destacan: “Formas históricas de coordinación social en América Latina: de la teoría de la dependencia al fetichismo neoliberal”, *Rivista Teoria del Diritto e dello Stato*, Torino, Italia, pp. 283-319 (2007); “Modernidad, sociedad y cons-

titucionalismo en América Latina”, *Revista Enfoques*, 7, Santiago de Chile, pp. 109-145 (2007); “Democracia y constitucionalismo en América Latina. El federalismo mexicano: entre el texto y el contexto”, en *Entre la utopía y la realidad. Enfoques para una reinterpretación histórica y conceptual de la democracia en América Latina*, UAEM-UNAM, Toluca, México, pp. 199-236 (2006); *Civilizzazione delle aspettative e democrazia nelle periferie della società moderna*, Roma, Biblioteca Pensa Multimedia, (2004).

El espacio infinito recuperado

Recovered infinite space

CISNEROS SOSA, ARMANDO (2006), *EL SENTIDO DEL ESPACIO*, PORRÚA, MÉXICO, 131 PP., ISBN: 970-701-829-1.

En los inicios del siglo XXI existen temas y problemas que no pierden su importancia y que con el avance de la ciencia y las nuevas condiciones sociales de la posmodernidad readquieren actualidad y conllevan polémica y debate. Tal es el caso de la categoría *espacio* –primordial tanto para las ciencias fisicomatemáticas como para las ciencias sociales–, cuyo significado y utilización ameritan reflexión y revisión, sobre todo de carácter epistemológico, más ahora que la tendencia en el desarrollo científico es a la integración e hibridación de los conocimientos en aras de acceder a la complejidad de los procesos y avanzar así en su explicación y comprensión.

¿Qué es el espacio?, se pregunta el autor del texto que nos ocupa, como una interrogante que lo lleva a un recorrido filosófico desde Platón hasta Merleau-Ponty (1961), inquiriendo en todo momento acerca de los fundamentos científicos que soportan las diferentes ideas y explicaciones elaboradas en torno al espacio y su entendimiento. Y ese es precisamente uno de los atractivos de la lectura en cuestión, que nos recuerda la importancia de acudir a los autores originales y clásicos cuando indagamos sobre el sentido de algún objeto de estudio, y más aún si éste no tiene una sola significación ni su ámbito se restringe a un campo de conocimiento, sino que se trata de una categoría general que presenta varias dimensiones y diferentes disciplinas la asumen como básica dentro de sus teorías y supuestos epistemológicos.

Así que iniciando con el gran Platón, y enmarcado en la soberbia cultura griega donde se iniciara en buena medida la ciencia occidental, encontramos la idea del espacio como *el lugar natural del mundo*, concebido como espacio-contenido y a la vez continente de los objetos de la realidad; relación entre lo sensible y lo inteligible, entre lo visible y lo invisible. Se trataba de una complejidad que por lo mismo se remitía a una incógnita y una noción derivada de la percepción sensible a partir de las ideas.

En cambio Aristóteles, discípulo de aquél y fundador de varias disciplinas, desde su visión de científico empírico e innova-

dor afirmó que el espacio era principalmente un medio, el principal ciertamente que daba cuenta de la proporción de los movimientos y la fuerza de los cuerpos, es decir, el espacio lugar que sin embargo no coincide con la materia –como había creído Platón– ni con la forma de los cuerpos particulares y tampoco con la distancia entre ellos. Es más bien *el límite del cuerpo envolvente* respecto del cuerpo envuelto. En efecto, Aristóteles representa a todos los cuerpos como envueltos por otros cuerpos y así surge el lugar (lugar individual). También el mundo en su conjunto está rodeado y ceñido por un límite, el primer cielo, y así surge el espacio general. De ahí que no existe el espacio vacío, por ello se concibe de forma enteramente realista: todo está lleno de cuerpos, no existen espacios intermedios vacíos. Además, el espacio es algo estable, por ello es que puede haber un arriba y un abajo y así también puede darse un movimiento, toda vez que únicamente así se puede lograr un contacto.

Siguiendo la historia del pensamiento filosófico-científico, cruzamos ahora por el Renacimiento y los nuevos caminos de la ciencia, para detenernos en la trascendente figura de Galileo, quien desarrolla la idea del espacio mecánico, útil, observable con toda precisión, incluso matematizable, aportando axiomas demostrables por medio del experimento y, sobre todo, a través de la lógica y la geometría. El punto fuerte radica en la afirmación de que el espacio se puede representar, calcular y manejar científicamente –a partir del estudio de sus tres dimensiones– y de esta manera entender y medir con exactitud el movimiento uniforme, la velocidad, la distancia y los tiempos. Ahí quedaba fijada una de las concepciones medulares del espacio que sentaban las bases para todo el desarrollo posterior de las disciplinas científicas sustentadas en la geometría y el cálculo matemático del espacio y sus complejidades, así como los fundamentos de la física moderna.

Avanzando por los caminos del racionalismo, y reconociendo la importancia de Descartes como padre de la filosofía moderna, se recupera la idea del espacio lugar, pero asimismo de la *res extensa* como objetos susceptibles de la *mathesis*, encontrando que en la naturaleza y sus movimientos en el espacio dominaba una mecánica rigurosa y precisa, con la función de continuar en todo momento en línea recta y sin contratiempos. Entonces, en el mundo de los cuerpos, es decir, de todo cuanto puede ser limitado por alguna figura, circunscrito en un lugar y que llena un espacio excluyente de otro cuerpo –que se puede sentir y mover de varias maneras menos por sí mismo–, se impone la matematización y la

concepción del cuerpo como espacio lleno, donde esa sustancia amplia se extiende en longitud, anchura y profundidad.

De ahí le siguió Newton en ese camino, reafirmando la tesis del espacio como premisa y objeto de la razón moderna, surgido de la evidencia del razonamiento lógico, de una intelección superior a las evidencias empíricas y a la imaginación. Estamos ante el predominio de una razón sustentada en las matemáticas basadas en un método riguroso y exacto de observación de las evidencias, que procede a dividir los problemas en partes y los contabiliza, concibiendo a éste como el único método seguro que podría explicar todas las cosas del Universo, incluyendo las pasiones del alma, que a partir de ese momento formarían parte del mundo material y, por lo mismo, se les considera plenamente orgánicas.

En seguida Armando Cisneros hace una parada a la vez obligada y crucial para su análisis, ya que aborda las profundas reflexiones de Immanuel Kant –eminente representante de la Ilustración alemana y del propio idealismo alemán– para quien se trataba, ante todo, del espacio de la razón pura, fiel instrumento de conocimiento; si bien ligado estrechamente a la sensibilidad, más que todo lo concebía como instrumento epistemológico. No obstante, sin desconocer los avances de la física de su tiempo, también lo encontraba móvil y relativo, espacio que mueven otros espacios, por lo tanto espacios-lugares, demostrables empíricamente. Asimismo, espacio infinito, puro, *a priori* y necesario. Sin duda la referencia kantiana resulta fundamental no sólo por la reivindicación del espacio (físico) lugar, sino, y aún más, por la amplitud de sentido que representó la idea del espacio como categoría *a priori* del entendimiento, de la mano de la categoría de tiempo, de la cual definitivamente no podría aislarse, como por la enorme vía de interpretación que significaba el espacio pensado, no únicamente representado, sino con una *existencia* real en el pensamiento, además de las dos dimensiones trascendentales que concibió: espacio infinito, puro; y espacio necesario, condición de la existencia de los objetos en el mundo. Puede entonces hablarse del *espacio pensante*, donde la razón pura trasciende los meros sentidos.

De ahí un gran salto hasta la fenomenología, desde luego en la persona y obra de Edmund Husserl, en quien la concepción del espacio habría de cambiar radicalmente a partir de un cuestionamiento de fondo a la validez absoluta de las representaciones del espacio moderno. Es así que desde las entrañas del razonamien-

to matemático, este gran pensador y filósofo orienta su reflexión hacia la idea de la espacialidad, misma que trasciende los conocimientos de las ciencias –tanto de la física como de la geometría– para asentarse plenamente en la naturaleza pensante; si bien a la vez sobre la base del mundo concreto. La dimensión eminentemente humana de la espacialidad haría que Husserl buscara abarcar la conciencia de lo vivido, que lo llevaría a una filosofía de las ciencias humanas, deslindando asimismo la perspectiva psicológica, a fin de mantener la evidencia de la materia pero sin desconocer el mundo subjetivo. Ese *mundo de la vida* que gira en torno a la espacialidad, la de los cuerpos desde donde percibimos y nos ubicamos en el mundo, con su temporalidad, el lenguaje y las cosas cotidianas. Entonces quedaban relativizadas la ciencia y la modernidad, acotadas a su época y sujetas a la crítica que se orientaba a la denuncia de tendencias positivistas mecanicistas y por lo mismo reduccionistas, que no dejaban de pretender imponer la concepción del espacio físico como la única y verdaderamente válida. En contraposición a esta visión limitada, la fenomenología estableció la prioridad del espacio del mundo vital, donde lo más importante es percibir la esencia de la conciencia, en todas y cada una de sus manifestaciones. Entonces, este espacio, el del mundo de vida representado con cuerpos en reposo y movimiento no es, a pesar de su apariencia, el mismo que el espacio de la física, sino el de la experiencia cotidiana, donde las experiencias interconectadas se traducen en representaciones y conforman ideas vigentes sobre el espacio.

Seguramente había nacido la posmodernidad, de ahí que el concepto de espacio aparece con un tono revolucionario. No es ya el espacio objetivista de la física ni de todas las otras ciencias surgidas en el siglo XIX –considerando a las humanas– y menos aún el espacio de la razón pura, o un espacio relativista empirio-criticista. No, ahora el espacio es completamente humano, un espacio mucho más vasto, asentado en la subjetividad, específicamente en su parte no intelectual y ligado al mundo vivido del sujeto. Se trata de un espacio relativo, según cada sujeto, plenamente representado: un espacio mundano, precientífico que no necesita considerarse como objeto físico observable y medible.

Es entonces cuando Cisneros enlaza a Husserl con la filosofía de la existencia de Heidegger, que en su visión ontológica de la existencia postula la tesis del ser como Ser-en-el-mundo, equivalente a, estar en compañía de, anticiparse a sí mismo. Es su perspectiva del espacio-tiempo, teniendo como referencia la revolu-

ción de Einstein en la física, la filosofía y en general la cultura y concepción de la vida y de los hombres, pero especialmente la tesis del binomio espacio-tiempo, antes vistos como separados, quedaba en claro que ahora la percepción del espacio dependía del observador, no podía ser otra sino la de una espacialidad, ante todo, plenamente humana y por lo mismo útil para el ser, que resultaba objetiva y subjetiva al mismo tiempo. También ligada estrechamente a la corporeidad, a las cosas, el orden y culturalmente determinada donde, por lo mismo, las distancias y el tiempo son relativos. Llegamos así a la reflexión ontológica de un espacio del ser, en que el espacio era tanto el soporte de las representaciones como de las cosas concretas, el detentador de las cosas del exterior. Así, esa espacialidad, diferente del espacio físico, es la del ser, por lo que el espacio no será meramente intelectual (Kant) sino acorde con Husserl, físico y subjetivo, de representaciones y cosas representadas. Es el espacio de la existencia, profundamente fenomenológico, es decir, resultado de la conciencia de las cosas a partir de la intencionalidad que la orienta. Sin embargo, en la visión heideggeriana del espacio, las cosas ocupan un lugar central, ya que no puede hablarse del espacio vacío, sino de un espacio como mundo circundante, lleno de cosas; pero sobre todo, de cosas significativas para el sujeto, que ocupan un lugar no físico sino en las preferencias del mismo. Vemos así la idea de una espacialidad relativa y eminentemente subjetiva, surgida esta concepción más como una crítica de las visiones científicas y realistas, donde lo más importante, incluso que la ciencia, es tener al tiempo como crucial para el hombre y al espacio como un determinante primordial de la vida social.

A partir de esa consideración, la interpretación se dirige *naturalmente* a la postura y trabajos de Maurice Merleau-Ponty, quien asumió en forma radical una crítica de la modernidad de orientación fenomenológica. Este autor francés desarrolla una concepción del mundo vital extenso, concreta y abstracta a la vez, parte de un mundo que es representante y representado, significante y significado, dualidad movida por la intencionalidad del sujeto. Se trata de captar lo concreto y lo que se piensa de él, entonces un espacio representado, ya sea como reflejo de lo objetivo o virtual, sobre el sujeto y su mirada. Es un espacio no sólo humano sino profundamente corporal, cinestésico, sujeto a las coordenadas de los órganos, nunca homogéneo y ligado directamente a la geometría existencial. En sí mismo espacio-ser

vinculado a la concepción del mundo vital-complejo. También en Merleau-Ponty, y tal vez con mayor insistencia, se da una relativización del saber científico derivada de una concepción posmoderna del mundo, del hombre y de su espacio que es, plenamente, espacio vital. Se trata del espacio como el gran lugar del universo posmatematizable, sitio de todas las cosas, por lo tanto nunca vacío sino lleno de significaciones, de cosas con *edad* y *dimensión*, incluso con una historia. El espacio existencial, por tanto, no puede ser meramente una especie de éter en el que todo aparece ni una serie de disposiciones lógicas, incluso axiomáticas, como materia de la geometría. El espacio tiene que ser vivo, tanto concreto y conceptual como experimentado. Finalmente, el espacio es tal cual aparece, incierto pero vigente en la piel, claro a la mirada y al tacto.

Pretendiendo una mínima ponderación sobre la obra de Armando Cisneros, apuntaré las siguientes ideas acerca de su pertinencia e importancia:

- 1) El texto resignifica una categoría central como es la de espacio y la aborda desde una mirada posmoderna, en la cual integra en un mismo esquema analítico y de interpretación las distintas visiones generadas por otras tantas disciplinas a través de la historia del pensamiento moderno y su crítica.
- 2) Invita a reflexionar, sentir y vivir el espacio, a la vez que refrenda su materialidad y subjetividad en una hibridación que puede captarse cuando se trascienden los límites de la ciencia positivista y se alcanza la mirada sin límites de las múltiples dimensiones de lo experimentado, lo necesario y lo relativo.
- 3) Esta lectura expresa y marca una inquietud por ir más allá de las verdades disciplinarias, lineales y en apariencia plenamente legitimadas, donde lo más importante es buscar con rigor y apertura a la vez la diversidad y la diferencia como vías de reflexión y encuentro con lo que no se deja sujetar en esquemas rígidos y unívocos, porque en su esencia está el no ser del todo abarcables, comprensibles ni definidos, y en ello va su trascendencia.
- 4) Expresa y motiva una revaloración de la filosofía, así como un abordaje interdisciplinario que permita enfocar la interpretación a partir de una operación de abstracción, indispensable para poder pensar una categoría de tal grado de generalidad y complejidad.

- 5) Asimismo, el trabajo resume, esclarece y da perspectivas de estudio y líneas de análisis que, desde la fenomenología, podrían aportar cauce a nuevas indagaciones, caminos seguramente iniciados; pero que sin fin muestran nuevas caras y en su devenir asomarán otras miradas.
- 6) Para las ciencias sociales, una reflexión así representa un aire fresco, un pretexto para volver a pensar sobre el espacio, en realidad los espacios, sobre todo el social, que se advierte como previo y determinante de la ocupación de los lugares físicos; aunque sin dejar de verlo como historia personal y subjetiva, en los mundos de vida, espacio social que da sentido y en el que la vida discurre y se reinventa.
- 7) Al atardecer de la lectura, uno no puede dejar de pensar y sentir que, efectivamente, el espacio está ahí; pero igualmente es infinito; que lo requerimos como algo dado y que sin embargo lo construimos con nuestra propia vida que no deja de perseguirlo por todas partes como a su misma alma que es errante y evasiva, al tiempo que se anida en lo más íntimo de las vivencias, objetos y caminos que sin cesar inventamos para seguir por siempre entre palabras y sentidos sin reposo.

JOSÉ MARÍA ARANDA SÁNCHEZ
Universidad Autónoma del Estado de México
Correo-e: aranda@uaemex.mx, chemaaranda@gmail.com

Recibido: 3 de julio de 2007.

Aceptado: 6 de julio de 2007.

José María Aranda Sánchez. Es licenciado en psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); maestro en sociología por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) y doctor en urbanismo por la UNAM. Actualmente es profesor e investigador de tiempo completo del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (CICSyH) de la UAEM. Sus líneas de investigación son: movimientos sociales en México y organizaciones de la sociedad civil. Es líder del cuerpo académico Investigación en ciencias sociales y humanidades del CICSyH; integrante del comité editorial de la revista *Contribuciones desde Coatepec* y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel I. Entre sus publicaciones recientes se

encuentran: “Redes sociales y reflexividad: su importancia en la construcción de la sociedad civil en México”, *Ciencia Ergo Sum*, 14(2), UAEM, México, pp. 141-150 (2007); “Perspectiva de género para el análisis de la participación femenina en organizaciones ambientalistas: el caso de la organización de mujeres ecologistas de la sierra de Petatlán, Gro.”, *Territorios*, 16-17, enero-julio, 2007, publicación realizada conjuntamente por la Asociación Colombiana de Investigadores Urbanos Regionales (ACIUR), Centro de Estudios Políticos e Internacionales de las Facultades de Ciencia Política, Gobierno y Relaciones Internacionales de la Universidad de Rosario, Bogotá, Colombia, Editorial Universidad del Rosario Colombia, pp. 107-125.