

Patricia Rodríguez Hölkemeyer.

EL PARADIGMA DE SISTEMAS: POSIBILIDADES PARA UNA PRACTICA SOCIAL EMANCIPADORA

EL SIGNIFICADO DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES II PARTE

Summary: *The author, from a system's based perspective of social evolution, points, in the first part (which appeared in the last edition of this magazine) and in this second part, to the blunders of the "cybernetic" approach, to the limitations of the Probabilistic Theory of Information, to the obsolescence of the organism as a paradigmatic unit, to the role of the dialectical contradiction and to the importance of the primary life-world structures, in explaining self-organizing processes. She draws from the socio-biological concept of "autopoiesis" a conception that breaks with the structural determinism of classical socialization theories, offering a perspective that revitalizes the individual and reassesses liberty.*

Resumen: *La autora, inspirada en la utilización del concepto de sistema para una teoría de la evolución social, muestra, en la primera parte (que aparece en el volumen anterior de esta revista) así como en esta segunda parte, los desaciertos del enfoque "cibernetizante", las limitaciones de la teoría probabilística de la información, la obsolescencia del organismo como unidad paradigmática, el papel de la contradicción dialéctica y la importancia de las estructuras del "mundo de la vida" para la explicación de los procesos autoorganizadores. Recurre al concepto biológico-sociológico de "autopoiesis" que rompe con el determinismo estructural de las teorías clásicas de la socialización para concluir con una postura que revitaliza al individuo y reivindica la libertad.*

Integración sistémica e integración social: el análisis de sistemas según Habermas:

En la primera parte señalábamos que los sistemas autoorganizadores presentan dos clases de regulaciones. Las regulaciones primarias que son de orden estadístico y actúan al margen de la determinación estructural y las regulaciones cibernéticas, que L. von Bertalanffy llama regulaciones secundarias, que actúan con base en mecanismos de reatrolimentación negativa. Las primeras generan información, las segundas procesan información.

Bertalanffy, señalábamos, refuta una teoría de sistemas orientada a la estructura y critica lo que él llama el "enfoque cibernetzante", el cual ha predominado en los enfoques que aplican los principios "sistémicos" a las ciencias sociales. En el artículo anterior explicábamos cómo los procesos autoorganizadores generan novedad, y cómo este hecho no puede explicarse desde la teoría probabilística de la información.

Para estudiar la crisis del capitalismo tardío, Habermas parte de la teoría de sistemas; sin embargo considera que esta teoría es insuficiente para explicar los procesos evolutivos, porque él parte de los enfoques "cibernetizantes" que, como señalábamos, dejan de lado el papel que juegan las regulaciones primarias, generadoras de novedad. Por esta razón, Habermas reduce la aplicación de la teoría de sistemas al estudio de los procesos de

gobierno, es decir a los procesos de regulación cibernética que existen en todos los sistemas organizados.

Para Habermas todo sistema social opera en un entorno y su objetivo será siempre la optimización de las relaciones de éste con su entorno. Este objetivo, de naturaleza instrumental, orienta, a modo de control cibernético, su conducta. Según la concepción cibernética los sistemas se autoorganizan porque responden, de manera adaptativa a los retos *ambientales*. En la publicación anterior explicábamos por qué, desde la perspectiva de la teoría general de sistemas de Bertalanffy, este enfoque es unilateral y por lo tanto, erróneo.

En un intento por corregir los errores de tal enfoque, Habermas establece la distinción entre la estructura (que él llama el sistema) por una parte, y la dimensión "mundo de la vida", generadora de experiencias de las que se obtienen conocimientos de naturaleza práctica, por otra:

"...las estructuras del mundo de vida han de ser tomadas en consideración en cuanto *elementos constitutivos* del sistema social, introduciéndose en el análisis sistémico de los problemas de gobierno a título de *limitación*. Una teoría sistema que se ha vuelto salvaje y que descuida este extremo se convierte en víctima de una dialéctica del crecimiento de la complejidad sistémica que, a un mismo tiempo amortece también a la sociedad cuya vida despliega de forma evolutiva" (1).

Aunque Habermas utiliza la teoría de sistemas en su marco analítico, la médula de su enfoque se centra en la dimensión comunicativa del mundo de vida. Es en esta dimensión donde se realiza el verdadero aprendizaje de la sociedad puesto que realiza, que la dimensión sistémica (léase, cibernética), únicamente despliega y organiza los contenidos semánticos surgidos de aquella, transformándolos hasta cierto límite, límite que solamente la dimensión mundo de vida puede superar mediante la creación de nuevas posibilidades evolutivas. La dimensión mundo de vida se convierte entonces en núcleo de información generativa, cuando logra emanciparse de controles superfluos. En este punto podemos hacer coincidir la postura de Bertalanffy y la de Habermas.

Cuando se pregunta por la posibilidad de una integración racional en las sociedades complejas, Habermas también establece la distinción entre "integración sistémica" e "integración social": Según Habermas en las sociedades complejas la religión ha dejado de cumplir el papel integrador que habían señalado tanto Hegel como Durkheim, Freud como Max Weber. Habermas se pregunta por la forma

en que en las sociedades complejas los individuos forman una identidad colectiva, y cómo esta conciencia incide en las estructuras de la motivación de la acción individual.

Nicklas Luhman, con quien Habermas polemiza, considera que la conformación de una autoconciencia social global además de imposible es innecesaria. Para Luhman el concepto clásico de la integración social se ha vuelto obsoleto como forma legitimadora y motivadora de la acción social. Cuando la sociedad se ha diferenciado en un sinnúmero de subsistemas que atienden problemas de muy variada índole, la idea de reducir las estructuras de la identidad social a una estructura legitimadora unificada conduce más bien a una distorsión de la realidad con efectos alienantes. La producción de sentido no tiene por qué ser unidimensional ni global al estilo hegeliano, sino que la producción de sentido se realizará a nivel de los subsistemas, cuya acción se torna reflexiva. Habrá una pluralidad de sentidos que podrían integrarse, pero no por la vía de controles organizados sino "de alguna manera semántica" (2).

Habermas considera que la perspectiva de Luhman conlleva a una desvalorización de la tradición como generadora de estructuras sociales de la identidad social, reduciendo las posibilidades de desarrollo humano a nivel de respuestas a exigencias sistémicas siempre orientadas hacia el futuro como solución inmediata a problemas relativos a la apropiación del ambiente exterior.

El único modelo aceptable como modelo de base sería entonces, para Habermas, la teoría de la acción, entendida como el proceso de aprendizaje social organizado sobre las estructuras del lenguaje. La producción de sentido se realiza por medio de un proceso que va, desde la interacción cara a cara hasta la conformación de las estructuras del mundo de la vida que culminan en nuevos niveles de aprendizaje los cuales dan lugar a nuevas formas de organización social (nuevos principios de organización) así como a nuevas formas de conciencia moral. Para Habermas el enfoque de sistemas es un enfoque adecuado solo para ser utilizado en un segundo momento, cuando el establecimiento de nuevos principios de organización surgidos de la experiencia del mundo de la vida, dan lugar al desarrollo de nuevas fuerzas productivas que facilitan la existencia material del hombre, porque como dice Habermas,

"una vida social, que individualiza a través de la socialización una sociedad delimitada frente a sus miembros por relaciones

sistema-ambiente sería una sociedad ciertamente fenecida" (3).

Habermas, con el fin de elaborar un esquema para una "teoría de la evolución social" y de suplir, por una parte los efectos deshumanizantes y unilaterales de las teorías sistémicas que han sido aplicadas a las ciencias sociales, principalmente la versión de Talcott Parsons, y por otra parte, con el fin de corregir los errores en que han incurrido los enfoques marxistas que enfatizan el determinismo económico-instrumental, propone la integración de tres posiciones teóricas:

1) La Teoría de la Acción, teoría desarrollada a su vez por distintas tradiciones teóricas (el pragmatismo, el psicoanálisis, la fenomenología y la etnometodología); 2) la Teoría del Comportamiento, que adapta una teoría psicológica a las cuestiones sociales (principalmente Piaget) y 3) la Teoría de Sistemas, siempre y cuando se vincule a una teoría del aprendizaje (4).

Sin embargo Habermas reconoce el peligro de que una integración deficiente de estas distintas perspectivas lo lleve al eclecticismo. Al respecto señala que debe elaborarse una teoría compleja y de suficiente poder explicativo que integre adecuadamente estos enfoques (5).

Parsons, dice Habermas, con el fin de explicar cómo la sociedad genera sus significaciones pretendía unir la teoría de sistemas a la teoría de la acción, pero consideraba a esta última como una cuestión parcial dentro de la problemática más amplia de la integración sistémica. Luhman enfatiza la acción de los subsistemas enmarcando la acción individual dentro de los imperativos de la acción de los primeros, reconociéndole valor a las teorías de la acción únicamente para la explicación de la producción de sentido en las sociedades más simples. En este sentido, dice Habermas, Luhman radicaliza aún más la postura sistémica de Parsons.

Habermas señala que la pretensión luhmaniana del logro de una apropiación de la realidad interior vía las distintas formas de integración sistémica, toparía con un límite: el conocimiento por parte de la sociedad, gracias a la difusión de las ideas emancipadoras surgidas del consenso establecido por la vía discursiva, de que el capitalismo (sistema sustentado primordialmente como respuesta a exigencias de apropiación del ambiente exterior y como tal, sustentado en una apropiación instrumental del trabajo humano) es una formación social que no puede realmente ofrecer categorías normativas de integración fundamentadas racionalmente porque

no puede satisfacer intereses universales generalizables. La pretensión luhmaniana de una producción "autopoietica" de sentido, es decir que resulta de la acción de la multiplicidad de subsistemas que genera la sociedad, permitiría una integración "sistémica" (alrededor de los imperativos de los subsistemas que devienen selectivos), pero esa clase de principios generales, que podrían ser objeto de difusión, se fundan en una experiencia de la que no participan todos los miembros de la sociedad, sino de aquellos que tienen una posición de dominio. Este tipo de integración, entonces, se funda en un principio que no tiene como interés suyo el hacer explícito el fundamento "social" de la dominación de clase. Por esta razón, para obtener un modelo que proporcione un criterio objetivo (no ideológico) de justificación para los criterios analítico-normativos que surgen de un enfoque decisional, como es el enfoque de sistemas, se necesita, dice Habermas, complementar la teoría de sistemas con la teoría de la acción. Por esta razón, es que desde la perspectiva de una teoría crítica de la sociedad, debe hacerse, dice Habermas, la distinción entre "integración sistémica" e integración social". La teoría del valor de Marx, dice Habermas, está elaborada sobre esta estrategia metodológica. La teoría del valor "permitió la aplicación de problemas de la integración sistémica al plano de la integración social". En *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*, dice Habermas:

"La teoría del valor puede entenderse como un sistema de reglas de coordinación que permite traducir los enunciados que describen el proceso económico capitalista desde el punto de vista sistémico de la orientación en enunciados sobre las relaciones antagónicas entre las clases sociales: el "capital" es tanto una expresión de valor, con la que pueden construirse enunciados en la esfera analítica del sistema económico, como expresión de una relación de clases que se puede analizar en conceptos fundamentales de la teoría de la acción. Desde el punto de vista de la estrategia de la investigación, la teoría del valor tiene el sentido de hacer visibles los problemas de la integración sistémica en la esfera de la integración social" (6).

Para Marx, entonces, el paradigma dominante es la integración social, y el paradigma de la integración sistémica debe definirse con arreglo a aquella y no al revés.

El capitalismo liberal, al trasladar la función de la organización de la distribución de los valores económicos sociales a una instancia no política (el mercado) no necesitaba de una legitimación política (el status de cientificidad de las leyes que rigen la

economía de mercado bastaba para lograr un apoyo resignado de las masas a dicha forma de organización económico-social). Por otra parte, en el capitalismo tardío la situación es diferente, las funciones de "dirección cibernética" están confiadas al Estado para complementar las insuficiencias de la regulación "cibernética" del mercado y permitir así, la continuación de la acumulación de capital en manos privadas. La ingerencia política en los procesos económicos, propia del capitalismo tardío, requiere, como en la época del absolutismo mercantilista, de un sistema de valores que legitime y justifique la clase de dirección cibernética que el subsistema económico-político le proporciona al "sistema de sociedad". El control político de la economía propio del capitalismo tardío requeriría, entonces, a efecto de suprimir la crisis de legitimación, de una asimilación de las reglas prácticas que resultan de la integración normativa generadas socialmente, a las normas prácticas que imponen el cumplimiento de los objetivos surgidos de la "integración sistémica". Sin embargo Habermas señala que esto no es posible porque la única manera en que los objetivos del sistema autorregulador coincidan con las normas morales, surgidas de la integración social, es suprimiendo la dominación.

En las sociedades complejas, donde los problemas que confrontan los individuos que conforman la sociedad son muy complejos y novedosos, no puede ser por la vía de la tradición (en este punto coincide con Luhman), sino por medios discursivos que deben generarse las normas que proporcionan la identidad social. La integración social se logra por un proceso de aprendizaje que culmina en la producción de máximas universales, dentro de las cuales, la máxima de base sería: "la conciencia de generales e iguales oportunidades de participación (de individuos y grupos) en los procesos de aprendizaje generadores de valores y normas" (7). Cualquier sistema de normas que parta de esta base, dice Habermas, puede tener pretensiones de validez para guiar la acción colectiva hacia intereses emancipativos.

El consenso que él busca, entonces, es un consenso deliberado para suprimir la legitimación del sistema capitalista. Pero este consenso de ser logable, ¿cómo pasa a permear las estructuras del mundo de la vida si no es por un proceso de ilustración?. ¿Quién llevaría a cabo esa labor de ilustración, y por qué medios?. Esta es la gran pregunta que Habermas no contesta.

Acerca de las posibilidades, así como de la "capacidad estructuralmente limitada" de los procesos de dirección:

Al elaborar un modelo explicativo para los cambios sociales, Habermas introduce la categoría de "principio de organización", que viene a perfeccionar la categoría marxista de "modo de producción". Habermas recurre a este nuevo concepto porque, al observar el desarrollo del sistema capitalista en sus diversas fases, pudo apreciar que el mismo modo de producción capitalista se ha transformado dando lugar a distintas variantes que se pueden explicar por el surgimiento de nuevos niveles de aprendizaje organizados alrededor de lo que él llama principios de organización.

Esta observación de Habermas lo separa un tanto del reduccionismo y del mecanicismo de Marx quien concibe el paso del capitalismo al socialismo como un proceso unidireccional. Con estos conceptos Habermas introduce en su concepción del desarrollo histórico el principio sistémico de la equifinalidad y puede explicar así la aparición de distintas variantes en un mismo modo de producción. Habermas considera como "principio de organización":

"Aquellas innovaciones socio-estructurales que son posibles a través de estadios de aprendizaje reconstruibles según la lógica evolutiva, y que agotando las capacidades individuales de aprendizaje, institucionalizan un nuevo nivel de aprendizaje de la sociedad; estos principios especifican los ámbitos de posibilidades y determinan dentro de qué estructuras son posibles las transformaciones del sistema institucional, en qué medida se pueden utilizar las fuerzas productivas y se puede estimular el desarrollo de otras nuevas, así como en qué medida cabe mejorar las actividades de dirección. Los principios de organización explican, además los mecanismos por medio de los cuales las sociedades amplían su capacidad de dirección, estructuralmente limitada" (8).

Habermas reconoce límites a la capacidad de dirección de los sistemas y la necesidad de que se establezcan cambios, no anticipables por la lógica del sistema, que permitan reorganizar el sistema para así ampliar la capacidad de dirección estructuralmente limitada. Habermas al admitir que puede ampliarse la capacidad de dirección "sistémica" por cambios en las estructuras de la percepción del mundo, realiza un viraje de la posición marxista y un acercamiento al enfoque weberiano:

"Mientras que Marx ha localizado los procesos de aprendizaje evolutivamente trascendentales, aquellos que desatan los impulsos evolutivos que marcan época, en la dimensión del pensamiento objetivante, del saber técnico y organizacional, de la acción instrumental y estratégica, en resumen: en la dimensión

de las *fuerzas productivas*, existen buenas razones que hablan en pro de la suposición de que también en la dimensión de la inteligencia moral, del saber práctico, del obrar comunicativo y de la regulación consensual de los conflictos de la acción se verifican procesos de aprendizaje que se plasman en formas más maduras de la integración social, en nuevas *relaciones de producción*, y que hacen posible el empleo de nuevas fuerzas productivas" (9).

Y añade:

En su dinámica de desarrollo, este proceso de cambio de las estructuras normativas permanece dependiente de los desafíos evolutivos planteados por problemas sistémicos no resueltos, económicamente condicionados, y por los procesos de aprendizaje que les brindan una respuesta. La cultura, por decirlo con otras palabras, continúa siendo un fenómeno sobre-estructural, aun cuando en la transición a nuevos niveles de desarrollo parece desempeñar un papel más destacado que el que hasta la fecha le han supuesto muchos marxistas.

Esta "prominencia" explica la aportación que, en mi opinión, puede brindar a un renovado materialismo histórico la teoría de la comunicación" (10).

El surgimiento del *contrato de trabajo asalariado* como nuevo "principio de organización", surgido en el seno del protestantismo (nueva visión del mundo que contribuyó a su justificación moral y legitimación práctica) constituye un ejemplo de que, cambios surgidos en la dimensión de la vida práctica pueden llevar a cambios estructurales que transforman los procesos productivos de la sociedad global.

Habermas acepta, que cuando las sociedades pierden la capacidad de seguir evolucionando porque han llegado a callejones sin salida evolutivos, pueden, para disolver tales obstáculos, recurrir a las iniciativas individuales. Estas proyectan nuevas alternativas que se plasman en nuevos principios organizativos que disuelven los obstáculos estructurales anteriores:

"Resumo mi tesis en la afirmación de que el proceso de aprendizaje evolutivo del género humano se puede comprender en el marco de una teoría que explica las conquistas evolutivas de los sistemas sociales vinculando dos cuestiones: a) ¿qué problemas de dirección se han resuelto de modo innovador? y b) ¿gracias a qué competencias de aprendizaje han sido posibles estas innovaciones?. La base de la teoría es la suposición de que los procesos ontogenéticos de aprendizaje se adelantan a los avances sociales evolutivos, de forma que, en cuanto la capacidad de dirección estructuralmente limitada, de los sistemas sociales se ve superada por problemas inevitables, ésta puede recurrir, en ciertas circunstancias, a *capacidades de aprendizaje individuales excedentes* (o a las colectivas que sean accesibles por medio de una imagen común del mundo) a fin de aprovecharse de ellas para conseguir la institucionalización de nuevos niveles de aprendizaje" (11).

El desarrollo individual, que ocurre dentro de un contexto social común, puede darse simultáneamente en varios lugares del sistema de forma difusa (las estadísticas, cuando responden a preguntas bien formuladas, constituyen muchas veces instrumentos para la toma de conciencia de fenómenos ocurridos de manera difusa dentro del sistema pero que van cobrando gran importancia para la conformación de nuevos principios de organización no derivables de la lógica del sistema porque la niegan). Son esas iniciativas individuales, cuando se institucionalizan, las que permiten nuevas formas de organización que posibilitan nuevos niveles de aprendizaje, tanto técnico-cognoscitivos como práctico-moral. El nuevo principio de organización alcanzado, también permite nuevos niveles de aprendizaje sistémico que se expresa en nuevas posibilidades de diferenciación y dirección equifinal (12).

En este momento las capacidades de aprendizaje individuales se ajustan dentro de ese marco de posibilidades, hasta que se llegue a un nuevo tope evolutivo y se presenten desafíos entendidos nuevamente como "problemas sistémicos no resueltos" (13). Es decir, cuando las capacidades del mundo de la vida sobrepasen la capacidad sistémica nuevamente.

Habermas concibe la evolución social, entonces, en dos escalones:

a) problemas sistémicos, que representan retos evolutivos porque rebasan la capacidad de orientación de la vieja formación social y b) el proceso evolutivo de aprendizaje que origina un nuevo principio de organización (14).

Arthur Koestler ha encontrado un equivalente biológico del papel de la creatividad de la interacción inter-individual difusa-equipotencial del aprendizaje social en el fenómeno filogenético conocido como "paedomorfosis" descubierto por el biólogo W. Garstang (15). Según Garstang, la naturaleza ha "aprendido" o encontrado, a través de siglos de "experiencia" y de "selección natural", una vía para superar los callejones sin salida a que lleva la sobre especialización (tope evolutivo señalado ya por Habermas al decir que el criterio funcionalista de evolución como aumento de la complejidad se demuestra inapropiado porque la complejidad (no necesaria), que surge de la diferenciación progresiva, inhibe la integrabilidad y lleva a callejones sin salida evolutivos (16) y también señalado por Bertalanffy bajo el nombre de 'principio de mecanización progresiva' (17), que señala la pérdida de capacidad evolutiva que presentan los

sistemas al diferenciarse excesivamente, por las mismas razones. Este proceso, que Garstang llama "paedomorfosis", consiste en acortar las fases en las que, en la embriogénesis, se da la diferenciación (sistémica) en órganos especializados (fases posteriores de regulación secundaria, cibernética) y las fases adultas de las especies que han llegado por sobre especialización a un callejón sin salida evolutivo, y por prolongar las primeras fases (maleables) de la embriogénesis, así como de la niñez en estas especies, y así permitir, por la maleabilidad característica de la regulabilidad primaria, el logro de nuevas estructuraciones que permitan el progreso hacia nuevas formas de autoorganización más creativas y más viables. El fenómeno de la paedomorfosis implica un retorno a la equipotencialidad de la interacción dinámica para que esta permita el surgimiento de nuevas posibilidades no accesibles por la vía de la estructuración (o "principio de organización") anterior.

Constituye ésta salida biológica un proceso revolucionario por excelencia, basado en el potencial del estado indeterminado, no asimilado todavía a la estructuración secundaria. Trasladando al estudio de la sociedad, este principio general, que observamos en la experiencia filogenética, podríamos decir con Habermas, que cuando "la capacidad de dirección, estructuralmente limitada, de los sistemas sociales se ve superada por problemas inevitables, ésta puede recurrir, ... a capacidades de aprendizaje individuales excedentes" (18). Según este enfoque, solo se podrá pensar en establecer nuevos controles político-sociales viables (una nueva estructuración secundaria), cuando las sociedades hayan pasado por un nuevo proceso de aprendizaje, basado en la experiencia de la libertad. Pues, como dice Karl Deutsch,

"Una característica esencial de cualquier organización humana, en contraste con un hormiguero, es la acción recíproca entre las dimensiones de desarrollo de la organización y el de los individuos o de los subgrupos más o menos autónomos que la componen. En este sentido el desarrollo de las organizaciones humanas siempre es el de varios niveles de sistemas autónomos, y el desarrollo autónomo y la autodeterminación realizada de los individuos constituyen una de sus piedras de toque" (19).

Sin embargo, la dinámica de desarrollo de las sociedades complejas parece excluir cada vez más el papel de la experiencia y de la espontaneidad individuales en la evolución social. Al intentar responder a la pregunta de si es posible la obtención de una identidad racional en las sociedades complejas, Habermas parte, ya no de la teoría de la acción

para explicar la formación de las estructuras del mundo de la vida, sino que parte de los modelos de la evolución de la conciencia moral de J. Piaget y L. Kolberg (20). Habermas encuentra un isomorfismo contundente entre el desarrollo de las imágenes del mundo y el desarrollo de las estructuras del yo en Piaget y Kolberg y considera que ambas estructuras culminan después de pasar por distintas fases de desarrollo, en una descentración de la experiencia inmediata, expresada en categorías universalistas que se despegan de la tradición, y que una vez descentradas, tienen evolución propia.

De este enfoque parte para establecer la objetividad de los juicios morales que conforman la estructura racional capaz de discernir lo verdadero de lo falso, lo justo y lo injusto que servirá de base para una teoría crítica de la sociedad, al ser aceptada consensualmente como modelo de evolución dirigida. Se convierte esta estructura, descentrada de la experiencia y con leyes de evolución propias en el correctivo necesario de las tendencias sistémicas.

Sin embargo, dentro de nuestra perspectiva, es decir, desde la misma lógica del desarrollo de los sistemas concebida como el resultado de la dialéctica integración vrs. autonomía, debe suponerse la existencia de un tope evolutivo también, para la producción racional de sentido misma (que es por naturaleza selectiva). El correctivo que propone Habermas (basado en las leyes del lenguaje que es digital) está necesitado a su vez de un correctivo desde la experiencia vital (de naturaleza analógica).

Desde una perspectiva racionalista en exceso, Habermas también evita incluir el papel que juega el azar en los procesos estructurantes pues señala que la consideración de este factor por parte del enfoque de sistemas constituye "una renuncia innecesaria a las explicaciones". Habermas considera que, a diferencia de la evolución biológica, "la ontogénesis de las estructuras de la conciencia es un proceso muy selectivo y orientado hacia un fin concreto", sin embargo E. de Bonno, P. Feyerabend, A. Koestler, etc. han señalado que los grandes avances en la ciencia han surgido cuando las soluciones afloran por procesos casuales y no siguiendo una lógica de investigación. El azar puede llegar a ser altamente significativo y por lo tanto constitutivo de nuevas estructuraciones "cuando hay una mente preparada para recibirlo", como

decía Pascal. Todo sistema racional debe encontrar igualmente un tope evolutivo debido a la selectividad y como dice Edgar Morin, hasta la redundancia puede ser convertida en información, gracias al ruido.

Bateson destaca la importancia de la función correctiva del azar en los procesos sistémicos.

El correctivo, para los efectos de la selectividad sistémica no es solamente la razón discursiva acerca de principios morales como propone Habermas sino que, como señala Bateson, también procede de la vida misma, que es sentimiento... que es creación... que es espontaneidad... que es libertad..., expresable de muy diversas formas. Cuando estas formas correctivas se traducen en nuevas significaciones posibles, de éstas pueden derivarse entonces, nuevos principios de organización o nuevas jerarquías de valores que dirijan la atención focal de la conciencia social hacia nuevos contenidos que abrirán a su vez, nuevas posibilidades evolutivas. El nuevo enfoque de sistemas no considera la evolución como un proceso unidireccional, ni tampoco bidireccional, sino a través de múltiples niveles que se van diferenciando e integrando en el tiempo (21).

El racionalismo extremo nos lleva irremediablemente a la falsa pretensión de la integración plena, vía la razón, entre acontecer y controlar.

Desde el punto de vista de los sistemas integrales, los procesos correctores de las tendencias involutivas surgen espontáneamente desde múltiples niveles de experiencia y no desde una instancia planeadora unidimensional. Según Luhman, en las sociedades complejas no existe una única forma de integración o conciencia, sino una multiplicidad de niveles de integración y de conciencia. Para Luhman la estructura de las sociedades complejas no está lo suficientemente centralizada como para estar al alcance de "revoluciones" (22).

Las estructuras del mundo de vida como correctivo vs. la moral universal como modelo: En busca de un modelo integrativo.

El modelo piagetino, pese a que Lucien Goldmann lo ha encontrado isomorfo al enfoque marxista (23), presenta, como bien lo ha señalado Antony Wilden en su libro *Sistema y Estructura*, (24) y yo misma en mi artículo *Bertalanffy y Piaget, nueva concepción unitaria de la ciencia*, (25) una carencia fundamental: dicho enfoque permite unir los conceptos de estructura y génesis, pero, como utiliza al organismo como unidad paradigmática,

en lugar de la co-evolución sistema-entorno, no pudo percibir, en el carácter contradictorio de esta co-evolución, el origen del progreso evolutivo. El enfoque que propone A. Wilden, siguiendo a G. Bateson (26) enuncia un nuevo principio de sistemas: el principio cibernético-dialéctico de que todo proceso de organización produce una transferencia de entropía al exterior, entropía o desorganización que es retroalimentada al sistema organizador nuevamente en un momento posterior como negación. Dentro de este enfoque cabría considerar lo que Habermas llama mundo de vida, no solo como fuente creadora de normas, sino también como el sustrato que porta los contenidos negadores de la acción positiva del subsistema encargado de la adaptación instrumental.

Según Gregory Bateson, todos los procesos selectivos, como son los procesos evolutivos que han desarrollado mecanismos de control cibernético, es decir que poseen un centro de control o conciencia, requieren, para evitar la unilateralidad —que es la consecuencia de todo proceso selectivo— de mecanismos correctivos. Tales mecanismos los constituyen en los sistemas auto-organizadores las regulaciones primarias las cuales guardan información, no de manera selectiva como todos los dispositivos de conciencia, sino de manera difusa, infantil (como diría Karl Deutsch) y que es lo que le permite a la "conciencia" del sistema, recuperar la información perdida por exceso de selectividad. Todo sistema autoorganizador que pretenda evolucionar hacia formas de mayor enriquecimiento y plenitud comunicacional, debe esforzarse por traducir a la conciencia del sistema, los contenidos de la comunicación primaria. Para el nuevo enfoque de sistemas, las estructuras de conciencia son solo producto de una retroalimentación abundante, y la fuente del cambio se encuentran en las regulaciones primarias anteriores a la formación de estructuras de dirección "conscientes". Para el nuevo paradigma el entorno no solamente es el medio material, sino que entorno también es todo el horizonte indeterminado con que interactúa cualquier organización viva.

Reducir la dimensión del ambiente de un sistema al ambiente material, objeto de supervivencia física, y al trabajo como única relación transformadora, ha sido el resultado de una visión que es hija del concepto de evolución unilateral del siglo XIX.

Luhman propone una teoría de la evolución social utilizando como base el modelo de autopoiesis. Luhman concibe el progreso como el resultado de un incremento en la complejidad que se traduce en una utilización del tiempo con efecto multiplicador.

Pero ese incremento en la complejidad implica un proceso autosimplificador que se realiza a nivel de los subsistemas. Este proceso incrementa la posibilidad de la participación individual en la producción de sentido. La diferenciación social no es un proceso de división del trabajo instrumental como lo consideraba la sociología anterior, sino es el resultado de la emergencia de múltiples subsistemas que se tornan autorreflexivos. Si los macrosistemas se tornan opacos por la complejidad, si la "ingobernabilidad" es el tema recurrente en las ciencias sociales ante la crisis del estado, la sociedad está generando nuevas formas de expresión, nuevos canales para la creatividad que está llevando a la Sociología y especialmente a la Ciencia Política a cambiar el enfoque que se centra en la problemática del Estado, para dar lugar a un nuevo enfoque que se centra en lo que hoy en día se conoce como los "movimientos post-políticos" y que Claus Offe ha llamado "el paradigma de la política extrainstitucional". Este nuevo paradigma se centra en el pluralismo y la diversidad y supera los enfoques unidimensionales y dualistas (que parten de la distinción hegeliana entre Estado y sociedad civil) que heredamos del siglo pasado.

En palabras de Offe:

"Esta intercambiabilidad sistémica de las escenas del conflicto y de las dimensiones de la resolución de conflictos torna la idea de un conflicto "primordial", tal y como se deriva, por ejemplo de la "ley del valor" del marxismo, obsoleta" (27).

El procedimiento metodológico de recurrir a lo que Luhman llama, referencias sistémicas, y que Bertalanffy analiza bajo el concepto de jerarquía le permite al análisis de sistemas convertirse en una poderosa herramienta teórica que permitiría la integración de esas perspectivas teóricas señaladas por Habermas sin el peligro de caer en el eclecticismo porque colocaría las diversas fases del análisis en la perspectiva adecuada dentro de la unidad que se quiera analizar.

Este procedimiento consiste en poder variar el foco de atención de los subsistemas al sistema mayor que lo incluye y viceversa si el momento del proceso analítico así lo requiere. Esta técnica analítica supone que el conocimiento es un proceso de interacción entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Todo proceso de investigación requiere de distintas referencias acerca del objeto, porque supone que ningún proceso puede entenderse aisladamente, sino solamente en relación con el todo con el cual delinea un conjunto de relaciones por un proceso selectivo mutuo. Parte del supuesto

hegeliano de que, todo objeto, todo proceso, es parte de otro objeto y de otro proceso porque la interacción mutuamente delineada es la verdadera causa finalis del movimiento en el universo. Este enfoque se funda sobre el supuesto de que la realidad está formada por sistemas que interactúan y que dan lugar a la formación de suprasistemas más complejos que a su vez integran otros suprasistemas formando una jerarquía de distintos niveles de integración y complejidad.

Antony Wilden se refiere a la necesidad metodológica de establecer la distinción entre los distintos niveles de estructuración de la materia al referirse a la confusión que hace Levy-Strauss entre "mente", "cerebro" e "individuo" por ignorar la necesidad de hacer explícito el nivel jerárquico en que está trabajando, y denuncia

"...la incapacidad, corriente en las obras sobre las ciencias de la vida y de la sociedad, para entender el problema lógico-matemático y existencial de los límites y de los niveles en los sistemas abiertos de comunicación y de intercambio" (28).

A veces el análisis requiere de poner énfasis en los procesos de dirección cibernética de un sistema, concibiendo los demás subsistemas como entorno. A veces hay que moverse en la dirección del "sistema de sistemas" y tomar el mundo de la vida como entorno. A veces debe tomarse el sistema integral (la sociedad o la nación) como marco de referencia y concebir el sistema internacional como entorno, o si es del caso, el sistema ecológico. También a veces un análisis completo requiere situarse en el nivel de los subsistemas, y si es necesario, establecer las relaciones con el sistema de personalidad y hasta con el sistema fisiológico, si es el caso. La necesidad de pasar de un nivel a otro la determinará tanto la naturaleza del objeto investigado como el momento del proceso de investigación. Este enfoque permite también explicar los procesos en su singularidad superando el concepto de ciencia (anterior a la termodinámica de los procesos irreversibles desarrollada por Illya Prigogine, que conducía a la innecesaria separación de la ciencia en "dos culturas" y que tanto perjuicio le ha causado a la comunicación entre las ciencias) de que hacer ciencia es únicamente establecer leyes universales y principios generales (29). En este caso el análisis no estaría haciendo otra cosa que reproduciendo la realidad que no es una sola unidad, sino una pluralidad de sistemas y de niveles de interacción e integración.

Desde el concepto de autopoiesis de Maturana y Varela que concibe los macroprocesos como

resultado de la interacción de múltiples niveles, se llega a un concepto de evolución posibilitado principalmente por la autoconstitución de redes comunicativas que actúan tanto como generadora de problemas como de innovaciones. Este es el carácter paradójico de las redes, que originan, precisamente por sus inherentes fisuras o desequilibrios internos, los distintos movimientos auto-transformativos. "Todo movimiento debe ser explicado no por causas, ni por razones, ni por teleologías, sino por una situación inestable que conduce a otra situación inestable" (30), señala Luhman.

La diferenciación de Habermas del "sistema de sociedad" en sistemas sociales (político, económico e integrativo) por una parte y "mundo de la vida" por otra, para analizar las crisis del capitalismo tardío es un señalamiento importante para comprender la autoorganización. Esta observación ya había sido percibida por Bertalanffy cuando, al observar la conducta de ciertos sistemas superiores, llegó a establecer la distinción entre regulaciones primarias y regulaciones secundarias. Esta distinción también ha sido establecida por A. Wilden en la distinción entre sistema y estructura. También ha sido elaborada por A. Gouldner al distinguir entre las funciones de lo que él llama autonomía y reciprocidad (31), en la teoría de la Cognición D y cognición B de Abrahan Maslow (32), en el concepto de conciencia y sus correctores de Bateson (33) en la distinción entre aprendizaje infantil-aprendizaje adulto de Deutsch, etc. Todas estas observaciones pueden ser económicamente integrables dentro de la perspectiva del nuevo paradigma de los sistemas expuesto aquí.

Sin embargo la postura de Habermas, al considerar como correctivo de la selectividad sistémica (en las sociedades complejas) ya no los contenidos "pre-conscientes" surgidos de la experiencia del mundo de la vida, sino las estructuras de la moral universal establecida por el discurso racional, expresa la idea de que la verdadera libertad no pertenece al mundo de la experiencia individual, sino que la verdadera libertad la debe establecer la sociedad por vía de ilustración.

Dentro de esta misma tradición filosófica, que recuerda el concepto de libertad positiva de Rousseau, y siguiendo la perspectiva Weberiana de la teoría de la acción, Habermas considera que todos los movimientos humanos, en que se expresa la libertad de acción, se realizan porque están racionalmente justificados y socialmente motivados. La creencia que la motivación proviene solamente del sentido que le confiere a la acción individual las

normas sociales ("fuerza" motivadora de la solidaridad social en Durkheim, quien no se separa del todo del causalismo fiscalista) excluyendo las fuentes endógenas (de la unidad organismo-medio) de la motivación es un error que lo atestigua la falta de productividad y de creatividad de los individuos en los sistemas socialistas.

Ya en E. Husserl encontramos un concepto de motivación que se aparta del principio de razón suficiente y del causalismo cuando descubría que la motivación proviene del "sistema de experiencia mismo". E. Husserl, aún desconociendo la racionalidad cibernética y los procesos autoestimulativos de la retroalimentación, ya decía que

"La posibilidad de la experimentación no implica una posibilidad lógica vacía, sino una posibilidad motivada en el sistema de experiencia. Este último es de principio a fin un sistema de "motivación, que constantemente adquiere nuevas motivaciones al transformarlas tan pronto como toman forma" (34).

Este concepto de motivación comprensible como un proceso retroalimentativo que ha venido a aclarar la cibernética no mecanicista, es de gran aplicabilidad para entender la motivación de la acción. La motivación también surge del "deseo" que hay en lo indeterminado de obtener determinación o coherencia. Según Husserl este concepto de carencia-deseo (me permito utilizar el término que usó Lacan) también fundamenta la actividad científica como tal. Pertenece a la esencia de todo sistema la "voluntad" de organización de posibilidades.

Entroncamos aquí nuevamente con el concepto de posibilidad de Hegel. Para Hegel cada proceso, cada objeto, etc., es finito y su finitud consiste en que su esencia no deviene sino por su propia negación al integrarse con "lo otro". Esta integración niega su finitud originaria para constituir a su vez otro proceso también finito y en perpetua "búsqueda" de plenitud-infinitud jamás realizable mientras exista la posibilidad de ulteriores integraciones en el inagotable universo.

El gran engaño de muchas utopías revolucionarias consiste en ofrecer la posibilidad de una integración plena por la vía del control racional de las posibilidades del desarrollo humano, olvidando que el origen de la motivación reside, no solo en el poder integrador de las normas sociales, sino de las contradicciones (y de la "necesidad-deseo" de buscar ulteriores "congruencias", es decir nuevas posibilidades integrativas) que surgen también de una interacción social emancipada. Todo intento de negar o de suprimir la espontaneidad individual

en aras de un control por la estructura conduce, por el principio de mecanización progresiva de Bertalanffy y por el proceso que Maslow llama "cognición C", o por la teoría del aprendizaje adulto de Karl Deutsch a callejones evolutivos sin salida que cada vez son más difíciles de romper.

Todo proceso evolutivo debe, entonces, batirse entre los ensayos individuales por una parte, y la acción institucionalizada por otra, cuando esta última se sujeta o enmarca según principios de organización, surgidos —como nos enseñó Max Weber— de la convivencia social misma, y que, como nos enseña Habermas, abre nuevas posibilidades de expansión y desarrollo, hasta que sean nuevamente sobrepasados por las exigencias de las experiencias individuales desplegadas en el espacio-tiempo del "mundo de vida".

En cuanto a las posibilidades evolutivas de las sociedades complejas, Luhman, contrariamente a Habermas, se pronuncia a favor del pluralismo y la diversidad y considera que la pretensión de una visión unificada o de consenso tiene que ser irreal y por lo tanto ideológica. Luhman, al igual que Habermas reconoce que en las sociedades complejas, es improbable que la producción de sentido provenga de las relaciones cara a cara, porque éste es un proceso mucho más lento del que puede tolerar la sociedad Luhman considera que el tiempo es un tema de gran importancia que tienen que atender hoy en día la filosofía y las ciencias del hombre, y que en las sociedades complejas, la producción de una multiplicidad de subsistemas es una alternativa que responde al imperativo que impone, a la evolución social, el factor tiempo.

La diferenciación en subsistemas permite la participación de los individuos en una acción organizada, al tiempo que fomenta la variedad y canaliza las iniciativas. No es una alternativa deshumanizante como la percibe Habermas bajo el antejo del concepto parsoniano de sistema. No es una alternativa deshumanizante precisamente porque todo sistema, autopoietico reproduce, en las estructuras que genera, los mismos principios que existen en la estructura primitiva. Las estructuras que resultan, por su carácter contradictorio, precisan también de factores correctivos, como en la estructura primitiva, procedentes de las iniciativas individuales.

El análisis de los múltiples niveles permite considerar las relaciones sistema-entorno no necesariamente desde el punto de vista instrumental, sino que puede considerarse al entorno también como

un medio humano, que no es un medio pasivo como el medio de Wiener, sino un medio activo, sustrato de la negación y cohecho de la síntesis.

Al respecto dice el sociólogo italiano Alberto Melucci, ante el surgimiento de los nuevos movimientos sociales:

"La nueva forma organizacional de los movimientos contemporáneos no es solamente "instrumental" en sus metas. Es una meta en sí misma. Dado que la acción se centra en los códigos culturales, la forma misma del movimiento constituye en sí misma un mensaje, y un reto simbólico a los patrones dominantes.

...De esta manera la gente tiene la oportunidad de tener otra experiencia del tiempo, del espacio y de las relaciones interpersonales, las cuales se oponen a la racionalidad operacional de los aparatos" (35).

Para resumir, un modelo de evolución aplicable a las sociedades que han alcanzado cierto nivel de diferenciación y de complejidad, además de considerar las contradicciones "sub-sistemas"—"mundos de vida", debe tener en cuenta que la dirigibilidad como ilustración es una alternativa parcializada que inhibe la creatividad y obstaculiza la evolución. Debe admitir, que la dualidad habermasiana "integración-sistémica"—"integración-social", si bien se mantiene a nivel de los subsistemas, no la encontramos ya en las sociedades complejas bajo la forma de dualidad porque la sociedad altamente diferenciada emerge como contradictoria y pluridimensional. Por estas razones suscribimos el modelo de autopoiesis, modelo que describe la evolución como un proceso multidimensional en el que se destaca la acción de las partes (distintos subsistemas diferenciados) como generadoras de posibilidades evolutivas. Las contradicciones que resultan de la selectividad sistémica generan nuevas posibilidades evolutivas, que a su vez generan nuevas contradicciones, etc. Pero una vez establecida la multidimensionalidad de los procesos evolutivos, podríase recuperar el esquema de evolución social de Habermas y decirse que la acción constructiva de los subsistemas, al devenir contradictoria, requerirá nuevamente de las iniciativas individuales correctivas, las cuales generarán, a su vez, nuevos principios de organización sobre los cuales, podría pensarse, surgirán nuevos procesos diferenciadores. La alternativa para las sociedades complejas no será la formación de un consenso, sino, por el contrario, la diferenciación y la multiplicidad.

El enfoque sugerido aquí también podría ser útil para el estudio del papel de los movimientos sociales en la formación de la sociedad futura. Los movimientos sociales constituyen un reto a la

concepción clásica de la ciencia política que desde la modernidad se ha centrado en torno a los problemas del Estado, al punto que ha llevado al sociólogo Claus Offe a señalar la aparición de un nuevo paradigma que se centra en lo que él llama "la política extrainstitucional". La alternativa evolutiva que está delineándose en las sociedades actuales conduce a una revalorización de la capacidad de las organizaciones de la sociedad civil para superar "la capacidad de dirección estructuralmente limitada" de la organización estatal.

Los nuevos movimientos sociales (economía informal (36), movimientos de liberación femenina, movimientos pacifistas, movimientos ecologistas, etc.) están siendo ya estudiados desde la perspectiva de los sistemas autoorganizadores esbozada aquí. Un ejemplo lo constituyen los estudios realizados por A. Melucci, quien destaca el papel de dichas organizaciones en la producción de sentido de la sociedad.

"Como profetas sin encantamiento, los movimientos contemporáneos practican en el presente el cambio por el cual han luchado: ellos redefinen el significado de la acción social para la totalidad de la sociedad" (37).

La formación de nuevas formas de conciencia y el establecimiento de nuevos principios organizativos es la tarea del futuro que se plasmará en mejores posibilidades de existencia, siempre y cuando se comprenda que la evolución deriva de la espontaneidad que se manifiesta tras la emancipación de controles superfluos y que, en los sistemas autoorganizadores, contrariamente a los modelos cibernéticos, la regularidad secundaria, estabilizadora, estructural, debe establecerse (a riesgo de constituirse en obstáculo al progreso), en un momento posterior a los ensayos primarios, y no a la inversa. Esta es la contribución de la libertad, que al romper las simetrías naturales e introducir nuevas fisuras, hizo posible la evolución social.

NOTAS

- (1) Habermas, J. (1983). *La Reconstrucción del Materialismo histórico*. Ed. Taurus. Madrid. Pág. 208.
- (2) Luhman, N. (1984). *The Self-Description of Society, Crisis Fashion and Sociological Theory*, International Journal of Comparative Sociology XXV, Pág. 67.
- (3) Habermas, J. (1983). Pág. 40.
- (4) Véase Habermas, J. (1983) Págs. 117-119.
- (5) IBID. Pág. 117.
- (6) IBID. Pág. 204. (Las cursivas son de la autora).
- (7) IBID. Pág. 111.
- (8) Habermas, J. (1983). Pág. 123.
- (9) IBID. Pág. 12.

- (10) IBID.
- (11) Habermas, J. (1983). Pág. 123. (Las cursivas son de la autora).
- (12) La siguiente cita de Habermas nos permite aclarar mejor el desarrollo equifinal resultante con cada nuevo principio de organización: "El primer paso para ello es el establecimiento de una forma nueva de integración social (por vía de la familia, las formas estatales de organización, el intercambio comercial y jurídico universalizado entre entidades colectivas correspondientes, como tribu, imperio, nación, etc); solamente esta nueva forma de la integración social, en la que se expresa el nivel nuevo de aprendizaje que se ha de explicar por lógica evolutiva, posibilita una intensificación mayor de la complejidad sistémica, por ejemplo el aprovechamiento social de las fuerzas productivas, la construcción de formas nuevas de organización, de nuevos medios, etc. Aquí es donde tiene su lugar el análisis funcionalista: puede explicar porqué las sociedades en un nivel dado de desarrollo eligen distintas variantes evolutivas porqué, por ejemplo, el mismo principio de organización (la familia), caracteriza, según los casos a las formas diversas de los sistemas de parentesco matrilinear, patrilinear o bilinear". IBID. Pág. 216.
- (13) IBID. Pág. 12.
- (14) IBID. Pág. 216.
- (15) Véase, Koestler, A. (1967). *The Ghost in the Machine*. Henry Regnery. Co. Chicago. Pág. 168.
- (16) Koestler ve un isomorfismo entre el modelo de Garstang y el modelo de T. S. Kuhn para explicar las revoluciones científicas.
- (17) Bertalanffy, L. von. (1976). *Teoría General de Sistemas*. Fondo de Cultura Económica. México. Págs. 71 y 223.
- (18) Habermas, J. (1983). Pág. 123.
- (19) Deutsch, K. (1971). *Los Nervios del Gobierno*. Paidós. B.A. Pág. 267.
- (20) Véase, Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ed. Península, Barcelona.
- (21) Jantsch, E. (1980). *The Self-Organizing Universe*. Pergamon Press. N.Y. Pág. 14.
- (22) Véase Luhman, N. (1984). Pág. 65.
- (23) Habermas, J. (1983). Pág. 39.
- (24) Véase Wilden, A. (1972) *Sistema y Estructura*. Alianza Editorial. Madrid. Cap. VI.
- (25) Rodríguez, P. (1983). *L. von Bertalanffy y Piaget: nueva concepción unitaria de la ciencia*. Revista Praxis. Universidad Nacional. Heredia. Costa Rica.
- (26) Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Random House. N.Y. Págs. 483, 484.
- (27) Offe, K. (1985). *New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics*. Social Research. Vol. 52. N.4. (Winter).
- (28) Wilden, A. (1972). Pág. 43.
- (29) Véase Prigogine, I., Stengers, I. (1983). *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*. Alianza Universidad, Madrid.
- (30) Véase Luhman, N. (1984). Pág. 61.
- (31) Gouldner, A.W. (1967) *Reciprocity and Autonomy in Functional Theory*. En N.J. Demerath y Richard A. Peterson. The Free Press. New York.
- (32) Geyer, R.F. (1980). *Alienation Theories: A General Systems Approach*. Pergamon Press. New York. Pág. 59.
- (33) Bateson, G. (1972). Págs. 444-447.
- (34) Husserl, E. (1972). *Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology*. Collier books, New York. Pág. 134.

(35) Melucci, A. (1985). *El reto simbólico de los movimientos contemporáneos*. Social Research, Vol. 52. N.4. Winter.

(36) Véase De Soto, H. (1986). *El Otro Sendero: la revolución informal*. Editorial El Barranco. Lima.

Interesante y voluminoso estudio realizado recientemente por el peruano Hernando de Soto sobre la economía informal en el Perú. Estudio que demuestra que las iniciativas de desarrollo no corresponden a las élites como pensaba el funcionalista Eisenstadt, sino que son las organizaciones espontáneas de las masas las que pueden inventar nuevas formas de existencia. Desde una fe profunda en el hombre y en un convencimiento de que la libertad es espontaneidad, el renombrado escritor Mario Vargas Llosa nos señala en el Prólogo que: "no es al

poder político sino a los ciudadanos independientes y soberanos a quienes corresponde tomar las iniciativas —los esfuerzos y los sacrificios— encaminadas a decidir el tipo de sociedad en la que van a vivir".

De Soto, H. (1986). *El otro sendero: la revolución informal*. Editorial El Barranco. Lima. Pág. XXVII.

(37) Melucci, A. (1985) *The Symbolic Challenge of Contemporary Movements*. Social Research, Vol.52. N.4. (Winter). Pág. 801.

Patricia Rodríguez H.
Universidad de Costa Rica
Escuela de Ciencias Políticas