

Sistemas autopoieticos y juegos de lenguaje.

El aire de familia entre Ludwig Wittgenstein y Niklas Luhmann¹

Iñaki Iriarte López

Universidad del País Vasco

Departamento de Sociología 2

Resumen

Este artículo realiza una comparación entre el pensamiento lingüístico de Wittgenstein y la teoría social de Luhmann. En especial, se centra en la importancia de la noción de autología en ambos autores. A partir de este punto se intenta mostrar cómo tanto Luhmann como Wittgenstein rompieron con unas concepciones de lo social y del lenguaje marcadas por las ideas de orden, jerarquía, simplicidad y unidad.

Palabras clave: autología, autopoiesis, lenguaje, sistema.

Abstract. *Autopoietic systems and language games. A family resemblance between Ludwig Wittgenstein and Niklas Luhmann*

This article makes a comparison between Ludwig Wittgenstein philosophy of language and Niklas Luhmann social theory. Specially it explores the concept of autology in both authors. From here, the aim is to show how Luhmann as Wittgenstein broke with certain conceptions of society and language, marked by the ideas of order, hierarchy, simplicity and unity, supporting the new theories which pay special attention on complexity and plurality.

Kew words: autology, autopoiesis, language, system.

Sumario

Introducción	La teoría sistémica de Luhmann
Juegos y sistemas	Afinidades
La ciudad del lenguaje	Bibliografía

1. Agradezco a Ignacio Sánchez de la Yncera, Marta Rodríguez Fouz, Viki Aliende, Yolanda Mutiloa y Juan Carlos Alúitz cuantos comentarios y sugerencias hicieron a este trabajo en el Seminario de Sociología de la Universidad Pública de Navarra.

Introducción

Como punto de partida de estas líneas quisiera comenzar llamando la atención sobre las sugestivas coincidencias que se producen entre los respectivos *destinos* teóricos de los conceptos de sociedad y lenguaje.

La primera coincidencia se refiere al hecho de que tanto aquellas disciplinas que han tomado como objeto de estudio el lenguaje, como aquellos saberes que se han centrado en lo social hayan confiado en algún momento de su desarrollo en la posibilidad de un procedimiento analítico-descriptivo capaz de dar cuenta de manera exhaustiva y suficiente de ambas realidades. Así, la tradición teórica que se encarna ejemplarmente en las gramáticas historicistas del XIX, en el atomismo lógico y en el Círculo de Viena, mantiene como método una disección progresiva del lenguaje hasta la identificación de sus últimos elementos constitutivos. Conocer el lenguaje, en esta perspectiva, supone saber qué lo constituye, identificar sus componentes mínimos (el fonema, el morfema, etc.), dar cuenta de las reglas que rigen su composición y, a partir del hallazgo de esos elementos, ser capaz de explicar su formación progresiva, es decir, de *reconstruirlo*. Según esta doctrina, un idioma constaría, por un lado, de «palabras» (u otras unidades) y, por el otro, de reglas para el uso de esas «palabras». Explicar el lenguaje equivaldría a describirlo y ello se llevaría a cabo por medio de una reedificación teórica de su «arquitectura», a partir de la identificación de sus «sillares» y del «plano» que la recorre.

Las ciencias sociales han procedido a menudo de manera similar con los fenómenos sociales en particular y con la sociedad en general. Cuando Durkheim, por ejemplo, aborda el estudio de las religiones lo hace buscando *Las formas elementales de la vida religiosa*. Sus análisis proceden invariablemente a identificar un tipo de agrupación como forma básica de lo social y, a continuación, a explicar cómo a partir de esas unidades fundamentales se generan los niveles superiores. La mayor parte de las encuestas se basa en una concepción similar de la sociedad, en la medida en que confían en poder reconstruir sus opiniones preguntando a una muestra representativa de sus átomos (*i. e.*, los individuos).

Una segunda coincidencia, estrechamente relacionada con la anterior, se refiere al hecho de que tanto los discursos sobre el lenguaje como los discursos sobre lo social hayan acudido al principio de jerarquía como criterio de distinción interno. Las ciencias sociales, por ejemplo, han hablado alternativamente de sociedades superiores e inferiores, evolucionadas y primitivas o, más recientemente, simples y complejas. A su vez, las tipologías de los lingüistas han recurrido a menudo a la distinción entre lenguajes inferiores y superiores. Un ejemplo de ello es la división entre lenguas aglutinantes —primitivas, torpes y concretas— y lenguas flexivas —desarrolladas, inteligentes y abstractas.

Es interesante anotar de paso cómo estas divisiones se han reproducido igualmente en el interior de cada sociedad y cada lenguaje en concreto. De

este modo, los discursos de lo social han hallado a menudo dentro de cada sociedad unas clases «superiores», «civilizadas» y «cultas», y otras «inferiores», de costumbres «toscas» y bajos cocientes intelectuales. Por su parte, los lingüistas han distinguido dentro del mismo idioma entre unos registros «cultos» y «correctos» (es decir, superiores) y otros modos «populares» e «incorrectos» (en definitiva, inferiores).

Una tercera coincidencia se refiere a la proyección de utopías sociales y lingüísticas en las que los respectivos objetivos de socialización y comunicación se realizarían de manera plena y aproblemática. La Icaria de Cabet, el *Nowhere* de Bellamy, los falansterios de Fourier, el comunismo de Marx, etc., dibujan sociedades perfectas, cuyo funcionamiento, merced a un programa de racionalización, tendría lugar sin ningún rozamiento, donde los diversos componentes encajarían punto por punto y donde las relaciones entre cada parte del conjunto con el resto se evidenciarían con total transparencia. La propia crítica de Marx al capitalismo consiste, en buena parte, en un vigoroso y ágil reproche por la insuficiente racionalización que ha llevado a cabo, algo que se expresaría en el decisivo papel desempeñado en su seno por un agente «irracional» como el mercado.

También el lenguaje tiene sus utopías. Lenguas universales que no sólo han resuelto las trabas a la comunicación humana que se derivan de la multiplicidad de idiomas, sino que también han solucionado los defectos internos de ambigüedad y falta de claridad propias de las lenguas naturales. Estas utopías del lenguaje son tan numerosas como sus homótimas sociales: la *Characteristica universalis* de Leibniz, el *Real character* de Wilkins, el *volapük* de Schleyer, la *lingualumina* de Dyer, la *interlingua* de Peano, el *esperanto* de Zamenhof, etc. En buena medida, tales proyectos encontraron una formulación teórica excepcional en las teorías de Frege, Russel, el primer Wittgenstein y el Círculo de Viena. El objetivo común de todos estos autores consistía en la edificación de una lengua transparente, un medio de comunicación que no produjera equívocos, ni distorsiones; un vehículo para la expresión y el conocimiento racionalmente organizado, fácil de manejar por su estructura lógica y su ausencia de excepciones. Una lengua, en definitiva, que, en lugar de velar el mundo, desvelase diáfananamente el orden de lo real.

En este contexto, la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas viene a combinar la utopía de una sociedad apolémica y transparente con la utopía de una comunicación que ha desterrado todo uso estratégico, opresivo y disgregador del lenguaje. Bien es cierto que Habermas ni formula directamente una nueva lengua, ni concreta de antemano una forma de organización social específica. Con todo, es evidente que su propuesta de una situación ideal de diálogo resulta funcionalmente equivalente a la de un lenguaje perfecto y transparente que, casi por sí solo, produciría una emancipación de los sujetos y el establecimiento de unas relaciones sociales transparentes.

El destino común de ambos tipos de utopías, las sociales y las lingüísticas, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, supone una nueva

coincidencia entre los destinos teóricos de estos dos conceptos. Especialmente a partir de entonces comienzan a escucharse con fuerza voces que ponen en cuestión la viabilidad de cualquier tipo de utopía, así como las pretensiones de un conocimiento exhaustivo tanto de lo social como del lenguaje. Estas críticas conmueven los cimientos de unos saberes fundados sobre los ideales de completud, unidad, causalidad simple, identidad, estabilidad, objetividad y distancia epistemológica entre el sujeto y el objeto.

Por supuesto, éstas no son las únicas coincidencias que cabría plantear entre los destinos de los conceptos de lenguaje y sociedad y, desde luego, no son nada casuales. Desde Platón hasta Austin, pasando por Condillac, Rousseau, Herder, Humboldt, y un largo etcétera, el lenguaje se ha considerado una dimensión esencial de lo social y, a su vez, lo social una dimensión básica del lenguaje. En esa medida ha sido frecuente que las diversas afirmaciones y teorías sobre uno de los campos produjera versiones paralelas en el otro. En definitiva, las influencias han sido mutuas². La obra de Durkheim, por ejemplo, es leída atentamente por Saussure; a su vez, el estructuralismo de Levi-Strauss se concibe a sí mismo como una aplicación de los métodos de aquél a los fenómenos sociales; similarmente, la etnometodología de Garfinkel encuentra su inspiración en las teorías lingüísticas de Wittgenstein y Austin, y más recientemente el «giro textual» de las ciencias sociales bebe a trompicones de la obra de Blanchot, Derrida y Paul de Man.

Este artículo se propone plantear algunas líneas de pensamiento comunes a dos teorías, una del lenguaje y otra de la sociedad que, cada una en su ámbito particular, han solicitado —en el sentido derrideano del término— los pilares básicos de la comprensión «canónica» de sus respectivos objetos centrales de estudio, abriendo paso a concepciones mucho más abiertas y voluntariamente complejas. Se trata de las teorías de Ludwig Wittgenstein y de Niklas Luhmann. Conviene advertir que este trabajo no pretende llevar a cabo una comparación exhaustiva entre ambos autores, sino sencillamente llamar la atención sobre algunas similitudes que puedan dar paso a una reflexión más sistemática.

Como se habrá supuesto ya, el Wittgenstein al que me referiré principalmente aquí será el «segundo», esto es, el autor de *Los cuadernos azul y marrón* (1968)³ y, sobre todo, de las *Investigaciones filosóficas* (1988). Mi repaso a la teoría de Luhmann se basará en su obra más acabada, *Sistemas sociales* (1991), si bien acudiré también a *Fin y racionalidad en los sistemas* (1983), a las lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate bajo el título *Introducción a la teoría de sistemas* (1996), así como a otros escritos de Luh-

2. Véase, por ejemplo, lo que dice Hans Joas acerca de la vinculación entre la teoría del lenguaje y la de la acción dentro del neofuncionalismo. Joas, 1998: 223.
3. En rigor, los cuadernos suelen atribuirse a un Wittgenstein de transición entre el primero y el segundo, pero para nuestros propósitos actuales no nos interesa entrar en estas maticaciones.

mann en donde expone sus tesis de forma tal vez menos minuciosa, pero más perspicua (1987; 1992; 1995).

Juegos y sistemas

En principio, el punto de arranque más propicio para iniciar una comparación entre los pensamientos de Luhmann y Wittgenstein sería un «careo» entre sus nociones de «sistema» y de «juego de lenguaje» (*Sprachspiel*). En cada caso éstas constituyen, en efecto, conceptos distintivos desde los cuales ambos autores han organizado el núcleo central de sus teorías.

Empezando por Wittgenstein hay que recordar que, pese a lo que pudiera indicar la afirmación anterior, éste no definió los juegos de lenguaje con demasiada precisión. No en vano de sus escritos posteriores a 1929, cuando regresa a la filosofía después de su voluntario exilio intelectual, el texto más acabado son las *Investigaciones filosóficas* y, según propia confesión del autor (1988: 10-15), habría fracasado a la hora de proceder a un ensamblaje coherente de sus pensamientos.

En lo que se refiere a la definición de los juegos de lenguaje, Wittgenstein deliberadamente no fue mucho más allá de lo que había ido en *Los cuadernos azul y marrón*. Significativamente decidió emplear el término *juego*, que él mismo había propuesto como muestra del significado borroso con el que funcionan las palabras en el lenguaje cotidiano ordinario (1988: núm. 68-71). Wittgenstein, por tanto, no sólo no estaba interesado en precisar este concepto clave de su nueva teoría del lenguaje, sino que deseaba dotarlo de unos límites difusos. Como mostraré más adelante, la razón de esta determinación estriba en el propio talante que quería darle.

Antes de profundizar en estos contenidos, veamos cuáles son las definiciones que Wittgenstein dio de los juegos de lenguaje. Tanto en *Los cuadernos azul y marrón* como en las *Investigaciones filosóficas*, alterna entre tres explicaciones, sin preocuparse por discutir ni su alcance ni su compatibilidad. La primera de ellas hace de los juegos algo así como ensayos del lenguaje ordinario:

[Juegos de lenguaje] son modos de utilizar signos, más sencillos que los modos en que usamos los signos de nuestro altamente complicado lenguaje ordinario. Juegos de lenguaje son las formas de lenguaje con que un niño comienza a hacer uso de las palabras. El estudio de los juegos de lenguaje es el estudio de las formas primitivas de lenguaje o de los lenguajes primitivos (1968: 44).

En otros momentos, por contra, Wittgenstein definió los juegos como lenguajes íntegros:

[Juegos de lenguaje son] lenguajes completos en sí mismos, [...] sistemas completos de comunicación humana (1968: 116).

La tercera definición, por último, venía a expresar la naturaleza pragmática del habla:

Llamaré también 'juego de lenguaje' al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido (1988: 25).

Para nuestros fines interesará sobre todo retener estas dos últimas definiciones, dejando de lado la primera. Hay que advertir que esta preferencia no marca el inicio de una mixtificación del pensamiento del filósofo de Viena. De entrada, convendría dejar de lado la idea de *un* Ludwig Wittgenstein ortodoxo, susceptible de interpretación férrea y unívoca. Al contrario, el «espíritu» de su filosofía pasa precisamente por una puesta en cuestión de la precisión de los conceptos, de las autoridades y las jerarquías y, en definitiva, de las distinciones entre lenguajes y metalenguajes. Por lo mismo, tampoco aquí intentaré sacar a la luz el *auténtico* segundo Wittgenstein. Mi elección de esas definiciones viene motivada simplemente por el propósito de desarrollar *una* línea abierta por el propio filósofo.

Pasemos al caso de Luhmann. Éste ha ofrecido dos grandes tipos de definiciones de sistema, con acepciones, a primera vista, bastante diferentes pero que, en el fondo, expresan la misma noción de una circularidad no viciosa. La primera de ellas es la siguiente:

Una primera precisión [...] consiste en entender el sistema no como un tipo particular de objeto sino como una particular distinción —a saber, aquélla entre el sistema y el ambiente. Esto debe ser comprendido exactamente. [...] Un sistema es la forma de una distinción (*the form of a distinction*) que controla (*possesses*) por lo tanto dos lados: el sistema (como el interior de la forma) y el ambiente (como el exterior de la forma). Sólo los dos lados juntos constituyen la distinción, constituyen la forma, constituyen el concepto (1992: 69).

En otro lugar Luhmann define los sistemas en los siguientes términos:

Un sistema social se realiza siempre que se dé una conexión autopoiética de comunicación y se delimite con respecto a un entorno mediante una limitación de las comunicaciones oportunas. Los sistemas sociales consisten, pues, no en hombres ni en acciones, sino en comunicaciones (Muñoz, 1995: 18).

En apariencia, no podríamos haber comenzado peor. Si comparamos cualquiera de estas dos definiciones con las anteriores de juego de lenguaje ofrecidas por Wittgenstein apenas se observan puntos en común. La conexión más visible se establece entre la segunda definición de juegos de lenguaje (en concreto cuando los designa como «sistemas completos de comunicación humana») y la cláusula final de la segunda definición de Luhmann (cuando señala que «los sistemas sociales consisten [...] en comunicaciones»). Pero

eso no parece ofrecer una base suficiente como para proceder a una comparación fructífera entre los dos autores.

Con todo, sería prematuro abandonar aquí las pesquisas. En mi opinión hay que dejar de lado estas definiciones directas de los juegos y los sistemas autopoieticos para dar un pequeño rodeo e intentar una aproximación a través de otras vías. A este respecto, un primer indicio de la posibilidad de cotejar las ideas de Luhmann y Wittgenstein puede venir dado por el hecho de que tanto uno como otro hayan aparecido vinculados, de manera a veces demasiado simplificadora, al ya algo manido debate acerca de la posmodernidad. La teoría autopoietica, en efecto, ha sido calificada (y casi habría que decir «descalificada») como posmoderna (Cfr. Zolo, 1995). A su vez, la metáfora de los juegos de lenguaje ha sido utilizada en varias ocasiones para describir la sociedad que se abriría paso con el advenimiento de la posmodernidad (Mardones, 1994; Vattimo, 1994: 17; Vattimo, 1995: 32).

Pero, como intentaré mostrar en las próximas páginas, las afinidades entre Wittgenstein y Luhmann van mucho más allá de estas referencias comunes. Para ello expondré brevemente las principales líneas de la teoría del lenguaje del primero, pasando luego a la teoría sistémica del segundo. Tras ello subrayaré sus puntos en común para, en último lugar, evaluar brevemente las perspectivas abiertas por el careo.

La ciudad del lenguaje

La concepción del lenguaje sostenida por el llamado «primer Wittgenstein», es decir, el autor del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1987)⁴, presenta muchas similitudes con las teorías expuestas por sus maestros Gotlob Frege y Bertrand Russell (Luchhard, 1979). Muy resumidamente, el lenguaje aparece concebido en el *Tractatus* como una realidad ordenada en sí misma y susceptible, en consecuencia, de una caracterización unívoca. Además puede ser descompuesto en unas unidades mínimas y su «mecánica», su funcionamiento, se supone susceptible de una reconstrucción rigurosa. Para este «primer Wittgenstein» el lenguaje sólo puede hablar con propiedad de hechos, de lo que es el caso, es decir, de los diversos estados de cosas efectivos que componen el mundo. Su forma de hacerlo es construyendo, a través de las proposiciones, figuras (*Bilder*) de ellos, modelos de la realidad. Entre los objetos que componen un estado de cosas y la figura que hacemos de éste en la proposición hay una correspondencia isomórfica, una misma estructura. Los nombres, los signos simples utilizados en la proposición, *significan* tales objetos, los cuales constituyen entes simples y forman la sustancia del mundo. De hecho, la *forma general de la proposición* señala que «las formas se comportan

4. La distinción entre un primer y un segundo Wittgenstein arranca del propio maestro del filósofo, Russell. Cfr. Russell, 1960: 249.

de tal y tal modo» (1987: 4.5)⁵. Cuando una proposición figura un estado de cosas que se da en el mundo es cierta; en caso contrario es falsa. Así de simple. Es cierto que en el lenguaje cotidiano esto no sucede siempre de esta forma: al menos buena parte de las proposiciones que cualquiera de nosotros emite diariamente no hace ninguna figura de estados de cosas. Ello se debe a que el habla diaria resulta impropia y se encuentra por debajo de las exigencias de la lógica.

Ese mundo formado por la totalidad de estados de cosas, de los hechos, no incluye al sujeto pensante. El yo no es un objeto y, por tanto, no forma parte del mundo. *Hay* un cuerpo, unos recuerdos, unos sentimientos, pero no *un yo*. El sujeto, se afirma en el *Tractatus*, es condición del mundo, su límite, pero no forma parte de él.

Para el Wittgenstein del *Tractatus* las ciencias naturales generaban enunciados del tipo arriba descrito, hacían modelos de la realidad y, por lo tanto, eran susceptibles de ser verificadas. Por contra, la mayoría de las cuestiones filosóficas «tradicionales» resultaban absurdas (*unsinnig*): planteaban pseudoproblemas derivados de un uso inadecuado del lenguaje. Por ello, el futuro de la filosofía pasaba por renunciar a esa palabrería sin sentido. Ya que no era una ciencia, y que no podía generar proposiciones sobre la realidad, su cometido debía circunscribirse a aclarar aquellos enunciados confusos en los que el estado de cosas representado no estaba claro, esto es, ayudando a discernir lo decible de lo indecible. Las propias páginas del *Tractatus* no eran más que eso: una aclaración; una escalera que había que retirar una vez se había subido por ella. En definitiva, lo que puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y, como escribió el propio autor como resumen de su libro, «de lo que no se puede hablar hay que callar» (1987: 7). Consecuente con esta opinión, Wittgenstein renunció a hablar durante varios años: desde 1922, aproximadamente, hasta 1929. Mientras tanto trabajó como jardinero y maestro de niños.

A partir de la última fecha, sin embargo, retorna a la filosofía. Y lo hace para expresar concepciones del lenguaje radicalmente opuestas a las del *Tractatus*⁶. Los escritos conocidos como *Los cuadernos azul y marrón* y las *Investigaciones filosóficas* son el resultado de ese viraje.

Para el «segundo Wittgenstein» el lenguaje ya no admite una caracterización unívoca. La realidad del uso se desvela infinitamente más rica que la mera figuración de los hechos. Ya no parece aceptable afirmar que una frase está en desorden o que el significado de una palabra se desvía de su uso correc-

5. Como es habitual, las citas del *Tractatus* se refieren a la numeración de sus párrafos.

6. La continuidad o ruptura entre las opiniones del primer Wittgenstein y las del segundo ha sido objeto de diversas discusiones. A. Kenny, por ejemplo, en su ya clásico estudio defiende la continuidad de todos «los Wittgenstein» merced a su crítica al solipsismo (Cfr. Kenny, 1974). Entre nosotros, Alfredo Deaño, aún reconociendo cierta continuidad, ha recordado las diferencias entre el *Tractatus* y las *Investigaciones Filosóficas* (cfr. Deaño, 1980: 95).

to. El pecado del *Tractatus* no era otro que el «ansia de generalidad» (1968: 45) o, dicho de otra manera, «la actitud despectiva hacia el caso particular» (1968: 46), la ilusión de una búsqueda de «super-orden entre super-conceptos» (1988: núm. 593). Frente a la áspera teoría de la forma general de la proposición, Wittgenstein propone ahora una metáfora, pluralista y llena de belleza, para caracterizar el lenguaje.

Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos, y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes (1988: núm. 18).

Esta ciudad del lenguaje no se explica a partir de una sola fecha, de un solo plan urbanístico, de un único trazado. Ya no puede hablarse de una *Forma* de proposición que genere todas sus calles. Podemos suponer que algunos edificios, y que incluso algunas calles desaparecerán con el paso del tiempo, que algunos barrios y algunas avenidas se pondrán de moda y que otras partes caerán en el olvido. Unas zonas las poblarán los ricos y poderosos, otras los comerciantes, otras los trabajadores y otras, suburbanas, los desheredados. Habrá zonas de intelectuales, barrios de maleantes y de funcionarios, etc. Los habitantes del lenguaje no vivirán en toda la ciudad, sino que frecuentarán sólo algunas calles, algunos distritos, dependiendo de si están trabajando o divirtiéndose, comprando o cortejando a su amada. Pero la identidad de cada calle no dependerá de sus habitantes, sino que, al revés, éstos se definirán en cada momento por el lugar por el que transiten.

Para el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* los conceptos que recorren el lenguaje son borrosos (1988: núm. 71, 77, 79, 100) y las reglas que se le aplican tampoco funcionan siempre de la misma manera (1968: 125-6). Por eso, aquél debe ser concebido como una familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí (1988: núm. 7), con sus respectivas gramáticas particulares —unas reglas en último extremo arbitrarias (1968: 183; 1988: núm. 372, 497). El lenguaje lo forman una infinitud de juegos, que sólo desde sí mismos pueden ser jugados y entendidos. Exactamente igual que un tema musical se comprende solamente desde el propio tema musical (1968: 219)⁷. Ya no hay un afuera real, formado por estados de cosas de los que se pueden hacer modelos. La clave para comprender un juego de lenguaje no está, por tanto, en una supuesta normatividad exterior al juego, sino más bien en el propio uso que se hace de él (1968: 47-54; 1988: núm. 30, 43, 138). La teoría referencialista del significado, en definitiva, es abandonada, al igual que la subordinación a la lógica del lenguaje cotidiano. Aquélla ni puede considerarse superior ni más perfecta que el lenguaje ordinario. Las jerar-

7. «Comprender una frase significa captar su contenido; y el contenido de la frase está en la frase». Ver también 1988: núm. 523, 527, 531.

quías, que una realidad ordenada y un lenguaje comprensible incitaban a componer, han caído.

Aunque Wittgenstein no apelara directamente a ella, no deja de ser significativo el que, a partir de sus reflexiones, se haya propuesto representar el lenguaje a través de la metáfora del barco obligado a continuas reparaciones y reestructuraciones en alta mar (Quine, 1985; Heal, 1989). Un buque que no tiene un puerto al que llegar, de manera que debe mantenerse a flote a partir de sus propios recursos, utilizando sus propios materiales. De igual modo, las palabras de un lenguaje, del dialecto que juegan unos usuarios, no son siempre las mismas, aunque existan estructuras casi permanentes. Tampoco estos hablantes son siempre los mismos. Unos abandonan el barco y otros lo abordan. El dialecto permanece, pero no de un modo estable, pues, de hecho, se disuelve de continuo sin dejar de generar nuevas frases. Desde cierto punto de vista cada juego de lenguaje, cada barco, cada barrio de esa ciudad de las palabras a la que se refiere Wittgenstein, está abierto —a otros hablantes, a otros juegos de lenguaje—, *se comunica con su medio*. Pero, desde otra perspectiva, se puede decir que cada dialecto está cerrado —puesto que sólo puede hablarse *desde dentro* y puesto que únicamente comprende los demás dialectos traduciéndolo «a sus propias palabras»⁸. De ahí, y en ese sentido parcial, que todavía valga la afirmación del *Tractatus* de que los «límites del lenguaje significan los límites de mi mundo» (1987: 5.6). De esta manera, hay tantos lenguajes como juegos del lenguaje, y éstos, al menos parcialmente, generan sus propias condiciones de funcionamiento dentro de la ciudad babélica que conforman.

La teoría sistémica de Luhmann

La principal acusación de Niklas Luhmann contra las categorías de la sociología clásica es la de su tosquedad y simpleza. En su opinión, cuando las teorías sociológicas analizan la realidad, tienden a no respetar su desbordante complejidad y a optar por cómodas simplificaciones. Un buen ejemplo de esta actitud crítica pueden ser sus embates contra lo que ha llamado la «doctrina clásica de la organización racional-teleológica», fundada en las ideas de un poder directivo, indicador de fines, y de jerarquías rígidas, indicadoras de medios.

Esta idea fundamental deslumbrante y arrolladoramente armónica en principio, causa una impresión nada problemática. Y éste es su fallo. No proporciona ningún esquema suficiente de los problemas sistémicos, ninguna concepción sistémica lo suficientemente compleja como para poder satisfacer las exigencias de un sistema que haya de hacerse cargo de un ambiente complejo (1983: 70).

8. Aunque no palabra a palabra, sino por su sentido general.

Y remacha un poco más adelante,

La congruencia, que la teoría postula, entre jerarquía y orden en términos de fin/medios finge una armonía libre de contradicciones y hace olvidar engañosamente esenciales problemas sistémicos (1983: 76).

Una manera habitual de «faltar el respeto» a la complejidad del mundo consiste en la elaboración de teorías normativas, teorías que, por ejemplo, traten de establecer entre las distintas partes de la realidad relaciones de subordinación jerárquica y pretendan explicar cada parte por su relación de dependencia con su superiora. La crítica de Luhmann a esta forma de pensar lo social no significa que no conceda valor a la teoría y mucho menos que la suya en particular no sea marcadamente ambiciosa. Sin embargo, en todo momento Luhmann intenta ser consciente de la múltiple diversidad de los fenómenos de los que trata de dar cuenta, algo que se manifiesta en una continua necesidad de introducir matices a cada tesis. En este afán por respetar la complejidad no sólo se ve obligado a alcanzar un alto nivel de abstracción conceptual, sino que, lo que es más importante, a menudo necesita también recurrir a formulaciones paradójicas. Y es que, según Luhmann, «los sistemas sociales, en tanto que vistos por un observador, son sistemas paradójicos» que, examinados «bajo las particulares constricciones del análisis lógico», deben ser descritos como «jerarquías enredadas» (1995: 31-32)⁹.

Algo similar sucede con el carácter autorreferente de su concepto de sistema. Éste es un rasgo que en la teoría clásica se impondría desechar como simple tautología y apertura a lo arbitrario (1991: 35). En la teoría de Luhmann, por el contrario, se erige en «eje central» (1996: 202), permitiendo el despliegue de un análisis teórico singularmente sensible a la particularidad y los matices, al tiempo que audazmente generalizador y ambicioso.

Es importante subrayar que, pese a sus apariencias, el concepto de sistema no actúa en favor de una homogeneización de la realidad social. Cuando Luhmann caracteriza todos los sistemas como una «diferencia respecto a un entorno» (1991: 39) no está haciendo tabla rasa entre todos los sistemas. Antes bien, al hacer recaer el peso del sistema en «una diferencia» entre un interior y un exterior, Luhmann disuelve y supera cualquier intento de concebir los sistemas a partir de una ideología de la identidad. En este sentido, su idea de sistema es un anticoncepto, casi un «indecible» (de nuevo en el sentido derrideano del término), que parasita la terminología funcionalista para formular teorías que atentan radicalmente contra la ontología de aquella. No es casual a este respecto que se haya hablado de un «paroxismo de la diferencia» (Izuzquiza, 1991: 21) en referencia a la obra de Luhmann. La autorreferencia del sistema y su invención de un entorno, una historia y una

9. Es precisamente porque son paradójicos, y pueden quedar bloqueados a causa de esto, que los sistemas sociales deben prever mecanismos de desparadojización.

memoria, vuelven sus relaciones con el exterior —en último extremo— inefables¹⁰.

En este contexto, la utilización de formulaciones equívocas y paradójicas deja de constituir una muestra de debilidad teórica para pasar a ser la consecuencia lógica de una realidad tan múltiple y compleja como impredecible en su globalidad. Una realidad en movimiento que exige retruécanos y violencias semánticas a quienes pretendan intentar retratarla sin caer en burdas simplificaciones.

Una buena introducción visual a la autopoiesis característica de los sistemas de Luhmann puede venir dada por el recuerdo de los grabados y litografías circulares de Maurits C. Escher. En la *Mano dibujando otra mano que dibuja la primera mano*, por ejemplo, vemos el dibujo de una mano, todavía inacabada, salir del papel para dibujar otra mano que, a su vez, da los últimos toques a la mano que la dibuja. En otra litografía de Escher, el *Salto de agua*, un curso de agua pasa por un molino, zigzaguea y termina por encontrarse con el mismo molino, moviendo eternamente sus palas. Se trata, por tanto, de un conjunto estable y a la vez en movimiento.

También los sistemas sociales de Luhmann se alimentan o se reproducen a sí mismos, hasta cierto punto «cerrados» al exterior o, al menos, encerrados en su propia lógica del sentido. Con todo, la autopoiesis que los caracteriza añade todavía un grado más de complejidad. Porque, en efecto,

Los sistemas autopoieticos [...] no sólo producen, y llegado el caso cambian, sus propias *estructuras*, sino que su autorreferencia rige también en la producción de otros *componentes* [...]. Incluso los *elementos*, esto es, los componentes últimos (individuales), que son, al menos para el propio sistema, no descomponibles, son producidos por el sistema mismo (1995: 22-23).

Esas estructuras, al modo de la gramática de un lenguaje, de las reglas que permiten la producción de cualquier operación conforme a la estructura del propio idioma, tienen un papel esencial en el mecanismo autopoietico.

[...] todo sistema autopoietico opera como sistema determinado por la estructura; es decir, como un sistema que puede determinar las propias operaciones sólo mediante las estructuras propias (1996: 203).

A esto hay que sumar el que la autopoiesis luhmanniana venga dada como una exigencia recurrente de renovación de los sistemas, como garantía contra el riesgo de una continua disolución en el entorno (1995: 33-34). Sucede como si en la *Mano dibujando a otra mano* de Escher los trazos con-

10. Es significativo que Luhmann haya afirmado que en sociología nos encontramos a menudo ante situaciones en las que los sistemas desarrollan formas de aprehensión de la complejidad no accesibles al análisis científico. En estos casos, continua Luhmann, se hablaría de una caja negra (*black box*). Cfr. Luhmann, 1991: 36.

tinuamente tendieran a borrarse del papel, de forma que cada mano no cesara nunca de dibujar a su creadora, siempre en trance de desaparecer devorada por el espacio en blanco. Estos procesos parecen bastante similares a la imagen del barco obligado a continuas reparaciones en alta mar, con la que Quine y Neurath caracterizaban el lenguaje.

Aunque Luhmann recoge principalmente el concepto de «autopoiesis» de los biólogos chilenos Maturana y Varela, la idea que lo anima de una circularidad no viciosa, o abierta a un entorno extraño, ha estado presente de alguna manera en el campo de la filosofía del lenguaje y las matemáticas desde hace tiempo. Éste no es el momento de acometer una arqueología del concepto de autopoiesis y sus afines, así que simplemente me conformaré con citar algunos precedentes. Entre éstos cabe recordar cómo la teoría romántica del arte y el lenguaje ya sostenía el carácter reflexivo y autónomo, cerrado sobre sí mismo, de los fenómenos artísticos y lingüísticos (Todorov, 1977). Similarmente Gödel (1981), ya en el siglo xx, en su famoso artículo de 1930 mostraba la circularidad lógica de los constructos de axiomatización formal de la matemática. Este teorema ha dado paso a numerosas reflexiones sobre la circularidad de los sistemas lógicos. Más adelante Quine (1985) y Neurath (1981) han advertido la autorreferencia lingüística de los procesos cognoscitivos, circunstancia que deja de aparecer como un error que haya que subsanar y se establece como una característica intrínseca del conocimiento. El propio Luhmann (1992), y baste con estas referencias, ha citado las contribuciones de Von Foerster, Spencer Brown y Günther en torno a la autología lingüística.

Por otro lado, Luhmann ha insistido en varias ocasiones en que la idea de autopoiesis no equivale ni a autismo sistémico, ni a solipsismo cognitivo. Es cierto que los sistemas no pueden evitar operar desde su mundo y para su mundo (1995: 31) y que, en ese sentido, no hay comunicaciones trascendentes, es decir, comunicaciones que se hagan sin partir y llegar al mismo sistema, puesto que los sistemas no pueden operar más allá de sus límites (1991: 40-55). Es cierto también que los sistemas crean su propio pasado, su propia memoria y que la única manera de tomar contacto con el entorno es el autocontacto. Pero los sistemas no son autárquicos (1992: 70): antes bien, sólo existen en relación con un entorno al que no dejan de estar sutilmente conectados. Esta paradoja, sobre la que se funda toda la teoría sistémica luhmanniana resulta más comprensible, o al menos no tan extraña, si se continúa profundizando en la naturaleza de los sistemas autopoieticos.

Éstos, en efecto, se forman siempre autodistinguiéndose frente a un entorno. Dentro del mismo sistema se puede establecer también un entorno y así derivarse múltiples subsistemas en su interior. El entorno se encuentra formado por todo cuanto «rodea» a un sistema (lo que incluye otros sistemas, no sólo sociales, sino también biológicos, físicos, etc., pero, atención, siempre *experimentados como entorno*). Este entorno influye en el sistema exclusivamente a partir de su propia estructura sistémica o, dicho de manera más

gráfica, *resonando* en él. Enfrentado a un entorno complejo, y por esto disolvente, amenazador, el sistema debe trabajar constantemente para reducir dicha complejidad *ante sí mismo*, es decir, debe responderla en sus propios términos (lo que, sin duda, incluye también la preferencia de términos nuevos). Esto lo lleva a cabo por medio de la construcción para sí de un orden. Tal estrategia permite que la complejidad del entorno quede reducida a dimensiones permisibles para el sistema.

A este respecto, es importante comprender que el sistema nunca se constituye de una vez por todas, dado que la complejidad de su entorno ni se da idéntica a lo largo del tiempo, ni, en consecuencia, puede responderse definitivamente. Como el barco de Quine, está flotando en un alta mar mutable y debe rehacerse continuamente, darse órdenes que tornen esa inmensidad caótica legible. En esa constante dinámica de reestructuraciones, cada sistema autopoietico queda (aproximadamente) caracterizado por el (parcial) mantenimiento de unas relaciones organizativas (relativamente) estables entre sus elementos constitutivos. La estabilidad de los sistemas, por tanto, tiene un carácter dinámico y se basa en una «desintegración continua» del sistema sobre su propia reconstrucción (Luhmann, 1991: 68-69). Como esa sociedad yanomami que halló Clastres (1986), la paz del sistema exige una guerra sin tregua.

En este contexto, y dada la apariencia de autismo sistémico que a muchos de sus detractores ha ofrecido la teoría luhmanniana, no deja de ser llamativo el que haya propuesto sustituir como unidad elemental de la sociología la «acción social» por la «comunicación» (1991: 163; 1996: 201). De hecho, nuestro autor ha llegado a caracterizar a la sociedad como el sistema de todas las comunicaciones y a señalar que «todo lo que es comunicación es sociedad» (1991: 408)¹¹. Su concepto de comunicación parte de la necesidad de separar radicalmente los «sistemas de conciencia» y los «sistemas de comunicación» (Luhmann, 1996: 201; 1991, 163), algo que, como él mismo reconoce, se efectúa en contra del sentido común. Según Luhmann, la comunicación se compondría de tres momentos o selecciones. A saber: la selección de la información, el acto de comunicar y el acto de entender (Luhmann, 1996: 220). Con esta concepción pretende, en primer lugar, oponerse a la metáfora de la comunicación como transmisión, que habría predominado hasta entonces y que entiende cargada de supuestos ontológicos viciados. Según dicha teoría, la comunicación consistiría en la transmisión de información de un emisor a un receptor. Luhmann confía en que esa caracterización como síntesis de tres selecciones, inspirada en Austin, Searle y, sobre todo, en Karl Bühler, dé carpetazo a las polémicas entre partidarios de un sujeto trascendental (como Habermas) y los de una teoría abso-

11. Cfr. «Society is the comprehensive system of all communications, which reproduce themselves autopoietically through the recursive network of communications which produce new (and always other) communications» (N. Luhmann, 1992: 73). Luhmann retoma esta definición de sociedad del fisiócrata francés Nicolas Baudeau (cfr. N. Luhmann, 1991: 163).

lutista del signo (como Derrida), permitiendo incorporar a la comunicación dentro de la teoría de sistemas¹².

Resulta especialmente significativo el hecho de que Luhmann haya atribuido a la comunicación rasgos típicos de los sistemas. De esta manera comprende que la comunicación únicamente es posible como «proceso autorreferencial» (Luhmann, 1991: 156), ubicado dentro del proceso general de diferenciación, y que, al igual que los sistemas, produce una diferencia y se autoobserva. Como Novalis en su célebre *Monólogo* (1998) respecto al lenguaje, Luhmann sostiene que la comunicación no persigue ningún objetivo ni ningún fin externo (Luhmann, 1996: 223). En definitiva, el concepto de comunicación luhmanniano llega a insinuarse, no ya sólo como sistema, sino incluso como modelo de la propia noción de sistema:

[...] el sistema de comunicación es un sistema absolutamente clausurado en su operación, ya que crea los elementos mediante los cuales él mismo se reproduce. En este sentido, la comunicación es un sistema autopoietico que, al reproducir todo lo que sirve de unidad de operación al sistema, se reproduce a sí mismo [...] (Luhmann, 1996: 222)

Respecto al lenguaje, Luhmann entiende que su comprensión de éste se opone radicalmente a los principios fundamentales de la lingüística saussuriana (1991: 210). El *Curso de lingüística general* partiría, según afirma, del supuesto de que el lenguaje es un sistema, mientras que para él no sucedería así, dado que «no posee una forma específica de operación» (1991: 210). Dentro de la teoría sistémica el lenguaje vendría a constituir un canal que permite el «acoplamiento estructural» (*structural coupling*) entre sistemas de conciencia y sistemas de comunicación. Poco más.

Antes de pasar a la siguiente sección convendrá dedicar algún espacio a la desaparición del sujeto humano como referente teórico en Luhmann (1991: 61). Éste, en efecto, considera que el hombre no constituye un sistema (1991: 62), en la medida en que no es capaz de autoobservarse en su totalidad. Así por ejemplo, a propósito de la comunicación, declara que «no es el hombre quien puede comunicarse; sólo la comunicación puede comunicar» (1991: 206). Por contra, Luhmann postula la existencia de «sistemas psíquicos» *individuales*, autorreferentes, como cualquier sistema, pero que como tales no forman parte la sociedad (de ese conjunto de comunicaciones), sino que constituyen su entorno.

12. Una exposición más detallada de la teoría comunicacional de Luhmann puede encontrarse en Izuzquiza, 1990, cap. 7. Sería interesante, aunque excesivamente prolijo, completar esta exposición con el concepto de «significado» elaborado por Luhmann. Dicho brevemente, el significado constituye una «representación de la complejidad», una estrategia por la que la complejidad se incorporaría al sistema al tiempo que se ordena. Cfr. N. Luhmann, «Complexity and Meaning» y «Meaning as basic concept», ambos en N. Luhmann, 1990.

Un último rasgo de la teoría autopoietica que resulta oportuno traer a colación para concluir es que, conforme a ella, la sociedad carece de un centro y que, por lo mismo, no hay ninguna posible ordenación de rango entre los múltiples sistemas y subsistemas. Luhmann excluye, en efecto,

[...] todo supuesto de encontrar en cualquier parte de la sociedad un centro poderoso y omnisciente capaz de predecir el comportamiento de todos los demás e incluso la reacción de todos los demás a la predicción de su propio comportamiento (1987: 220).

Afinidades

Exponer más detalladamente la sutil y compleja teoría de sistemas luhmanniana requeriría, obviamente, de mucho más espacio. Sin embargo, lo hasta aquí reseñado debería bastar para evidenciar sus afinidades teóricas con las concepciones lingüísticas del segundo Wittgenstein, afinidades que paso a resumir.

En primer lugar, tanto uno como otro parten de una toma de conciencia de la inefable complejidad de sus respectivos objetos de estudio, a saber, la sociedad y el lenguaje. Esto les ha llevado a renunciar a la pretensión de ofrecer superteorías y superconceptos que intenten explicarlos exhaustivamente. Luhmann y Wittgenstein coinciden también en criticar aquellos paradigmas que, precisamente, ofrecen explicaciones absolutas y homogéneas, omniabarcantes, de ambas realidades.

Más allá de estas coincidencias de talante, son visibles los paralelismos entre la concepción de lo social del primero y la del lenguaje del segundo. En primer lugar, ambos autores comprenden sus respectivos objetos de estudio en términos de complejidad y pluralidad interna. Ni uno ni otro cree en la existencia de centros absolutos, así como tampoco en jerarquías rígidas que estructuren conforme a un orden claro y definitivo el espacio de lo social y el del lenguaje. Éste, a decir de Wittgenstein, aparece como un conglomerado de juegos que poseen sus peculiares condiciones de funcionamiento. Luhmann, por su parte, ha caracterizado lo social como una pluralidad, anárquica y heterogénea, de sistemas que poseen, asimismo, su específica lógica interna. Tanto en el caso de los juegos, como en el de los sistemas, son esos *modi operandi* los que definen su existencia. De este modo, es el uso quien marca la identidad de un juego de lenguaje, al igual que cada sistema se define por una forma particular de operación.

Un paralelismo especialmente llamativo se refiere al carácter autológico de los juegos de lenguaje y de los sistemas. El juego de Wittgenstein se comprende sólo desde las propias reglas, como un tema musical se comprende únicamente desde el propio tema musical, mientras que el sistema luhmanniano tiene en la operación autopoietica su rasgo distintivo. Tanto Wittgenstein como Luhmann, en definitiva, han elaborado teorías centradas en la naturaleza autotélica de sus conceptos más sustanciales.

A este respecto, resulta interesante constatar cómo sistemas y juegos se dejan caracterizar, al menos hasta cierto punto, por metáforas como las de los dibujos de Escher y el barco obligado a continuas reparaciones en alta mar. La ciudad del lenguaje imaginada por el filósofo, recorrida por múltiples planos, edificios y calles, recuerda, en buena medida, esa complejidad descrita por Luhmann, formada por múltiples sistemas y subsistemas sociales.

En esta línea, los dos autores han coincidido en formular, como trasfondo a sus nociones de lenguaje y sistema, la idea de una estructura dinámica, cuya estabilidad se obtendría por medio de una inestabilidad recurrente. Con ello, Luhmann y Wittgenstein desbordaron completamente sus respectivos contextos de partida, a saber: el atomismo lógico de Frege y Russell y el estructural-funcionalismo de Parsons.

Otro paralelismo reseñable se refiere al hecho de que tanto en la teoría de Luhmann como en la de Wittgenstein los individuos desempeñan un papel menor. Los hablantes particulares juegan muchos juegos de lenguaje y los individuos participan en múltiples sistemas. En el Wittgenstein del *Tractatus* el sujeto pensante forma parte de los límites del mundo; en Luhmann los sistemas psíquicos componen el entorno de la sociedad. Esto vendría a sugerir la necesidad de trasladar la atención desde los sujetos humanos a los sistemas sociales y lingüísticos. Dicha tendencia es, sin duda, mucho más acusada en Luhmann que en el segundo Wittgenstein, pero no deja de ser cierto que, a pesar de su carga «humanista», de su énfasis en la cotidianidad, tanto en las *Investigaciones filosóficas*, como en los *Cuadernos azul y marrón*, el eje de sus análisis no son los individuos sino los juegos de lenguaje.

Naturalmente, nada de esto significa que no haya diferencias entre las teorías de Luhmann y las de Wittgenstein. En especial éste último admite la existencia de un lenguaje formado por estructuras vagamente emparentadas, algo que Luhmann tal vez no admitiría respecto al sistema social y sus subsistemas. Asimismo, es preciso recordar cómo Luhmann ha rechazado expresamente la posibilidad de concebir el lenguaje como un sistema. Pero esto no tendría por qué poner fin a nuestra aventura, quiero decir, a este intento de compararlo con Wittgenstein. A este respecto, no hay que olvidar que el rechazo de Luhmann se propone atacar una concepción cientifista del lenguaje, que atribuye a la escuela saussuriana (algo que, por cierto, habría que matizar notablemente). En cualquier caso, es evidente que los juegos de lenguaje y los sistemas autopoieticos comparten un indudable *aire de familia* —como diría el propio Wittgenstein.

Bibliografía

- CLASTRES, P. (1986). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- DEAÑO, A. (1980). *Las concepciones de la lógica*. Madrid: Taurus.
- GÖDEL, K. (1981). «La suficiencia de los axiomas del cálculo lógico de primer orden». *Obras Completas*. Madrid: Alianza.

- HEAL, J. (1989). *Fact and meaning: Quine and Wittgenstein on philosophy of language*. Oxford: B. Blackwell.
- IZUZQUIZA, I. (1990). *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona: Anthropos.
- (1991). «La urgencia de una nueva lógica». Introducción a N. LUHMANN, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- JOAS, H. (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: CIS-Siglo XXI.
- KENNY, A. (1974). *Wittgenstein*. Madrid: Alianza.
- LUCKHARDT, C. G. (1979). *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. Ithaca: Cornell U.P.
- LUHMANN, N. (1983). *Fin y racionalidad en los sistemas*. Madrid: Ed. Nacional.
- (1987). «La teoría de la diferenciación social». *Revista de Occidente*, núm. 74-75.
- (1990). *Essays on Self-Reference*. Nueva York: Columbia U.P.
- (1992). «The Concept of Society». *Thesis Eleven*, núm. 31.
- (1991). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. México: Alianza Editorial/Universidad Iberoamericana.
- (1990b). *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- (1995). «La autopoiesis de los sistemas sociales». *Zona Abierta*, núm. 70/71.
- (1996). *Introducción a la teoría de sistemas*. Lecciones publicadas por J. Torres Nafarrate. México: Anthropos/Iteso/Universidad Iberoamericana.
- MARDONES, J.M. (1994). «El neo-conservadurismo de los posmodernos». En VATTIMO, G. y otros (ed.). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- MUÑOZ DARLÉ, V. (1995). «La teoría de los sistemas sociales autopoieticos de Niklas Luhmann». *Zona abierta*, núm. 70/71.
- NEURATH, O. (1981). *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*. Viena: Holder-Pichler-Tempsky.
- NOVALIS (1998). «Monólogo». En MARÍ, A. (ed.). *El entusiasmo y la quietud. Antología del romanticismo alemán*. Barcelona: Tusquets.
- QUINE, W.O. (1985). *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Orbis.
- RUSSELL, B. (1960). *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Madrid: Aguilar.
- TODOROV, T. (1977). *Théories du Symbole*. París: Seuil.
- (1984). *Crítica de la crítica*. Caracas: Monte Ávila.
- VATTIMO, G. y otros (1994). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- (1995). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- WITTGENSTEIN, L. (1968). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.
- (1987). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.
- (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- ZOLO, D. (1995). «Autopoiesis: crítica de un paradigma posmoderno». *Zona Abierta*, núm. 70/71.