

Aproximación conceptual a una autopoiesis rizomática

En el contexto de lo que considero una discontinuidad epistémica provocada por la irrupción de la hipertextualidad y la tecnosociabilidad, en concomitancia con el abandono del logocentrismo, me propongo abordar una de sus principales alteraciones. Me refiero a la **inflexión que se produjo en la dinámica de la reproducción social** y particularmente en la noción de autopoiesis luhmanniana, por la irrupción de **esquemas generativos de sentidos no-lineales** y de recurrencias encabalgadas en lo que —a priori— podríamos llamar un **orden rizomático**.

La gran transformación

En una concepción teórica de base operativa como la de Luhmann, las sociedades emergen y se reproducen por la operación de la comunicación. Sin embargo, a la luz de internet, la virtualización y la comunicación digital —un campo complejo que Luhmann no alcanzó a explorar suficientemente—, cabe preguntarse sobre la pertinencia de aplicar la teoría de sistemas a las relaciones sociales emergentes, reconfiguradas por la hipertextualidad, la interoperabilidad y la gramática audiovisual. Por ejemplo, la **diferenciación funcional** que fue la forma de diferenciación que —en el desarrollo evolutivo de la comunicación— mantuvo correspondencia con las telecomunicaciones y los *massmedia*, pero también —se podría decir— la que fue más afín al capitalismo de base industrial y a la globalización, ¿aplica hoy para una dinámica de contingencias socio-técnicas que genera operaciones sociodigitales en las que se reconfigura permanentemente el patrón comunicativo y —por lo tanto— de lo social? Dicho en los términos que tempranamente lo plantearon Miguel Angel Forte y sus colegas de la cátedra

Niklas Luhmann de la UBA: ¿no es hora de admitir que las transformaciones sociales acarreadas por la tecnosociabilidad produjeron “una revolución de las estructuras de diferenciación de la sociedad”? Porque aun cuando Luhmann subraya que los medios de propagación constituyen una estructura de la sociedad, y que por lo tanto no articulan linealmente con la estructura de la diferenciación, ¿no es pertinente preguntarse qué tipo de diferenciación mantiene correspondencia con las redes sociodigitales y su desplazamiento del lenguaje logocéntrico hacia el audiovisual; o acaso es posible pensar que la diferenciación funcional que mantenía correspondencia con los *massmedia* sigue aplicando para la lógica comunicativa, por caso, de Snapchat, Instagram o Tik-Tok? Más aún: ¿cuáles son las características operativas que adquiere la reproducción social cuando intervienen hipertextualizaciones y viralizaciones simultáneamente mediadas por actores humanos y no-humanos?

Estos interrogantes se extienden a las hibridaciones sociales y operativas en las que se solapan los entornos *online* y *offline*; pero también a la combinación que se produce entre lo real y lo virtual sin una diferenciación que resulte clara e indiscutible; y por cierto a la algoritmización, la viralización y la comunicación automatizada. Lo cual, en mi opinión, conlleva la interpelación de al menos dos preceptos filosóficos en los que se apoya la Teoría General de Sistemas Sociales Autorreferenciales y Autopoiéticos (TGSSAA), aún cuando se reivindique como una teórica de base operativa —y por lo tanto no-ontológica. A saber:

Uno

La realidad social sobre la que aplica TGSSAA no es inmune a la idea de cosmovisión (*Weltanschauung*) husserliana, como esa imagen dominante sobre la existencia y la realidad que se conforma en una época determinada, y que pesa tanto sobre

las estructuraciones como sobre las relaciones sociales. Luhmann lleva adelante su propia confrontación con las deficiencias de la racionalidad moderna y lo que él identifica como la visión “vétero-europea”, cuando revisa el planteo husserliano de la modernidad y analiza la filiación teórica de la tradición en que se apoya la “racionalidad de la razón” (Luhmann, 20006); pero deja de lado a los individuos e insiste en que para analizar la estructura de la sociedad moderna debemos abordar a las comunicaciones como las unidades que constituyen y reproducen los sistemas sociales. Desde mi perspectiva, ese abordaje presupone que ninguna comunicación es sustancialmente distinta de otra, por lo que propongo una reconsideración de esa inalterabilidad. Porque no tenemos manera de apartarnos de la influencia que ejerce la cosmovisión dominante —en este caso la metafísica logocéntrica— sobre nuestros actos, nuestros pensamientos, nuestras percepciones y nuestras organizaciones (Quijano, 2000; Williams, 2001; Foucault, 2007a; Morin, 2010). Como tampoco hay manera de sustraerse a los modos de existencia que adopta cada época, como desprendimientos de la cosmovisión dominante que nos llegan en forma de imperativos categóricos o preceptos morales (Maturana, 1995b:4:35; Fromm, 1974; Rozitchner, 1979, 1993). En este sentido, la idea de sociedad sobre la que Luhmann concibió su proyecto teórico, no puede apartarse de la metafísica general que funcionó como telón de fondo del proyecto civilizatorio de Occidente (Derrida, 2002, 2012) y —más específicamente— del proyecto cultural de la modernidad (Foucault, 2007a); de la misma manera que no puede sustraerse de los modos de existencia que, en consonancia con la ontología dominante, no logran distinguir cuerpo, persona, individuo y sujeto —*anche* pensamiento (Descombes, 1982; Rodríguez, 2020). No estamos diciendo, por si hiciera falta aclararlo, que Luhmann suscribe a la metafísica general ni a la indistinción de los modos de existencia; sólo decimos que su teoría fue desarrollada durante el dominio de una cosmovisión determinada, y por lo tanto de un marco

epistémico epocal. Sin embargo, en la TGSSAA el peso de la cosmovisión y la metafísica logocéntrica se invisibiliza o aparece completamente eclipsado por la tracción funcional, como si la realidad observada sólo fuera una construcción funcional.

Frente a esta interpelación del devenir, tal vez sea el momento de explorar variaciones teóricas y categoriales más afines a los mecanismos generativos y operativos de la sociedad informacional; que incluyan manifestaciones de externalidad como la disyunción, la dislocación, la replicación, la retroacción y la diversificación del ser como actante de la autopoiesis. Lo cual no significa objetar la TGSSAA, sino actualizarla en función de lo que Mascareño (2019) llama una “transición crítica”, para que la teoría esté a la altura de las medidas expeditivas y descentralizadas que toma la sociedad para contener y reparar algunas desatenciones históricas (Mascareño, 2019). Caso contrario, se corre el riesgo creciente de incurrir en abordajes viciados de nulidad, pues sería como insistir con la implementación de la didáctica de la cultura textual en una cultura hipertextual consolidada.

Dos.

Mascareño sostiene que a partir de la incorporación del concepto de autopoiesis a la TGSSAA, “las experiencias y acciones individuales se transformaron en condición de posibilidad de la comunicación, pero no en un componente operativo de su constitución” (Mascareño, 2016:1). En función de esto, y como complemento de lo desarrollado hasta aquí, cabe preguntarse ¿cuál es el peso generativo que la TGSSAA le reconoce a los modos de existencia?; o, como se desprende de la cita de Mascareño, ¿se trata de una dimensión subsumida y desdibujada en las operaciones de los sistemas sociales? La lógica de las operaciones y el juego de doble contingencia de donde deriva la modalidad de las relaciones que adoptan los sistemas sociales, ¿son indiferentes a los modos de existencia que no distinguen cuerpo, persona, individuo y sujeto de aquellos otros modos de

existencia que se apoyan en una ‘pluralidad ontológica’ (Latour, 2014) divergente? ¿Y si estos nuevos modos de existencia no son un mero cambio de estilo de vida ni una moda pasajera, sino la adopción de un fundamento ontológico que no reconocemos, pero que está reconfigurando los procesos de individuación (Baricco, 2008; Maffesoli, 2009; Serres, 2013) como parte de la racionalidad emergente? Si así fuera, ¿seguiría siendo una dimensión ajena a la TGSSAA?

La importancia de la ajenidad en los sistemas sociales es algo que Luhmann —en cierto modo— dejó de lado a partir de 1984, cuando hizo el llamado ‘giro autopoietico’ y reemplazó el mecanismo dialógico-generativo de ‘interpenetración’ por el de ‘acoplamiento estructural’ y lo que se dio en llamar la co-evolución recíproca de los sistemas. Sin embargo, la ajenidad y su relación con las formas de apertura en los sistemas sociales autorreferenciales y autopoieticos, no es un tema saldado. Sobre todo a partir de las múltiples transfiguraciones que sobrevinieron con la tecnosociabilidad y la estructuración policéntrica de la sociedad informacional. Sobre esto, Aldo Mascareño se pregunta si el retorno sobre la ajenidad y las formas de apertura no expresan una disfuncionalidad de la TGSSAA que no acaba de resolverse. Lo plantea en un trabajo que lleva el sugestivo título de “incompletitud de la autopoiesis” (2016), sosteniendo que los sistemas sociales autorreferenciales y cerrados en la operación presentan “una exclusión hacia el exterior de la red autopoietica” (Mascareño, 2016:11) que altera la dinámica del sistema, y hasta le demanda cambios. A partir de lo cual, Mascareño redobla la apuesta y plantea lo que él considera un “interrogante radical”: “¿son perfectamente autopoieticos los sistemas sociales en términos de su operación?” (Mascareño, 2016:9), ¿la clausura operativa no requiere de algún *momento de indeterminación*, en el que no se puede decidir si se está adentro o afuera del sistema, para sostenerse a sí misma como clausura? Si esto fuera así —dice Mascareño—, “entonces la autopoiesis de los sistemas sociales lograría

su recursividad gracias a una operación que **excede** su propio límite y que se oculta en algún punto de la red de relaciones que conforman el entramado de comunicaciones sistémicas” (Mascareño, 2016:9). Otros autores, como Sergio Pignuoli, sostienen que la autopoiesis es por definición incompleta, porque es propio de la complejidad de sistemas que suponen una selección. Así, un sistema forzado a seleccionar, nunca está totalmente actualizado ni su estado cumple los criterios de completitud de los sistemas.

En mi opinión, eso que “excede” su propio límite no es un agujero negro en el “entramado de [las] comunicaciones sistémicas”, sino una fuga de sentido que la TGSSAA está constitutivamente inhibida de reconocer; porque aunque se reivindique como una teoría funcional, no puede rehuir el fundamento ontológico de la tradición en que se inscribe y del marco epistémico que le impide pensar una existencia que exceda la totalidad de su propio ser (Levinas, 2002). Por lo cual, vale preguntarse si esa recurrencia sobre la ajenidad y esa sospecha de incompletitud *a*] no surgen de la necesidad —no del todo asumida o identificada— de romper con los condicionamientos ontológicos que la TGSSAA arrastra de la modernidad y que hoy, devenidos en obstáculos epistemológicos, le impiden identificar las causas de una disfuncionalidad sistémica que no se alcanza a registrar y menos aún a descifrar; y *b*] si no son esos mismos obstáculos epistemológicos los que están impidiendo asimilar las expresiones sistémicas no convencionales que producen las formas heterodoxas de habitar el mundo desplegadas por la nueva racionalidad, representadas fundamentalmente por las generaciones más jóvenes en una suerte de realidad paralela bastante alejada del registro de las teorías sociales. ¿Esto quiere decir que la TGSSAA deja de ser una teoría funcional para pasar a ser una teoría de base ontológica o que su perspectiva tenga menos peso aplicativo en el orden emergente? Ciertamente no, pero nos advierte sobre algunas posibles imperfecciones u omisiones de la arquitectura teórica luhmanniana que podrían ser reconsideradas. Sobre todo cuando el

propio Luhmann promueve “una teoría de sistemas directamente apegada a la realidad” (Luhmann, 1998:37), y cuando esa realidad —como venimos viendo— transita una transmutación significativa.

Final

Llegado a este punto, se podría decir que el obstáculo epistemológico para abordar ese resto social anómalo del que no podemos dar cuenta, **obedece a las condicionalidades de la matriz filosófica logocéntrica y no a una inconsistencia teórica**. A partir de lo cual, sería interesante repasar la fragilidad filosófica del ‘principio de razón suficiente’ —exhibida de manera magistral por Schopenhauer en su tesis doctoral de 1813— y el consecuente riesgo de entenderlo como el fundamento último de la noción de ‘autopoiesis’, sobre todo cuando están en juego las conductas humanas. Porque puede haber acuerdo sobre las capacidades del sujeto cognoscente frente a las formas del devenir, el conocer y el ser, pero no lo hay sobre las **motivaciones** que dan lugar al obrar humano. En este sentido, las motivaciones difícilmente puedan ser pensadas con arreglo a la determinación de leyes, del mismo modo que resulta ímprobo organizarlas en sistemas. Pensemos sino en lo que decía Luhmann sobre las autodescripciones, al sostener que la sociedad está imposibilitada de una autodescripción, no sólo porque no existe un punto de vista único y abarcador, sino porque las formas de la autodescripción de la sociedad cambian con la evolución de la sociedad misma (Corsi *et al.*, 1996:121). Hoy esa evolución —o cambio— está marcada por la emergencia de los “enlaces asociativos no lineales” en una operatoria que, a falta de una aproximación conceptual más certera, llamo **autopoiesis rizomática**, por la concordancia entre la dinámica social actual y la morfología rizomática; pero que por falta de tiempo discutiremos en otra ocasión.

Fernando Peirone
Buenos Aires, agosto de 2021