



El Trazo y la Metáfora: ¿Qué puede Aportar la Investigación Sistémica?

Aldo Mascareño (amascaren@uahurtado.cl) Dr. en Sociología Universidad de Bielefeld. Académico Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Alberto Hurtado (Chile)

Conferencia del autor en la presentación del libro *Ensayos sobre Socioautoipoiesis y Epistemología Constructivista*, editado por Francisco Osorio.

El texto que comienzo a leer lleva por título "El trazo y la metáfora". Es, en sí mismo, una metáfora de su subtítulo, la pregunta "¿Qué puede aportar la investigación sistémica?", tema que finalmente quiero trazar desde la metáfora del trazo y metáfora.

"Quizás la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas", señala Borges en su breve pero, como siempre, evocador texto *La Esfera de Pascal* (1). La que se deja ver para él es la metáfora de la esfera, probablemente la que más impregne nuestros sentidos desde que el mundo se observa como tal.

Pero Borges va más atrás que eso, a los orígenes de la filosofía griega, al teólogo presocrático Jenófanes de Colofón, quien, según cuenta, cansado de la antropomorfización de los dioses propuso a los griegos entender a Dios como una esfera, como La Esfera deberíamos decir 25 siglos después. Parménides reiteró luego la imagen ahora en referencia al Ser: "el Ser es semejante a la masa de una esfera bien redonda", Ser distribuido homogéneamente a *todo lo redondo* (otra metáfora), puesto que no a todo lo largo, de sí mismo.

Borges sigue adelante. No quiero aquí metaforizarlo, alienarlo, desprenderlo de sí mismo para objetivos mundanos, pero sigue adelante. O debería decir: "Borges sigue", para no implicar alegóricamente que 'adelante' es adelante y que 'seguir' es adelantarse, lo que sería perfectamente paradójal. Borges sigue. Encuentra otra esfera, en el pasado: la esfera de Hermes, quien condensó en el Corpus Hermeticum o Biblioteca Hermética, todo el conocimiento natural y sobrenatural al que se podía acceder. Ahí se leía: "Dios es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna". Dante Alighieri es el siguiente: su ptolomeico universo, como tendrán ustedes en mente, son esferas concéntricas: Desde el flujo de luz pura fuera del tiempo y el espacio del Empíreo, la envoltura externa, hasta la Tumba de Lucifer en el *ínfero*, situada por suerte más abajo de nosotros.

Copérnico puso fin momentáneo a la metáfora de la esfera, de lo cual, cuenta Borges, Giordano Bruno no pudo sino complacerse. Escribía el sacerdote rebelde: "El centro del universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna". Pascal, sin embargo, no dejó morir tan fácilmente a la vieja amiga y replicó con moderna ironía: "La naturaleza es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna".

Borges, entonces, varía y precisa su declaración inicial. Señala ahora, al final de su texto: "Quizás la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas". Uno se ve tentado a seguir con el juego. Más que con la esfera, con la circunferencia, o con sus alegorías: las elipses de Newton, la curvatura de Einstein, los espirales biológicos, los vórtices físicos. La propia concepción moderna de sistema se metaforiza en una flecha curvada sobre sí misma que indica su propia autorreferencia, lo mismo que las manos que se trazan mutuamente en el famoso dibujo de Escher: una especie de mimesis de la flecha curvada, ¿o es al revés? No importa por ahora, pues con ello nos hemos trasladado a otras metáforas, cuya genealogía también debiese ser trazada para observar cómo llegan a ser lo que son. Nos hace falta Borges; qué duda cabe de ello.

Nos hace falta atender a "la diversa entonación de algunas metáforas", como él pedía. Algunas de esas algunas han impregnado fuertemente nuestra comprensión de nosotros y de lo que nos rodea. Para no ir tan lejos: la máquina.



En el siglo XVII Leibniz nos veía diáfano a través de ella. Decía: "El cuerpo vivo es máquina celestial, un autómata natural que supera infinitamente a todo autómata artificial" (2), que supera –podríamos decir– a la propia calculadora de Leibniz, al por entonces cada vez más perfeccionado reloj, a las románticas cajas musicales o al posterior ajedrez automático del Barón Wolfgang von Kempelen, que llevaba por nombre El Turco, el que escondía una máquina viva tras la artificial (3). Un vil simulacro podría exclamar hoy con justa razón Jean Baudrillard –uno podría también preguntarse si *Deep Blue*, la máquina que derrotó a Kasparov hace algunos años también jugó tan sucio como El Turco.

Le Mettrie, filósofo francés del siglo XVIII, fue más gráfico en la metáfora maquina del hombre. Decía en su ensayo *El Hombre Máquina*: "Los párpados se cierran cuando un golpe amenaza, los poros de la piel se contraen mecánicamente en invierno para impedir el ingreso del frío, el estómago se retuerce ante el estímulo del veneno" (4). La causa y el efecto se perfilaron en toda su claridad y no nos abandonaron más. Hoy las encontramos en nuestras demandas cotidianas cuando decimos con convencimiento de paradigma normal, es decir, con arrogancia, que –por ejemplo– para superar la pobreza hace falta más educación, o que para disminuir la delincuencia hay que aumentar las penas.

Pero el siglo XIX ya había expresado sus dudas acerca de la máquina, probablemente después de leer con terror decimonónico cómo el engendro de Viktor Frankenstein se volvía contra su creador. Es precisamente en la novela de Mary Shelley donde otra metáfora se advierte con claridad: la metáfora de la energía. Pues de las partes de cuerpos humanos distintos sólo emergió un hombre cuando la energía de un rayo de noche tempestuosa penetró al autómata, le dio vida y lo llevó a un nuevo orden de realidad.

La energía se estableció como metáfora. Le dio luz a New York en 1879 y a Lota en 1897, se transformó en fuerza revolucionaria en el marxismo y en pulsión en el psicoanálisis. Con ella, Marx y Freud se permitían aventurar un mundo de armonía tras la muralla de la falsa conciencia ideológica o del inconsciente reprimido y propusieron sendos métodos para derribarla: la revolución y el análisis. Con ello buscaban sacar al hombre de un estado del cual él mismo no era consciente y que le impedía liberar su energía creadora, procedimiento cuya forma operatoria, en todo caso, ya era conocida por la Edad Media en referencia al exorcismo y la expulsión del demonio del cuerpo de los poseídos (5).

Pero la metáfora de la energía permitió también ‘avances’. Si la vida del autómata de Frankenstein no emergía mágicamente al juntar todas las partes componentes de la máquina, entonces: la suma de las partes no podía ser igual al todo. Esa diferencia fue lo que la metáfora del organismo recogió con plenitud. Por decirlo alegóricamente, el rayo que trajo la vida al engendro permitió perfeccionar la metáfora de la máquina en tanto que organismo: cada elemento pasó a ser necesario pues aportaba a la unidad del todo.

Casi se puede leer literalmente a Spencer en esas palabras: la sociedad es un organismo de cuerpos diferenciados relacionados por funciones interdependientes (6). Pensadores no-revolucionarios como Burke o Comte ya habían captado la potencialidad de esa metáfora y hablaron, respectivamente, de la unidad orgánica del cuerpo social (7) o del progreso como resultado armónico del balance entre orden y progreso (8).

Para la metáfora del sistema no faltaba mucho. El incontrolable aumento de la complejidad social hacía del organismo una imagen insuficiente, pues aparecían nuevos órganos sociales que generaban nuevas relaciones. El foco se trasladó entonces desde los elementos a las relaciones entre los elementos, a sus intercambios, lo que esa otra metáfora subsidiaria, la de la estructura, captó con tanta propiedad. En palabras de Lévi-Strauss: "A partir del momento en que me prohíbo a mí mismo el uso de una mujer, que así se convierte en disponible para otro hombre, hay en algún sitio un hombre que renuncia a una mujer, que de ese modo resulta disponible para mí" (9). La prohibición del incesto es el maná original para que este intercambio tenga lugar. Estructura es sistema en tanto relación agitada por el centro de la prohibición del incesto. Como puede verse, un siglo después, el misterioso rayo de Frankenstein sigue dando vida a elementos que, entregados a sí mismos, nunca lograrían masa crítica.



Preguntas: ¿hay en la actualidad alguna metáfora que nos permita prescindir de los caprichos de la naturaleza para dar vida a un engendro?, ¿hay alguna metáfora lo suficientemente irónica para pasarse por alto a sí misma y encontrar su significante en su significado, su presencia en su representación, su condición de posibilidad en lo que anuncia?

Con insistencia, los autores del libro que hoy conocemos declaran la emergencia de un cambio en las ciencias sociales (10). Al comienzo de unas páginas notables de Marcelo Arnold que deberán ser consideradas programáticas para el desarrollo de algo que aquí comienza a existir, a saber: un método de investigación sistémica, se lee: "No se pueden ignorar por más tiempo las renovaciones epistemológicas que sacuden las ciencias humanas y sociales". Y así otros: Aguado y Rogel, por ejemplo, anuncian "cambios espectaculares en la concepción tradicional de la ciencia". Mejía, por su parte, habla de "cambios profundos en la investigación social" y del cuestionamiento "del modelo positivista", del "proyecto ingenuo" de la ciencia tradicional como lo califica González Bravo. Y Dimas Santibáñez, en su corto pero excelente ensayo acerca de la autorreferencia, se complace de que los nuevos cambios paradigmáticos sitúen ahora a las "ciencias sociales en el banquillo de los 'objetos'". Fernando Robles, en tanto, asume con propiedad la investigación en el campo de los sistemas de interacción, siguiendo una tradición inaugurada por Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje, la indexalidad etnometodológica que Robles integra creativamente al análisis sistémico. Asimismo, Gibert/Correa y especialmente Rodrigo Flores se enfocan en la nueva posición de la acción en el modelo sistémico, probablemente con la secreta intención de atraer a quienes aún no pueden renunciar a ese concepto para pensar lo social. Y, finalmente, Antonio Hidalgo busca demostrar la propiedad del análisis sistémico en el campo de las operaciones económicas.

Todos los autores –aunque probablemente con alguna excepción que cumple la función de cerrar la forma de la autorreferencia del libro indicando el lado externo, es decir, ‘criticando’– todos los autores, digo, se han convencido de que las metáforas de los siglos XVIII, XIX y XX ya no resisten una nueva entonación, como suponía Borges, y han aceptado que los rayos que caen en noches tempestuosas más bien pueden matar gente, antes que darles vida.

Si se quiere superar aquellas metáforas, si se quiere superar ese mundo que nos permitía separar lo real de lo ilusorio y que nos daba la ilusión de control de lo real, entonces hay que declarar por muertas las metáforas muertas, las que precisan de un cordón umbilical con el mundo, las metáforas parásitas que beben un elixir vital para ponerse en movimiento: sea se trate del tabú del incesto, del eros o el tánatos, de la igualdad al final de la historia o en el más allá de ella. Para no reemplazarlas por nuevas mimesis del mundo de las cosas que oculten más de lo que muestran, se debe ahora buscar un procedimiento cuya escenificación produzca lo que representa y que, por tanto, ya no represente, sino que simplemente sea. Una metáfora viva, parafraseando a Paul Ricoeur; una distinción, en el universo de Niklas Luhmann; el trazo de Jacques Derrida que finalmente llama a retiro a la metáfora, la tracción que provoca su sustracción. Cito a este último en su lectura deconstructiva de Heidegger, a propósito de la diferencia entre *Denken* y *Dichten*, entre pensamiento y ‘poesía’... o más bien, pensamiento y ‘poiesis’. Dice Derrida:

"[Este trazo] que se abre paso haciendo una incisión que desgarrar, señala la separación, el límite, el margen, la marca (...) es un corte que se hacen en alguna parte en el infinito, los dos vecinos, *Denken und Dichten*. En la entalladura de ese corte, se abren, podría decirse, el uno al otro, se abren desde su diferencia (...) Este trazo de recorte relaciona al uno con el otro pero no pertenece a ninguno de los dos (...) él mismo no es nombrable en cuanto que separación, ni literalmente, ni propiamente, ni metafóricamente. No tiene nada que se le aproxime en cuanto tal. (...) Su inscripción, como he intentado por mi parte articular con la huella y con la *différance*, no llega más que a borrarse" (11).

El trazo, que se traza y se borra a la vez, que es origen y consecuencia de la diferencia, que es poiesis de una autopoiesis, es el trazo que nos abre a una era postmetafórica donde el mundo ya no se representa, sino que se crea, socioautopoiéticamente, en cada trazo, en cada observación, en cada distinción. Realidad y metáfora se unen en el trazo que constituye su diferencia. Sin duda, el continuum de materialidad de la vida no se disuelve; sin él –



señalan Arnold y Robles con precisión— "no habría nada que poner en operación, ni qué observar o poder aprehender mediante distinciones —¡ni nada de nada!— empezando por los trazos donde se acopla el sentido de esta frase" (12). Ciertamente. Totalmente cierto. Pero el mundo, ese horizonte comunicativamente construido al que sistema y entorno adhieren, pierde su identidad, se disuelve en la iterabilidad de una diferencia neurótica, cuyo trágico destino es seguir eternamente los cantos de sirena sin un mástil al que amarrarse.

Niklas Luhmann derribó ese mástil —Odiseo debe mirarlo con recelo desde los faldeos del Olimpo hacia arriba. Robert Spaeman, filósofo alemán contemporáneo, en su *Laudatio* a Luhmann con motivo de la obtención del Premio Hegel en 1989, expresa esta idea del siguiente modo:

"¿No es Luhmann entonces un filósofo, un hegeliano moderno? Esa tesis sería sólo aparentemente inocente. La filosofía consiste de pensamientos finales (...) En ello parece ser ingenua, pues ninguno de sus pensamientos demostró ser insuperable. La superación fue siempre de un pensamiento final por otro pensamiento final, que nuevamente se entendió a sí mismo como final. Por 'pensamiento final' podemos entender también: pensamiento del Absoluto. Cuando describo el pensamiento de Luhmann como un desafío de la filosofía, lo hago por la siguiente razón: Luhmann siempre y consecuentemente ha rechazado algo así como un pensamiento final" (13).

Luhmann nos ha descrito un mundo sin mástil mayor y ha expuesto, además, su mecanismo generativo: el mismo para todo lo social, incluida su propia teoría, incluida toda metáfora. Su mensaje al siglo XXI parece ser: "así opera, ¡constátenlo!" Como el mundo, la teoría de Luhmann es compleja, antihumanista, contraintuitiva; corre el riesgo, por tanto, de llegar a ser un clásico sin nunca haber sido realmente actual. Es tarea de quienes tenemos noticia de su poder, el desplegar sus posibilidades. El libro editado e impulsado por Francisco Osorio contribuye decisivamente a esta tarea y lo hace en un campo inexplorado: el del método de investigación sistémica. Aunque quizás lo niegue, Osorio es parte de esta empresa y ojalá lo siga siendo para lograr incluir, en una nueva entrega, lo que en esta ha quedado excluido. Por lo pronto, la expansión del cálculo algebraico de la forma de Spencer-Brown hacia problemas sociales particulares, las variantes actuales de análisis de discurso, la metodología de escenarios desarrollada por las teorías de la complejidad o la modelación matemática utilizada en ingeniería y neurociencias. Todos ellos son instrumentos imprescindibles para lograr llevar la investigación sistémica por nuevos rumbos, rumbos que finalmente logren disolver las añejas distinciones entre lo cualitativo y lo cuantitativo, entre lo micro y lo macro y que desmetaforicen con trazo irónicamente seguro la investigación social.

Entonces, hay aún mucho trabajo por hacer para que el maestro de Bielefeld no vea tan pronto su peor pesadilla hecha realidad: convertirse en un clásico de la sociología, es decir, alguien a quien ya no se necesita más, pero sobre quien continúan interminablemente las exégesis.

A Francisco por la invitación y a ustedes por su paciencia, muchas gracias.

Notas

- (1) Borges, Jorge Luis, *Otras inquisiciones*, en *Obras Completas VII*, Emecé, Buenos Aires, 1990.
- (2) Leibniz, G.W., *Monadologie*, Reclam Philipp Verlag, Berlin, 1998.
- (3) Jungwirth, Kurt, "Die Geschichte des Schachs", *Festschrift anlässlich des 80. Geburtstages des Österreichischen Schachsbundes*, FIDE, 1998.
- (4) Le Mettrie, J.O., *L'Homme machine (1748)*, citado en Ulshöfer, R., *Literatur und Gesellschaft*, Schroedel-Crüwell, Stuttgart, 1979, pp. 159-60.
- (5) Fuchs, Peter, Conferencia del 18 de abril de 1999, Universidad de Essen, en *Niklas Luhmann – Beobachtungen der Moderne, Freiburger Reden – Denker auf der Bühne*, Carl-Auer-Systeme Verlag, Heidelberg, 2000.
- (6) Véase Spencer, Herbert, *Social statics*, en *The online library of liberty*, Liberty Fund –Inc. 2004, http://oll.libertyfund.org/Texts/ToC/0331_ToC.html.
- (7) Véase Burke, Edmund, *Selected Works*, Payne, Oxford, 1970.
- (8) Véase Comte, August, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, Madrid, 1998.
- (9) Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1980, p. 65.



-
- (10) Las citas siguientes están en el libro presentado: Osorio, Francisco (Ed.), Ensayos sobre socioautopoiesis y epistemología constructivista, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile, Santiago, 2004.
- (11) Derrida, Jacques, La deconstrucción en las fronteras de la filosofía, Paidós, Buenos Aires, 1997, pp. 67, 69.
- (12) Arnold, Marcelo y Fernando Robles, "Explorando caminos transilustrados más allá del neopositivismo: epistemologías para el siglo XXI", en Osorio, Francisco (Ed.), Ensayos sobre socioautopoiesis y epistemología constructivista, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile, Santiago, 2004, pp. 26-45, p. 31.
- (13) Spaeman, Robert, "Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie", en Luhmann, Niklas, Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Suhrkamp, Frankfurt, 1997.

Recibido el 4 May 2004