

- zeitdiagnostische Anwendung des Luhmannschen Kulturbegriffs', en G. Burkart y G. Runkel (eds.) *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, pp. 102-135.
- Sahlins, M. (1997) *Cultura y razón práctica*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Sassen, S. (2001) *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton University Press.
- Sennett, R. (1996) 'The Foreigner', en P. Heelas, S. Lash and P. Morris (eds.) *Detraditionalization - Critical Reflection on Authority and Identity*, Blackwell, pp. 173-199.
- Staehele, U. (1998) 'Die Nachträglichkeit der Semantik. Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik', en *Soziale Systeme*, Vol. 4, No. 2, pp. 315-340 <[www.uni-bielefeld.de/sozsys/deutsch/leseproben/staeheli.htm](http://www.uni-bielefeld.de/sozsys/deutsch/leseproben/staeheli.htm)>
- Stäheli, U. & R. Stichweh (2002) 'Introduction: Inclusion/Exclusion - Systems Theoretical and Poststructuralistic Perspectives', en *Soziale Systeme*, Vol. 8, No. 1, pp. 3-6.
- Stichweh, R. (2001) 'Die Weltgesellschaft - Strukturen eines globalen Gesellschaftssystems jenseits der Regionalkulturen der Welt', en *Working Papers Series* del Instituto de la Sociedad Mundial, Facultad de Sociología de la Universidad de Bielefeld, <[www.uni-bielefeld.de/soz/iw/pdf/stichweh\\_3.pdf](http://www.uni-bielefeld.de/soz/iw/pdf/stichweh_3.pdf)>
- (2003) 'Structure Formation in World Society. The *Eigenstructures* of World Society and the Regional cultures of the World'. Presentación en el 73<sup>rd</sup> Annual Meeting of the Eastern Sociological Society. Filadelfia: 27 de Febrero al 2 de Marzo, <[www.uni-bielefeld.de/soz/iw/pdf/worldsociety.pdf](http://www.uni-bielefeld.de/soz/iw/pdf/worldsociety.pdf)>
- (2004a) 'On the Genesis of World Society: Innovations and Mechanisms', en *Working Papers Series* del Instituto de la Sociedad Mundial, Facultad de Sociología de la Universidad de Bielefeld, <[www.uni-bielefeld.de/soz/iw/pdf/genesis.pdf](http://www.uni-bielefeld.de/soz/iw/pdf/genesis.pdf)>
- (2004b) 'Kulturelle Produktion in der Weltgesellschaft', en *Working Papers Series* del Instituto de la Sociedad Mundial, Facultad de Sociología de la Universidad de Bielefeld, <[www.uni-bielefeld.de/soz/iw/pdf/stwkultur.pdf](http://www.uni-bielefeld.de/soz/iw/pdf/stwkultur.pdf)>
- Willke, H. (2001) *Systemtheorie III: Steuerungstheorie*, Stuttgart, Lucius & Lucius.
- (2005) 'Atopia als Plus ultra der territorialen Selbsteinkreisung', en S. Binder & T. Feuerstein (eds.) *Plus Ultra. Jenseits der Moderne?*, Frankfurt am Main, Revolver, pp. 225 - 235.
- (2006) 'La transformación de la democracia como modelo de orientación de las sociedades complejas', *Revista de Estudios Públicos*, próxima aparición.
- (mimeo) 'Laterale Weltsysteme', publicado en sitio web del Grupo de Investigación *Teoría del estado y Gobernanza Global* de la Facultad de Sociología de la Universidad de Bielefeld, <[www.uni-bielefeld.de/pet/latsys.html](http://www.uni-bielefeld.de/pet/latsys.html)>.
- Wilson, K. (1995) 'Europe to 1914: the making of an idea', en K. Wilson & J. van der Dussen (eds.) *The history of the idea of Europe*, Routledge, pp. 13-78.

## DIE ALT- UND JUNGLUHMANNIANER. LA AUTOPOIESIS DE LA COMUNICACIÓN ACERCA DE LA COMUNICACIÓN SISTÉMICA

Aldo Mascareño\*

I.

AUTOPOIESIS DE LA COMUNICACIÓN SIGNIFICA que cualquier comunicación está sometida a las condiciones de autopoiesis de la comunicación. De esto no está exenta la comunicación teórica. Si Luhmann tenía razón y la comunicación es autopoietica, entonces la teoría de sistemas está ahora sometida a la doble contingencia de la comunicación acerca de la comunicación sistémica, y de ello no puede emerger sino diferenciación teórica y, a la vez, no pueden sino decantarse ciertas estabilidades conceptuales.

Esta no es, por cierto, una particularidad de la teoría de sistemas. Sabemos de varias grandes escisiones teóricas en el pensamiento filosófico y social. El siglo XIX, por ejemplo, distinguió entre los viejos y jóvenes hegelianos, el siglo XX opuso al Marx humanista (joven) con el Marx materialista (viejo), a Max Weber se le hizo oscilar entre una interpretación más nacionalista y otra más universalista. En Talcott Parsons puede apreciarse también un énfasis en la acción (*La estructura*) y un énfasis en el sistema (desde *El sistema social* en adelante) y en Habermas pareciera haber también una posibilidad de diferenciar entre un predominio de la intersubjetividad de los acuerdos comunicativos (*Teoría de la acción comunicativa*) y un predominio del carácter jurídico en forma de derecho de esos acuerdos (*Facticidad y validez*).

Objetivo de este artículo es mostrar que en la teoría de sistemas también hay fundamentos para una escisión de este tipo y que ella ha distinguido ya entre *Alt- und Jungluhmannianer*, es decir, entre viejos y jóvenes luhmannianos. Para esto, el texto inicia con un paralelo de Luhmann con quien, por su relevancia teórica, ha sido permanentemente comparado: Hegel (2), y a partir de ahí, busca en la escisión entre viejos y jóvenes hegelianos, basada en la dualidad de la figura de la *Aufhebung* (supresión-

\* Agradezco a Darío Rodríguez y Daniel Chernilo sus aportes al texto, como también los comentarios y sugerencias de los editores Ignacio Farías y José Ossandón. De los errores y omisiones soy el único responsable.

conservación), un modelo para presentar la escisión sistémica (3). La autopoiesis también expresa esta dualidad bajo la forma de indeterminación y especificación, lo que abre el espectro para interpretaciones diversas de la teoría, las que, a diferencia de la escisión hegeliana, no resultan directamente en distinciones políticas, sino en la afirmación o negación de la posibilidad de intervención de la autopoiesis sistémica (4). Helmut Willke y Günther Teubner –los dos primeros *Jungluhmannianer*– afirman esta posibilidad mediante las estrategias de orientación contextual y la política de opciones, estrategias que escapan a la pura deriva evolutiva planteada por Luhmann (5). Una breve conclusión y una invitación cierran este texto (6).

## 2.

En su *laudatio* con motivo de la entrega del premio Hegel a Luhmann en 1989, Robert Spaemann ha comparado la fascinación intelectual que Hegel logró producir en su tiempo con la inevitabilidad de Luhmann para la discusión teórico-social actual; una seducción que como toda, opera simbólica y diabólicamente, atrayendo por fuerza redentora o por un deseo de exorcización (Spaemann 1997). Por lo que sea, sin embargo, es claro que en la trastienda de una seducción intelectual de tal poder subyace un movimiento de ruptura, frente al cual los autoflagelantes de cada época se complacen y los autocomplacientes se flagelan.

No parece probable, en todo caso, que en esto Luhmann haya seguido a Hegel. Según J. Habermas, «Hegel quiso todo menos romper con la tradición filosófica; de esa ruptura solo se tomaría conciencia en la generación siguiente» (Habermas 1989: 69). Quiso todo menos que hacerlo, pues la individualidad de la conciencia kantiana, el principio de la subjetividad que ya se hacía visible en la temprana Edad Media y que con Kant adquiere la forma de sistema teórico, le es útil a Hegel para dar cuenta de lo fundamental de su época, la modernidad temprana, esto es que la realización de la subjetividad presupone la eliminación desde los terrenos de la conciencia individual de una normatividad irreflexiva propia de sociedades premodernas. Ello permitió la emergencia de esa conciencia y condujo a la vez a que una conciencia colectiva al modo de Durkheim solo pueda ser pensada paradójicamente como autoconciencia de la individualidad –también como el propio Durkheim lo hará un siglo más tarde en referencia a las consecuencias de la división del trabajo en términos de culto al individuo.

Frente a esta individualización Hegel quiere encontrar un antídoto. A una época subjetivada que pierde el vínculo sustantivo antepone Hegel un principio de totalidad que sirve al reconocimiento mutuo: el espíritu objetivo como un tercero incluido y a la vez excluido que acopla y contiene las

conciencias individuales y sus objetos intencionales. Dice Habermas: «Mientras el sujeto consciente y el objeto del cual el sujeto es consciente son distintos uno de otro, ambos son reunidos por, o al interior de, ‘terceros’ elementos o elementos ‘intermedios’ que al mismo tiempo contribuyen a la reproducción de esos ‘intermedios’» (Habermas op. cit: 138). Y continúa Habermas citando a Hegel: «Su unidad aparece como un centro [*Mitte*] entre ellos, como obra de ambos, como lo tercero a lo cual se remiten en tanto son uno» (*ibid.*). La identidad de los contrarios en términos hegelianos. Sujeto y objeto son superados a través y en la mediación del espíritu objetivo –habría que expresarlo en alemán para aprehenderlo de modo correcto: *beide Instanzen werden dadurch aufgehoben*. En tal sentido, Hegel es la *Aufhebung* de Kant.

¿De qué es la *Aufhebung* Luhmann que lo hace tan simbólica y diabólicamente atrayente como Hegel? Es probable que una de las cosas que une a los grandes maestros es que su comportamiento intelectual es consecuente con el mensaje de sus teorías. Sólo Kant, para quien su mundo se redujo a Königsberg<sup>1</sup>, pudo encontrar la medida del mundo en el sujeto y no en el mundo. Así también, si el principio operativo de la dialéctica hegeliana es la *Aufhebung*, Hegel sólo podía suprimir y a la vez conservar el pasado kantiano; si el principio de la acción comunicativa habermasiana es el entendimiento, Habermas sólo podía hacer hermenéutica del pensamiento moderno (aunque Luhmann lo acusara de un tratamiento *estratégico* de la tradición en favor de su teoría); y si el principio operativo de la teoría de sistemas es la distinción, Luhmann entonces no podía sino trazar su diferencia con el pasado, el pasado que para Luhmann constituía *Alteuropa*, la Europa antigua.

Si en cada distinción se construye por completo el universo, si la distinción puede ser representada como una indicación que en su lado externo muestra el universo menos la indicación –es decir:  $\frac{1}{2}i/U-i\frac{1}{2}$ – entonces el movimiento intelectual de Luhmann pareciera ser menos una *Aufhebung*

<sup>1</sup> Bryan Magee lo ha formulado del modo siguiente: «Se han hecho muchos chistes acerca del hecho de que apenas salió de Königsberg, y nunca salió de su provincia natal en toda su vida –también a propósito de su extraordinaria puntualidad y de la absoluta monotonía de sus hábitos diarios, que llegaban hasta el extremo de que los habitantes de Königsberg podían poner los relojes en hora al verle pasar por delante de sus ventanas» (Magee 1990: 183). Según la mitología de pasillos de la actual Universidad de Kant en la ciudad de Kaliningrado (Rusia), lo que hasta 1945 era Königsberg, Kant salía más o menos regularmente a Lituania a visitar parientes. Es decir, parece no ser cierta la historia de que solo conoció una ciudad; parece haber conocido dos. (Rehúso conscientemente a dar la fuente de esta información).

del pensamiento *Alteuropas* y más un deslinde respecto de él, un deslinde que lo atrapa derrideanamente como exterioridad constitutiva del pensamiento sistémico. Si Habermas tiene razón y Hegel quiso todo menos romper con la tradición filosófica, Luhmann en cambio quiso todo menos no romper con la tradición sociológica, quiso todo menos ser *alteuropäisches Denken*. En tanto la indicación de Luhmann es la teoría de sistemas, entonces *Alteuropa* debe ser considerado su exterior. Luhmann –podríamos formularlo con Spencer-Brown– *draws a distinction* entre su teoría y el universo-de-teorías-menos-la-suya, y operacionaliza la marca de esa distinción en los cuatro obstáculos epistemológicos del pensamiento vétero-europeo observables en las primeras páginas de *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Ellos indican negativamente lo que el giro sistémico busca: construir una teoría de la sociedad en la que ella aparezca no compuesta por hombres, no integrada por sus relaciones consensuales, no identificable con el territorio y no observable desde afuera<sup>2</sup>.

Hasta ahí no parece haber *Aufhebung*, sino *Bezeichnung und Unterscheidung*. Sin embargo, es imposible negar que la inquietud por desarrollar una teoría en tal sentido emerge desde las conceptualizaciones con las que *Alteuropa* se ha referido a su 'objeto'. La ciencia no acepta la introspección como fuente de nuevo conocimiento, no acepta una oferta idiosincrásica como premisa de futuras distinciones. Si la teoría de Luhmann lo fuese, no estaríamos hablando de ella. Pero precisamente por eso, aun cuando Luhmann limpie la tradición hasta en sus más lejanos rincones, debe referirse a ella para indicar la novedad. ¿Alcanza esto para hegelianizar a Luhmann y entender su propuesta como una *Aufhebung Alteuropas*? Probablemente sí, si uno lo observa hegelianamente (a); y seguramente no, si se lo observa luhmannianamente (b).

(a) Hegelianamente visto, la figura de la *Aufhebung* tiene una doble significación: «El *Aufheben* demuestra su verdadero doble sentido, el que nosotros hemos visto en lo negativo; es a la vez un negar y un conservar [*Aufbewahren*]» (Hegel 1972: 74). Afirmar que Luhmann niega-conserva *Alteuropa* supondría mostrar que aquello que los obstáculos

<sup>2</sup> En su versión original, los obstáculos se basan en la presuposición: «1) que la sociedad estaría compuesta de hombres concretos y de las relaciones entre hombres; 2) que, en consecuencia, la sociedad estaría integrada o constituida a través del consenso de los hombres, el acuerdo de sus opiniones y la complementariedad de sus objetivos; 3) que las sociedades serían unidades regional y territorialmente limitadas, de modo tal que Brasil es una sociedad distinta a Tailandia, los Estados Unidos una distinta de Rusia, e incluso también Uruguay distinta de Paraguay; 4) y que las sociedades, como grupos de hombres o territorios podrían ser observadas desde afuera» (Luhmann 1997a: 24-25).

epistemológicos niegan, es conservado en la teoría como momentos afirmativos. No parece difícil verlo así para cada obstáculo. La acción de hombres concretos –el primer obstáculo– es subsumida como una posible conducta de notificación entre otras en la segunda selección de un proceso de comunicación que se entiende como coordinación de selectividades. El consenso entre los hombres concretos –el segundo obstáculo– queda supuesto como mecanismo de coordinación sistémica que si bien no asegura entendimiento, al menos posibilita apertura cognitiva, una condición de posibilidad del acoplamiento estructural. El territorio en la sociedad –tercer obstáculo– queda aprehendido en la cláusula de un primado de la diferenciación funcional para la sociedad mundial moderna que no excluye otros principios de diferenciación (estratificación, centro/periferia, segmentación), sino que los subordina al primero; el más claro ejemplo, los Estados, una diferenciación territorial segmentaria negada-conservada en el primado de un sistema político mundial funcionalmente especificado. Finalmente, si bien ninguna comunicación escapa a la sociedad y, por tanto, ella no puede ser observada desde fuera como un sujeto observa un objeto, cada observación en la sociedad genera un tercero excluido de los procesos de doble contingencia y genera también un observador de segundo orden que «no solo observa (distingue) el 'objeto', sino que observa cómo lo observa, cómo el otro observa y cómo el otro no observa lo que su observación deja de lado» (Luhmann 1990: 16). En el interior de la sociedad habría siempre un 'afuera' que es constantemente negado-conservado en el horizonte de todas las posibles comunicaciones, en el «metamundo imaginario de todos los mundos» (*ibid.*)

Es decir –visto hegelianamente– Luhmann niega aquello que los obstáculos afirman en tanto anclajes de una sociología de las sociedades modernas, pero no los negaría como posibilidades incluidas en contextos más abstractos y abarcativos que son los que efectivamente deben conducir a una nueva forma de entender y construir teoría, a saber: una teoría de la comunicación, una teoría de la coordinación y su evolución, una teoría de la sociedad mundial y una teoría de la observación de segundo orden. Es decir, habría un reconocimiento de las posibilidades teóricas de la tradición, pero a la vez una constatación de que no es mucho lo que se puede hacer con ella en un mundo crecientemente complejo y diferenciado. Con ello, lo que Luhmann hegelianamente haría es negar-conservar (*aufhebt*) los obstáculos, los que al quedar incluidos en formulaciones de mayor abstracción y en una arquitectura teórica de más alta complejidad, se disuelven como obstáculos y pasan a reflejar posibilidades seleccionables para interpretaciones teóricas parciales orientadas al tratamiento de problemas concretos.

(b) Quizás, sin embargo, precisamente por esta disolución, haya que indicar –ahora ya no hegelianamente sino luhmannianamente– que la operación intelectual que Luhmann pone en movimiento en relación al *alteuropäisches Denken* no es una *Aufhebung* sino una *re-entry* de la forma dentro de la forma, una «reintroducción de la distinción en lo por ella misma distinguido» (Luhmann 1997a: 45). Luhmann parece expresar con claridad la operación explosiva de esta *re-entry* en relación a la tradición europea de pensamiento en el siguiente pequeño pasaje: «[La teoría sociológica] usa conceptos que aún no renuncian a la tradición, pero que posibilitan preguntas que podrían destruir sus marcos» (*ibid.*). Son precisamente estas preguntas las que reintroducen la tradición en sí misma, pues la interrogan por lo que ella misma crea como descripción, una descripción de la que emergen interrogantes que esa tradición no puede responder satisfactoriamente, y que por ello, abren la vía para la diferenciación –quiero decir *Ausdifferenzierung*– de una teoría de sistemas.

Luhmann mismo no formula estas preguntas, pero no son difíciles de imaginar a partir de los obstáculos:

- Frente al obstáculo uno: ¿cómo es posible explicar el surgimiento de órdenes complejos en la sociedad moderna mediante una teoría del sujeto y su acción si la acción presupone presencia y reductibilidad de la sociedad al sujeto y la complejidad es emergencia?
- Frente al dos: ¿cómo es posible explicar la relación integrada de órdenes complejos mediante una teoría del consenso de sujetos y la complementariedad de sus objetivos si la desintegración y el desacuerdo también son constitutivos de la complejidad multiabarcante de lo social?
- Frente al tres: ¿cómo es posible explicar el surgimiento de estructuras y semánticas que no responden a ordenamientos nacionales concretos mediante un concepto territorial de sociedad si salvo por la soberanía política y la potestad jurídica es ya poco lo que opera sólo territorialmente?; y finalmente
- Frente al cuatro: ¿cómo es posible explicar la sociedad y a la vez explicar que ‘alguien’ explique esa explicación sobre una epistemología basada en la distinción sujeto-objeto si cualquier observación debe ser observada y por tanto sometida a la doble contingencia para poder hablar de ella, es decir, debe ser observada para ser social?

Luhmann, posiblemente, respondería a cada una de estas preguntas con un claro *no es posible*. Precisamente por eso los obstáculos son obstáculos, y precisamente por eso se deben ‘reestabilizar’ (se diría luhmannia-

namente) mediante una teoría de sistemas. De la *re-entry* de la acción en la acción para explicar la emergencia social, se diferencia la comunicación; de la *re-entry* del consenso en el consenso para explicar la integración de lo desintegrado, se diferencia la coordinación; de la *re-entry* de la sociedad territorial en la sociedad territorial para explicar estructuras y semánticas supranacionales, se distingue la sociedad mundial; de la *re-entry* de la observación objetual en la observación objetual para explicar la unidad de la inaprensibilidad de puntos de referencia comunes, se diferencia la observación de segundo orden. En este sentido, luhmannianamente, la teoría de sistemas de Luhmann no puede ser una *Aufhebung* de la tradición, pues surge como diferencia respecto del *alteuropäisches Denken* por la *re-entry* de él en sí mismo.

Pero hegelianamente vista, sí es una *Aufhebung*. Un Luhmann leído hegelianamente muestra la autopoiesis de la comunicación acerca de la comunicación sistémica. Es decir, la posibilidad de describir la teoría en base a sus premisas como algo que la misma teoría no es, confirma la operatividad y productividad de las premisas, manteniendo la teoría activa y dinámica para comunicar en sí misma sobre sí misma y buscar continuamente la forma de desparadojizar su autología. De ahí se deriva que la comunicación acerca de la comunicación sistémica es ‘sistémica’ aun cuando no lo sea, y de ahí se deriva también que si Spaemann tiene razón y la fascinación intelectual que Luhmann incita en el inicio del siglo XXI es análoga a la provocada por Hegel a fines del siglo XVIII, no sería aventurado suponer que así como Hegel fue leído de formas distintas por sus continuadores, Luhmann con mayor razón (porque así además lo ‘exigen’ sus premisas) también lo sea. La pregunta sería cuál es la marca de la distinción que separaría a los *Alt-* de los *Jungluhmannianer*.

### 3.

En su obra *De Hegel a Nietzsche*, Karl Löwith ha sostenido que la escisión de la escuela hegeliana entre *Alt- und Junghegelianer*, entre viejos y jóvenes hegelianos, o respectivamente, entre hegelianos de derecha y de izquierda, estaba ya inscrita en la propia constitución del sistema hegeliano: «La división de la escuela de Hegel en hegelianos de derecha y de izquierda estuvo objetivamente posibilitada por la esencial ambigüedad de las ‘superaciones’ [*Aufhebungen*] dialécticas de Hegel, que podían ser interpretadas tanto conservadora como revolucionariamente» (Löwith 1968: 103). El propio Hegel destacaba esta ambigüedad como lo vimos más arriba: la *Aufhebung* supone un conservar y un negar, un conservar que enfatiza la mantención de lo existente y un negar que enfatiza su cambio.

La diferencia viejos/jóvenes hegelianos, de cualquier modo, no provenía de una disputa filosófica en torno del maestro, sino de una religiosa. Como lo señala A. Bertschinger: «El despliegue [*Entäußerung*] del Espíritu en el mundo y la paralela negación-conservación de ese despliegue podía ser presentada como panteísmo o como la representación tradicional de un Dios-persona [...] Con la publicación de 'Leben Jesu' de Strauss (1835) esta oposición se hizo evidente y no pudo ser más ocultada: la escuela hegeliana se había separado. Strauss mismo acuñó el par conceptual hegelianos de derecha-izquierda: hegelianos de izquierda o jóvenes nombró a los seguidores de su tesis, lo Absoluto o divino se realizaría en la especie humana como un todo. Para los hegelianos de derecha o viejos, por el contrario, Dios —en consonancia con la tradición— se presentaría como personalidad» (Bertschinger 2003: 6-7). Löwith, por su parte, entrega una versión más general de esta escisión: «La derecha (Goeschel, Gabler, B. Bauer) se vinculaba con la distinción hegeliana de la religión cristiana en la que Hegel distinguía el 'contenido' y la 'forma', y concebía positivamente su contenido; mientras que la izquierda, al mismo tiempo, sometió a crítica, además de la forma religiosa de la representación, el contenido mismo» (Löwith 1968: 80).

Esta diferenciación derivó en temas políticos con la agrupación de los jóvenes hegelianos en torno a los *Hallischen Jahrbücher für deutsche Kunst und Wissenschaft*<sup>3</sup> (Ruge, Ehtmeyer) y al *Doktorclub* en Berlín (Marx, Engels, Stirner) (Bertschinger 2003). Con la idea de progreso rondando por doquier en el siglo XIX, no era difícil enfatizar la dimensión negativa de la *Aufhebung* como una permanente supresión de lo existente<sup>4</sup>. En tal sentido, los cuatro principios de evolución del espíritu y sus mundos histórico-universales (asiático, griego, romano, germánico) (Hegel 1975: 308) dejaban de ser entendidos como despliegue evolutivo-incremental del espíritu y pasaban a ser más bien negaciones revolucionarias de órdenes preexistentes<sup>5</sup>. Para los *Junghegelianer*, era el espíritu racional el que imponía su marca en la historia universal mediante cada nuevo mundo; por el contrario, para los *Althegeleaner*, la realidad ya existente era el espíritu racional encarnado, tal como Dios en la filosofía de la religión se presentaba como persona. Habermas lo pone en los términos siguientes: «la crítica de los hegelianos de izquierdas, vuelta a lo práctico, excitada

<sup>3</sup> En español 'Anales de arte y ciencia alemanes de Halle'.

<sup>4</sup> Al respecto véase en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels, la combinación del modelo evolutivo spenceriano con esta comprensión de la dialéctica como negatividad.

<sup>5</sup> Quizás podría hablarse aquí de una *re-entry* del pasado en el pasado que 'posibilita preguntas que podrían destruir sus marcos' y desde el cual, precisamente por esa destrucción, se deslinda el presente-futuro.

hasta la revolución, trata de movilizar el potencial históricamente acumulado de la razón, potencial que aún aguarda ser liberado, contra las mutilaciones de la razón, contra la racionalización unilateral del mundo burgués. Los hegelianos de derecha siguen a Hegel en la convicción de que la sustancia del Estado y de la religión bastaría a compensar el desasosiego del mundo burgués con tal que la subjetividad de la conciencia revolucionaria que crea ese desasosiego cediera ante una cabal comprensión objetiva de la racionalidad de lo existente» (Habermas 1989: 75). La diferencia parecía emerger según se pusiera el énfasis en la realidad de lo racional (derecha) o en la racionalidad de lo real (izquierda); la racionalidad expresada en las instituciones actuales (derecha), o la racionalidad del espíritu que sólo puede ser plenamente racional como encarnación del absoluto y que, por tanto, en su forma actual no es totalmente racional y debe ser transformada (izquierda). Para Hegel, sin embargo, indica Löwith, esto no significaba demasiado: «La derecha acentuó la circunstancia de que sólo lo real es racional, y la izquierda de que sólo lo racional es real; mientras que en Hegel, al menos desde el punto de vista formal, el aspecto conservador y el revolucionario eran indiferentes» (Löwith 1968: 104). Indiferentes porque ambas dimensiones se encontraban en Hegel en un punto metafísico único, e indiferentes porque ambas eran aspectos de una misma operación, la operación de negación-conservación de la *Aufhebung*. En la belleza insuperable de la prosa hegeliana:

Lo que se halla en proceso de desaparecer [*Das Verschwindende*] debe considerarse también, a su vez, como esencial, y no en la determinación de algo fijo aislado de lo verdadero, que hay que dejar afuera de ello, no se sabe dónde, así como tampoco hay que ver en lo verdadero lo que yace del otro lado, lo positivo muerto. La manifestación es el nacer y el perecer [*Entstehen und Vergehen*], que por sí mismo, no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y puesto que cada miembro, al disociarse, por ello mismo, inmediatamente se disuelve, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud traslúcida y simple. Ante el tribunal de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y en proceso de desaparecer (Hegel 2003: 32)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Traducción modificada por el autor según Hegel, G.W.F. (1972: 36).

‘La manifestación es el nacer y el perecer’, ‘lo verdadero es el delirio báquico’, ‘lo verdadero es el todo’ [*Das Wahre ist das Ganze*], como lo indica Hegel más arriba<sup>7</sup>, la metafísica de la concretitud de un todo que es idea y que condensa la diferencia entre *Entstehen und Vergehen* –un confluencia central, diríamos en los términos metateóricos actuales (Archer 1995). Hegel mismo parece haber sido la *Aufhebung* de lo que su sistema con posterioridad provocaría, la diferencia entre hegelianos conservadores y revolucionarios –cabría preguntarse entonces si el espíritu no evoluciona también hacia atrás cuando alcanza sus más altas cumbres, como las que logra con Hegel y Luhmann, quien con su idea de no cerrar la diferencia en una unidad, mantiene siempre todas las opciones abiertas<sup>8</sup>.

No es esa, sin embargo, la pregunta que se deba responder ahora, sino otra, aquella que ya fue formulada al final de la sección anterior: ¿cuál es la distinción que separaría a los *Alt-* de los *Jungluhmannianer*, a los luhmannianos de *derecha* y de *izquierda*? Si la fascinación intelectual por el pensamiento luhmanniano es homóloga a la que Hegel provocó en su época, parece posible interrogarse por un destino similar en torno al sistema luhmanniano. Es por cierto obvio que ya no se puede pensar en luhmannianos conservadores y revolucionarios en los términos políticos clásicos, o al menos en aquellos términos que diferenciaron a los *Alt-* de los *Junghegelianer*. ‘Ya no están dadas las condiciones objetivas’, podría decirse en un *alt-junghegelsche* lenguaje. Habría que buscar esa diferencia, o trazarla, si no se ‘encuentra’. Es obvio también que la comunicación acerca de la teoría, o la comunicación acerca de la comunicación sistémica, no puede sino generar bifurcaciones, pues esa comunicación está sometida a las reglas de la doble contingencia de cualquier comunicación y a las posibilidades de aceptación o rechazo en el marco del sistema de la ciencia. Es obvio, por tanto, que una vez que la propuesta de variación hecha por la teoría de sistemas ha sido seleccionada por la semántica sociológica contemporánea, lo que queda esperar es la autopoiesis de la comunicación acerca de la teoría de sistemas.

Si entonces la diferenciación de la teoría –como la diferenciación de la sociedad que la teoría describe– es inevitable, la pregunta es cómo se ordena esa inevitabilidad. Una primera opción salta inmediatamente a la vista, una opción que se popularizó en la evaluación que se hacía de Marx en el contexto de las luchas políticas de la guerra fría entre, digamos, el marxismo soviético y el europeo, es decir, entre ortodoxos y revisionistas, entre los que leían el *Prólogo a la Contribución*, el *Postfacio a El Capital*, hojearon *El origen de la familia* de Engels y entendían la *última instancia* como

<sup>7</sup> ‘Lo verdadero es el todo’ (*ibid.*: 22).

<sup>8</sup> Véase infra sección 6.

primera y última, y aquellos que leían la *Introducción de 1857*, los *Escritos económico-filosóficos* y se pasaban años descifrando el Capítulo 1 de *El Capital* para entender la *Entfremdung* y *Verdinglichung* del obrero y el fetichismo de la mercancía. Es decir, entre los que entendían a Marx como determinismo de la base y los que querían *überhaupt* entenderlo. ¿Podría haber ortodoxos y revisionistas luhmannianos? Parece difícil. Hay ortodoxos, pero paradójicamente son los antisistémicos que se autoconstruyen estratégicamente una teoría de sistemas que sea fácil de refutar con apelaciones al humanismo, al rol emancipador de las ciencias sociales y a las buenas intenciones que siempre han caracterizado el paso de ellos por este mundo; una teoría donde el individuo y la conciencia no quedan en el entorno de la comunicación necesariamente acoplados a ella por la vía del lenguaje, el sentido y los medios simbólicos, sino que quedan simplemente fuera de la teoría, de una teoría especial de sistemas que se pueda desechar fácilmente por subcompleja –y sobretodo ‘fácilmente’, porque estos ortodoxos *por defecto* piensan que la teoría es ‘innecesariamente compleja’ o que pone en difícil lo que es tan trivial que no requiere explicación<sup>9</sup>. Estos ortodoxos, por tanto, están fuera de la teoría.

Es difícil pensar en genuinos sistémicos ortodoxos. La teoría ha abierto muchos campos como para seguir ‘una línea’. Dentro de ella, somos todos más bien revisionistas: unos porque entienden que la evolución no es el único mecanismo de *Steuerung* de la sociedad moderna (Willke 1993); otros porque temporalizan la autopoiesis (Teubner 2000), otros porque buscan el anclaje territorial y la perspectiva historicista de la sociedad mundial (Stichweh); otros porque intentan deconstruir derrideanamente a Luhmann (Stäheli 2000); otros por que amplían la comprensión del concepto de cultura (Baecker 2001), otros porque se preguntan cómo estamos tan seguros que hay un adentro y un afuera del sistema (Fuchs 2000). Incluso, ni el propio Luhmann era un sistémico ortodoxo: cambió de la autoorganización a la autopoiesis, de la interpenetración al acoplamiento estructural, de la autorreferencia a la clausura operativa, del perspectivismo constructivista a la observación de segundo orden, del pensamiento a la intencionalidad como autopoiesis de la conciencia, de tres a cuatro formas fundamentales de diferencia-

<sup>9</sup> Como me ha hecho ver Juan Miguel Chávez –con una cierta inspiración hegeliana– lo que estas posiciones confundirían es la complejidad limitada de su cognición con la complejidad inagotable del espíritu. Al respecto, la comprensión de Norbert Bolz en relación con la técnica de paradojización teórica de Luhmann, puede constituir una explicación: «Lo que hace a Luhmann un autor de culto es su técnica de distanciamiento de lo confiable. Su máxima es: busca teorías que presenten lo normal como improbable y lo obvio como incomprensible» (Bolz 2000).

ción, de tres a cuatro obstáculos epistemológicos. Para la teoría de sistemas al menos, la distinción no es útil, no es la que va a diferenciar entre los *Alt-* y *Jungluhmannianer*.

Una segunda opción puede ser aquella que diferenciaría entre los que usan la teoría para dar cuenta de dimensiones temáticas en el marco de arquitecturas teóricas no sistémicas y aquellos que exploran la teoría desde adentro intentando llenar vacíos, ampliar conceptualizaciones y discutir interpretaciones sin renunciar a sus premisas fundamentales. En el debate latinoamericano histórico-antropológico la polémica entre indigenistas e indianistas puede servir de analogía: «El movimiento indigenista no es la manifestación de un pensamiento indígena, sino una reflexión criolla y mestiza sobre el indio. De hecho se presenta como tal, sin pretender en absoluto hablar en nombre de la población indígena. Esto no impide que tome decisiones acerca de su destino en sus propios lugares, según los intereses superiores de la nación tal y como son concebidos por los indigenistas. Esto es precisamente lo que le reprocha el indianismo, desarrollado a partir del decenio de 1970, el cual pretende ser la expresión de aspiraciones y reivindicaciones auténticamente indias» (Fayre 1998: 11). Aplicado a nuestro caso, se trataría de cómo los criollos de otras teorías se mestizan con conceptualizaciones sistémicas sin que ello signifique adoptar la perspectiva interna de la teoría ni sus premisas. Podríamos llamar a estos los *sistemigistas*. Y, por otro lado, nosotros, los nativos o indios sistémicos que hablamos desde las premisas de la teoría y que no podemos sino observar el mundo desde esta perspectiva interna, es decir, los *sistemianistas*.

Los *sistemigistas* o indigenistas de la teoría de sistemas, podrían abarcar desde Habermas –cuya descripción del sistema no deja de ser preocupantemente luhmanniana para sus seguidores– hasta autores como R. Jokisch, quien intenta situar a la teoría de sistemas en el marco general de una teoría de las expectativas para la que se reclaman también otros modelos, incluso el habermasiano. Por supuesto Habermas no adopta la perspectiva interna de la teoría para construir su propia teoría de la sociedad –quizás la única perspectiva interna que Habermas se rehúsa a aceptar como componente del mundo de la vida sea la de Luhmann. Sin embargo, si acepta la descripción del sistema autorregulado, ante el que se oponen las riendas asidas por los hombres desde el mundo de la vida para lograr controlar y anclar institucionalmente al caballo desbocado del sistema. En el otro extremo de los *sistemigistas*, Jokisch puede ser mucho más cercano a las premisas sistémicas, una especie de *amigo de indios* se podría decir, pero de todos modos un ‘criollo’ –no un indio– que por las propias decisiones de construcción y arquitectura teórica subordina las premisas de la teoría a combinaciones y permutaciones con otros marcos

conceptuales que finalmente excluyen la posibilidad de calificarlo como un nativo<sup>10</sup>.

*Sistemianistas*, por su parte, o indianistas de la teoría de sistemas, son todos los europeos nombrados como revisionistas en la primera distinción (a quienes, por europeos, seguramente les caería mejor esa indicación que ser el equivalente funcional del indio en la teoría de sistemas) más algunos latinoamericanos. *Sistemianistas* latinoamericanos, es decir, los que observan el mundo desde el interior de la teoría en base a sus premisas y no a otras, son, por ejemplo, Javier Torres Nafarrate con su imponente y bello trabajo de traducción y exposición de la obra de Luhmann, Marcelo Neves y su notable evaluación del derecho en Brasil como sistema alopoiético, Darío Rodríguez y su sistemática aplicación de la teoría al campo organizacional, Marcelo Arnold con su atrayente pretensión de innovar metodológicamente para hacer investigación sistémica empírica y la mayoría de aquellos autores, más o menos jóvenes, con más o menos experiencia académica, que escriben en este volumen<sup>11</sup>.

Como se ve, sin embargo, la distinción entre indigenistas e indianistas de la teoría de sistemas, si bien permite diferenciar entre los que la emplean para fines externos a la teoría y los que la aplican para desarrollarla a partir de sus propias premisas, no permite indicar si en la teoría hay un potencial de *re-entry* que permitiera generar dos tradiciones que separen a los *sistemianistas* (latinos o europeos) entre *Alt-* y *Jungluhmannianer*. Para eso, hay que volver al modelo hegeliano e interrogarse si en los niveles fundamentales de la teoría hay algo que, como la *Aufhebung*, contenga dos momentos contradictorios que abran la posibilidad de comprender a Luhmann más allá de la sociología, tal como a Hegel se lo comprendió más allá de la filosofía. Creo ver que en la teoría de Luhmann sí existe ese punto, y es esta tercera opción la que pienso puede diferenciar entre *Alt-* y *Jungluhmannianer*.

<sup>10</sup> Otros *sistemigistas* serían Ulrich Beck en las temáticas de sociología del riesgo o Günther Jakobs en el campo de la teoría del derecho penal. En el contexto iberoamericano podría mencionarse a Luis Vergara (México), Jesús Galindo (México), Josexto Beriain (España), Fernando Robles, Pedro Morandé, Daniel Chernilo (Chile).

<sup>11</sup> De Javier Torres puede citarse prácticamente todo Luhmann en español, pero por el fino trabajo de edición y empatía con el autor requerida para complementar apuntes de sus sesiones, véanse especialmente sus traducciones de las clases de Luhmann (Torres 2004); de Marcelo Neves (1992). Se podría hablar también de otros *sistemianistas* latinoamericanos como Raúl Zamorano (México), Juan Miguel Chávez (Chile), Celso Campilongo (Brasil).

4.

Como la *Aufhebung*, la unidad de la diferencia autopoiesis/estructura que está en el centro de gravedad de la formación de sistemas, tiene un momento creativo (poiesis) y uno limitativo (estructura). La autopoiesis es siempre creación, siempre transformación del presente en el presente, siempre contingencia de lo que no es necesario ni imposible y siempre producción de los elementos y relaciones en el sistema. Es creación, aunque no en el sentido de una génesis espontánea que se sostiene previamente en un no-ser. No es, en este sentido, una *creatio*. Autopoiesis es producción, es creación productiva, pero nunca desde la nada, sino siempre producto de una diferencia y, por tanto, nunca orientada o lanzada en cualquier dirección. La autopoiesis necesariamente tiene un *antes* como condición de posibilidad, un antes formal y temáticamente necesario para abrir el rango creativo de la poiesis en el sentido del 'antes' y no en cualquier sentido. La poiesis de la comunicación siempre trabaja sobre estructuras que limitan lo posible –lo que Luhmann llama el 'principio de Goldenweiser' (Luhmann 1998: 110). Es siempre, en este sentido, creación estructuralmente limitada. Pero, si se trata de *autopoiesis*, la limitación no viene desde fuera, sino que es *autolimitación* de la creación, con lo que la limitación (estructural) pasa a ser un producto de la propia creación; autopoiesis es entonces autocreación de la limitación de la creación.

Esta diferencia entre autopoiesis y estructura, central para la formación de sistemas, es vista por Luhmann del modo siguiente: «A través del desacoplamiento del sistema de aquello que entonces queda como entorno, surgen espacios internos de libertad de movimiento [*intern Freiheitsspielräume*] en tanto desaparece la determinación del sistema por su entorno. Autopoiesis es entonces, correctamente entendida, primero producción de una indeterminación interna del sistema, que sólo a través de una formación de estructuras propia del sistema puede ser reducida» (Luhmann 1997a: 66-67). Autopoiesis es indeterminación porque la diferencia con el entorno elimina las posibilidades de control externo: el sistema es primero libertad, pero no es libertad indeterminada, sino libertad para producir los elementos y relaciones que lo separan del entorno a través de la formación de estructuras internas; por ello el sistema es entonces también limitación por formación de estructuras, las que a la vez otorgan al sistema la posibilidad de indeterminación interna que especifica su libertad. Luhmann nuevamente: «El concepto de autopoiesis no hace referencia a las estructuras del sistema, no contiene ninguna restricción respecto de la formación de la estructura posible, aun cuando cada reproducción concreta naturalmente presuponga alguna restricción por medio de

las estructuras» (Luhmann 1991: 371-372). Y en el mismo sentido quince años más tarde:

[El concepto de autopoiesis] exige únicamente que en todas las explicaciones –sea lo explicado como lo por explicar– se parta de las operaciones específicas que reproducen un sistema. El concepto no dice nada, sin embargo, acerca de qué estructuras específicas se han desarrollado en tales sistemas por efecto de los acoplamientos estructurales entre sistema y entorno. No explica, por tanto, los estados sistémicos históricos desde los cuales arranca la continuación de la autopoiesis. La autopoiesis de la vida es un descubrimiento bioquímico único de la evolución, pero de ello no se sigue que deba haber gusanos y hombres. Y lo mismo para el caso de la comunicación. La operación autopoietica de la comunicación que presupone comunicación produce sociedad, pero de ello no deriva qué tipo de sociedad (Luhmann 1997a: 66).

Autopoiesis como indeterminación, libertad y ausencia de restricción; estructura como limitación, especificación y restricción<sup>12</sup>. ¿Qué prevalece entonces en esa unidad de la diferencia? La *Aufhebung*, se podría responder hegelianamente. Pero la *Aufhebung* indica el punto metafísico último que expresa la verdad del movimiento, y en Luhmann la metafísica se disuelve en observación de la observación: la *Aufhebung* misma es una distinción de una distinción, una *re-entry* de la forma en la forma, una (simple como otras) observación de segundo orden: lo que hay es lo que hay, pero siempre puede ser de otro modo según la distinción empleada. Luhmann mismo prefiere no resolver el problema más allá de la diferencia, más allá de su unidad como diferencia y exponer la paradoja de la especificación de lo inespecificable en la diferencia autopoiesis/estructura: una libertad que produce limitación para la continuación de la libertad como condición de la limitación.

Es decir, la situación es peor que en la época de Hegel, pues para él – como indicara Löwith– la metafísica del delirio báquico hacía superfluo discutir si la realidad de lo racional o la racionalidad de lo real eran la verdadera expresión de lo verdadero. Luhmann se esfuerza por mantener la ambigüedad; Hegel la resolvía en el movimiento del nacer y el perecer. Es decir, si los *Alt- und Junghegelianer* hubiesen sido real y racionalmente hegelianos ('verdaderamente' hegelianos), la escisión podría haber carecido de fundamento. Pero cada bando trazó su distinción y sometió a la autopoiesis de la comunicación la comunicación acerca de la comunica-

<sup>12</sup> Para una síntesis del concepto de autopoiesis en las perspectivas de Luhmann y Maturana y la cercanía y distancia entre ellos, véase Rodríguez & Torres (2003).



ción hegeliana. Con ello se formó la estructura de derecha e izquierda y pasó lo que pasó: crecieron gusanos y hombres, u hombres y gusanos – como quiera observarse. Pero porque para Luhmann la distinción no es síntesis, sino diferencia, la ambigüedad de la formación de sistemas por medio de la distinción autopoiesis/estructura queda abierta; y debe quedar abierta para que la apertura mueva a la desparadojización y active la autopoiesis. Luhmann no cierra en identidad su diferencia como lo hace Hegel, la mantiene como diferencia para que permanezca productiva. Solo con ironía total Luhmann podría afirmar: *Das Wahre ist das Ganze*, con la ironía de saber que el todo es una paradoja de unidad imposible, salvo como diferencia, como lado externo de la unidad.

Habría entonces con Luhmann menos razones que con Hegel para pensar que una escisión de la escuela luhmanniana no pueda producirse como resultado de esta tensión fundamental en la propia noción de sistema en tanto diferencia entre autopoiesis y estructura. Sin embargo, como señala G. Teubner, nadie puede decidir por anticipado qué posición política «hará uso de qué versión de la autopoiesis y cómo» (Teubner 2000: 64). Teubner mismo da algunas alternativas: «Hay suficientes puntos de contacto: para los neoconservadores existe el principio de subsidiariedad, para los neoliberales existe la autorregulación a través del mercado, para los neosocialistas existe la autonomía de las subesferas sociales democratizadas, y finalmente hay redes autónomas para los teóricos geoecológicos.» (*ibid.*) Por esto, quiero entender que esa escisión no tiene lugar en términos de sistémicos de derecha y de izquierda, por un lado, porque esa diferencia perdió su pregnancia en el transcurso las últimas décadas (Giddens 1998) y solo vale para los pocos que aún se autodescriben como de derecha o de izquierda<sup>13</sup>, y por otro, porque aun cuando eso llegara a suceder –probablemente en términos más actuales como liberales individualistas o contractualistas y conservadores pasivos o activos (Hejl 1987), o entre sistémicos irónicos y demócratas– ellos compartirían la perspectiva de que la teoría de sistemas puede ir más allá de la descripción de la sociedad y, al menos, formular preguntas acerca de su rol ético en la sociedad moderna funcionalmente diferenciada. La escisión parece perfilarse más bien entre quienes no tienen interés en formular este tipo de preguntas y prefieren mantener la teoría en el plano de la descripción sociológica y los que, movidos por la ambigüedad de la formación de sistemas (o por otra cosa), quisieran interrogarse por las posibilidades y alcances de una ética sistémica a partir de lo que la teoría describe y de la forma en que lo hace. Inevita-

<sup>13</sup> Teubner nuevamente: «La autoorganización está en las antípodas de las coordinadas políticas tradicionales del simple modelo izquierda-derecha» (Teubner 2000: 64-65).

blemente estos últimos –reflejados en la analogía hegeliana– tenderían a considerarse a sí mismos como *Jungluhmannianer*, y ellos mismos deberían calificar a los sociólogos que no entren en estas discusiones ‘porque Luhmann no lo hizo’, como *Altluhmannianer* –quienes de paso serían luhmannianos conservadores, pues habrían optado por la mantención de las estructuras de la teoría tal y como se conocieron en los tiempos de Luhmann, indicando además, sintomáticamente, el lado derecho de la distinción autopoiesis/estructura.

Los *Altluhmannianer* podrían en todo caso alegar que la gran razón para no caer en la tentación ética, sería ‘leer bien a Luhmann’ y recordar sus palabras: ‘conozco solo una máxima ética: evitar la ética’<sup>14</sup>. Pero seguramente tanto los *Alt-* como los *Junghegelianer* estaban convencidos de que su observación era la correcta interpretación de Hegel, de que ellos eran los que ‘leían bien a Hegel’. Además, los indianistas de la teoría de sistemas sabemos que la comunicación acerca de la comunicación sistémica sólo recurre a diferencias, y no a sustancias finales con forma de elemento a través de las cuales se pueda distinguir la validez de las afirmaciones. El sistema es libertad de la autopoiesis/el sistema es conservación de la estructura, esas pueden llegar a ser dos lecturas ‘correctas’ de Luhmann entre los *éticos*. Y las dos se distinguirían de las lecturas sistémicas que ven en la teoría únicamente un poderoso instrumento para la descripción de la sociedad moderna. Como se observa, mi tercera opción –y la opción seleccionada– para separar a los *Alt-* de los *Jungluhmannianer*, es la que tiene que ver con las implicancias ético-políticas de la teoría sistemas. Creo que los *Altluhmannianer* no se interesarán (no se han interesado) por estos temas; esa es una tarea de los *Jungluhmannianer*.

## 5.

Pero todo esto que puede parecer un ejercicio ficcional, no lo es. No lo es, porque la diferencia ya está trazada y ha comenzado a operar. Es decir, tenemos *Alt-* (a) y *Jungluhmannianer* (b).

(a) Si el criterio para distinguir entre *Alt-* y *Jungluhmannianer* es la pregunta por las implicancias éticas de la teoría, entonces Luhmann es el primer *Altluhmannianer*. Se debe notar que la pregunta por las implicancias éticas de la teoría es una muy distinta a la pregunta por la posición de la ética y la moral dentro de ella. Por cierto Luhmann reservaba un espacio para ella: su función es controlar reflexivamente el entusiasmo de la moral

<sup>14</sup> Así por lo menos lo asegura Hans Ulrich Gumbrecht (1999).

cuando en situaciones de conflicto esta se inflama para convencer al otro de la rectitud del principio que se defiende (Luhmann 1997b). La ética – señala Luhmann– toma distancia de esa inflación moral y reflexiviza las posiciones, ha de «estar en condiciones de limitar el campo de aplicación de la moral [...] de prevenirnos contra la moral» (Luhmann 1998b: 209). Pero esta indicación, más bien marginal dentro de la obra del maestro, no constituye en sí una ética, ni tampoco opera éticamente, sino que se deriva de formulaciones teóricas. Se trata de la función de la ética en el contexto de una sociedad donde el predominio de la diferenciación funcional se superpone a las exigencias de imperativos atribuibles a la razón práctica. Es una formulación descriptiva acerca de lo que la ética haría cuando la inflación de la moral concentra las opciones en torno a una posición e impide la observación de las demás, o para ponerlo teóricamente, cuando la observación moral de primer orden obstaculiza el *crossing* hacia la observación reflexiva de segundo orden. La posición de Luhmann en torno a la ética es una consecuencia de haber descrito la sociedad del modo en que se hizo: si la sociedad opera bajo el predominio de la diferenciación funcional, entonces la ética en esa sociedad no puede ser sino consecuencia de ella misma, por tanto, actúa en acoplamiento con la diferenciación, observando en segundo orden cuando la moral quiere universalizar su particularismo normativo.

El punto es que si la ética no lo hiciera, si no reflexivizara a la moral y la universalidad de la diferenciación se particularizara en torno a algún sustrato normativo –por ejemplo de orden religioso, ideológico-político o económico– un *Altluhmannianer* podría describir que algo así está sucediendo y cómo está sucediendo, pero no podría indicar una estrategia para enfrentar esa situación. Más aún: se preguntaría ¿por qué sería necesaria una estrategia para enfrentar esa situación? Ello indica un punto esencial en la diferencia entre *Alt-* y *Jungluhmannianer*. Para los *Altluhmannianer*, la teoría es descripción de la sociedad, incluida la teoría misma; para los *Jungluhmannianer*, es descripción e intervención, un tipo de intervención que de cualquier modo es contingente e irónica, de sustrato universal pero no racionalista, y que constituye situativamente los modos 'adecuados' de operar ante exigencias contextuales de constelaciones problemáticas específicas<sup>15</sup>.

La teoría como descripción de la sociedad que es su condición de posibilidad, es la fórmula aplicada por los *Altluhmannianer*. Este fue siempre el proyecto de Luhmann, por ello sus obras *de madurez* se inician, con *Sistemas sociales*, en los lineamientos de las premisas de la gran descripción de la sociedad que se va a emprender desde 1984 en adelante. Con ello, le

<sup>15</sup> Véase infra.

entrega nuevas herramientas al búho de Minerva para su vuelo sobre la sociedad existente dos siglos después de Hegel: «podemos ahora darle ánimos al búho para que ya no siga sollozando en su rincón y emprenda el vuelo nocturno. Disponemos de los instrumentos para supervisarlos y sabemos que se trata de la exploración de la sociedad moderna» (Luhmann 1991: 483). La exploración de la sociedad moderna en diversos campos es lo que hizo Luhmann (arte, economía, intimidad, política, derecho, ciencia, religión, educación) y lo que han hecho los distintos *luhmannianos*: Stichweh en el tema de la constitución de la sociedad mundial, Baecker en la dimensión económica y cultural, Espósito en temas semánticos, Stäheli en cuestiones de arquitectura teórica, por nombrar a algunos<sup>16</sup>. Es lo que hacen también varios de los jóvenes autores (que no por jóvenes serán automáticamente *Jungluhmannianer*) reunidos en este texto<sup>17</sup>.

Como en la época de Hegel lo hacía la filosofía, ahora la sociología sistémica de los *Altluhmannianer* llega tarde. Tarde en el sentido que para cualquier exploración, lo que hay que explorar ya debe ser, *muss da sein*, aun cuando ese *Dasein* sea paradójicamente indicado en la descripción. En las famosas palabras de Hegel escritas en 1820: «la filosofía llega siempre tarde. En cuanto pensamiento del mundo, aparece en el mundo solo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada [...] Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso» (Hegel 2004: 20) En relación con Hegel, Marx buscó cambiar este estado de cosas de la filosofía y sintetizó el esfuerzo magistralmente en su Tesis XI. Los *Jungluhmannianer* no hacen lo de Marx ni con mucho, primero porque no renuncian al potencial de descripción de la teoría y segundo porque su forma de ir más allá de la descripción no adquiere el tono particularista de una (y sólo una) opción a seguir, sino que recurre a la universalidad de la contingencia y a su indeterminación.

<sup>16</sup> La mayoría de estos autores han sido referidos más arriba. De Elena Espósito véase (2004).

<sup>17</sup> En términos generales, pasajes de mi propio trabajo de interpretación del proceso de diferenciación funcional en América Latina puede considerarse en este sentido parte de esa exploración de los *Altluhmannianer* de distintos rincones de la sociedad moderna. Para ello véase especialmente Mascareño (2003); con mayor inspiración de *Jungluhmannianer*, véase Mascareño (2004); para el modelo general, véase Mascareño (2001) Para un programa que en muchos términos (aunque no en todos) podría calificarse como un *jungluhmannsches Programm*, véase Chernilo, Daniel y Aldo Mascareño (2005).

(b) Con los *Jungluhmannianer* el búho debe cambiar sus hábitos y entender el vuelo al amanecer, no sólo para explorar la sociedad moderna con sus nuevos instrumentos, sino también para intervenir en ella. Descripción e intervención de manera combinada e interdependiente es precisamente lo que hacen los dos primeros *Jungluhmannianer* Helmut Willke y Günther Teubner con sus respectivas estrategias de orientación contextual y política de opciones. Ambas fórmulas no son categorizaciones descriptivas de la sociedad, sino que son procedimientos de intervención para la transformación de lo que los *Altluhmannianer* solo pueden describir.

La orientación contextual [*Kontextsteuerung*] de Willke reacciona ante la inasibilidad de la deriva evolutiva como mecanismo de solución de problemas entre sistemas operativamente clausurados. En ello la crítica se orienta directamente a Luhmann: «Para sobrevivir basta la evolución» (Luhmann 1984). ¿Pero basta la evolución para la sobrevivencia de sistemas sociales como las sociedades desarrolladas? ¿Quién podría creer hoy aún en eso? La confianza en la simple evolución ha sido sacudida de muchas maneras. La cuota de fracturas, riesgos ocultos e inexorabilidad de la pura evolución es demasiado alta» (Willke 1993)<sup>18</sup>. Willke busca y encuentra un mecanismo basado en las premisas de la teoría, para a partir de él tomar decisiones y desarrollar acciones tendientes a la resolución de constelaciones sistémicas de problemas, sin por ello intervenir en la autonomía de los afectados: la orientación contextual es una oferta de distinciones que el afectado puede o no incorporar en su clausura operativa según lo indique su flujo autopoietico<sup>19</sup>. El impulso para este diseño estratégico, sin embargo, no es teórico o descriptivo, pues si sólo se tratase de un impulso descriptivo, la evolución bastaría para explicar las continuidades y rupturas de la sociedad moderna.

La política de opciones [*Optionenpolitik*] de Teubner opera de modo similar. Dada la proliferación de la autonomía sistémica en la sociedad moderna, ya no es posible un control directivo de la diferenciación. Con

<sup>18</sup> La cita de Luhmann en el texto de Willke, remite al original alemán de *Sistemas sociales* de 1984, en el que Luhmann discute el problema de la racionalidad en las sociedades modernas: «Der Problemaufriss der Rationalität besagt nicht, dass die Gesellschaft Probleme dieses Formats lösen müsste, um ihr Überleben zu sichern. Fürs Überleben genügt Evolution» (Luhmann 1984: 645). [En su traducción española: «La exposición del problema de la racionalidad no significa que la sociedad tenga que resolver problemas de este tipo para asegurar su supervivencia; para sobrevivir basta la evolución» Luhmann, Niklas (1991: 471)].

<sup>19</sup> Se puede decir incluso que con la orientación contextual, la autonomía del sistema 'intervenido' se refuerza, pues es la propia clausura operativa la que acepta (o rechaza) la oferta de distinciones de orientación. Véase Willke (1996).

ello, el instrumento de control normativo clásico, el derecho, debe cambiar de actitud: «Si es extendida a través de contratos y derechos, entonces es posible expandir el concepto de derecho reflexivo implementando una política de opciones. Esto significaría, en efecto, disminuir el poder del derecho en ciertos dominios y hacer abandono de sus pretensiones de una regulación comprensiva. En vez de ello, sólo produciría una regulación opcional que los interesados podrían usar o no, como ellos lo encuentren más adecuado» (Teubner 1993: 94). Al igual que Willke, mediante la idea de un derecho reflexivo que impulsa una política de opciones, Teubner diseña un mecanismo para enfrentar problemas sistémicos sin quebrar la autopoiesis de los afectados. Nuevamente, el impulso para ello no puede ser descriptivo, pues para describir como para sobrevivir 'basta la evolución'.

Tanto para la propuesta de orientación contextual como para la política de opciones hay detrás un impulso ético asociado a la descripción. Si se puede enunciar de algún modo, este tiene que ver con la atención hacia las consecuencias para los individuos del funcionamiento operativamente clausurado de sistemas sociales autopoieticos en el contexto de una complejidad organizada; la atención a las descripciones de riesgo de quienes se sienten afectados son las que activan la orientación contextual y la política de opciones. Esta no es una preocupación derivada teóricamente, no se sigue de una fórmula teórica previa, se sigue sólo de la inquietud por coordinar lo que la evolución no ajusta o demora mucho en ajustar desde la perspectiva de los individuos. Es, en definitiva, una preocupación contrafáctica (contraevolutiva) de tipo ético que introduce la diferencia en los análisis de los *Jungluhmannianer*: el desarrollo de estrategias no instructivas de coordinación para regular las consecuencias de la clausura operativa de los sistemas para los individuos<sup>20</sup>.

Un intento de esta naturaleza no pretende la descomplejización de la sociedad para ponerla a la altura de los hombres, sino que busca generar distinciones que ajusten la complejidad sistémica de *ego* a los objetivos definidos por *alter* sin que *ego* renuncie a su autonomía. El modelo no intenta transformar la diferencia en unidad, no pretende la *Aufhebung* en

<sup>20</sup> En sus fundamentos, estas estrategias operan del siguiente modo: se activan frente a un llamado u opción de *ego*, los afectados; presuponen el principio de la clausura operativa de todos los involucrados, lo que indica que no hay instrucción directa posible de *ego* a través de *alter*; proponen una oferta de orientación o regulación que puede ser aceptada o rechazada por *ego*; es *ego* quien decide acerca del sometimiento a la orientación o regulación; la orientación o regulación opera por acoplamiento estructural o mutua interferencia de ciclos comunicativos; en ambos casos la autonomía de *ego* prevalece ante las pretensiones de *alter*; si la oferta de orientación o regulación es rechazada no hay criterios últimos para forzar el vínculo.

el modo antiguo de los *Junghegelianer*, no busca el consenso sobre base racional en el sentido habermasiano, ni un equilibrio reflexivo de diversas doctrinas comprensivas en el sentido rawlsiano. Todo ello es razón práctica, y de lo que se trata ahora es de pragmática sistémica. Por eso su objeto es ofrecer una alternativa, es decir, aumentar la contingencia de las posibilidades de selección, quizás incluso mostrar sus ventajas e inducir-seducir pragmáticamente hacia su incorporación en el repertorio de *ego*, pero nada más. No hay un *telos* o un principio regulativo que oriente la acción y que entienda la búsqueda de unidad como un *nomos* que la vuelva a poner sobre la mesa cuando los intentos fracasan, un *nomos* que permita mantener la expectativa y por tanto la motivación de una acción orientada a hacer que en algún punto del futuro la unidad se concrete. El sometimiento a la orientación es opcional. Por ello, cuando una coordinación sistémica no instructiva fracasa, fracasa, y solo ventajas pragmáticas pueden ponerla en la agenda sistémica. No hay en este modelo idea de bien, concepción de justicia o pensar utópico que mueva al sistema a reconsiderar la oferta de coordinación en un futuro mediato o inmediato, pues aquellos móviles valen para individuos y no para sistemas sociales. Se trata, sin embargo, de una ética porque busca hacerse cargo de las consecuencias de la clausura sistémica para los individuos, pero es contingente porque no indica cuál es el camino a seguir; éste queda abierto a las distintas opciones tomadas.

6.

La contingencia es un universal: «El potencial es universal para cada sujeto y es un aspecto de las constituciones significativas de su entorno, de manera que *ego* tiene que identificar a *alter* como otro sujeto en su mundo, y viceversa. La doble contingencia descansa en el hecho que la contingencia es subjetiva y universal a la vez» (Luhmann 1998c: 17). Solo una ética que reconozca esta universalidad puede ser compatible con la descripción sistémica, pues solo ella podrá aceptar que no hay un punto arquimédico desde el cual evaluar demandas contradictorias y situaciones conflictivas, y solo ella podrá reconocer que una reintegración normativa particularista desde semánticas políticas, religiosas o científicas no se ajusta a las condiciones actuales de diferenciación. Al ver las cosas de este modo, no son las soluciones las universales, sino el procedimiento para construir las; no son las opciones las que hay que reiterar, sino el modo de llegar a ellas; no es una idea particular de bien la que se defiende, sino la universalidad de la contingencia.

El búho de los *Jungluhmannianer*, entonces, no solo explora la sociedad moderna, sino que también baja a tierra cuando su visión periférica y

su poder seductor pueden ser contingentemente útiles para impulsar acciones ante los riesgos ocultos o manifiestos de la diferenciación funcional. Luhmann y los *Altluhmannianer* no se interesan en ello, lo que es grandioso pues esto permite contar con una descripción sistémica de la sociedad moderna cada vez más completa y sofisticada; los *Jungluhmannianer* sí se interesaron, lo que es igualmente grandioso pues ahora se puede comenzar a diseñar soluciones sistémicas a problemas sistémicos. *Alt-* y *Jung-*, la unidad de la diferencia entre los *Luhmannianer* o el resultado de la autopoiesis de la comunicación acerca de la comunicación sistémica. Así ahora, sabiendo en qué consiste la distinción, el lector puede volver al comienzo de este volumen para releer cada uno de los textos que lo componen y decidir si los viejos y jóvenes sistémicos que escriben en él son más bien *Alt-* o *Jungluhmannianer*. De ese modo podrá saber a quién recurrir cuando requiera una descripción de la sociedad o cuando además, por alguna ausencia o estridencia de la diferenciación funcional, necesite eventualmente de ayuda.

## REFERENCIAS

- Archer, M. (1995) *Realist Social Theory: The morphogenetic approach*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Arnold, M. (2006) 'La sociedad como sistema autopoietico: fundamentos del programa sociopoietico', en F. Osorio (ed.), *La nueva teoría social en hispanoamérica: Introducción a la teoría de sistemas constructivistas*, Toluca, Universidad autónoma del Estado de México.
- Baecker, Dirk (2001) *Wozu Kultur?*, Berlin, Kultur Verlag Kadmos.
- Bertschinger, A. (2003) *Vom Himmel auf die Erde. Die Erneuerung der Philosophie durch die Junghegelianer*, Basel, Buchbinderei Freiburghaus.
- Bolz, N. (2000) 'Die Phantomdebatte. Niklas Luhmann und Jürgen Habermas', conferencia del 16 de mayo de 1999, en *Niklas Luhmann – Beobachtungen der Moderne*, Heidelberg, Freiburger Reden – Denker auf der Bühne, Carl-Auer-Systeme Verlag.
- Chernilo, D. y A. Mascareño (2005) 'Universalismo, particularismo y sociedad mundial: Obstáculos y perspectivas de la sociología en América Latina', *Persona y Sociedad*, Vol. XIX, N° 3, pp. 17-45.
- Esposito, E. (2004) *Die Verbindlichkeit des Vorübergehenden: Paradoxien der Mode*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Favre, H. (1998) *El indigenismo*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Fuchs, P. (2000) 'Die Metapher des Systems. Gesellschaftstheorie im 3. Jahrtausend', conferencia del 18 de abril de 1999, en *Niklas Luhmann – Beobachtungen der Moderne*, Heidelberg, Freiburger Reden – Denker auf der Bühne, Carl-Auer-Systeme Verlag.
- Giddens, A. (1998) *Más allá de la izquierda y la derecha*, Madrid, Cátedra.

- Gumbrecht, H. (2000) 'Alteuropa und der Soziologe. Wie verhält sich Niklas Luhmanns Theorie zur philosophischen Tradition?', conferencia del 5 de diciembre de 1999, en *Niklas Luhmann – Beobachtungen der Moderne*, Heidelberg, Freiburger Reden – Denker auf der Bühne, Carl-Auer-Systeme Verlag.
- Habermas, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Hegel, G.W.F. (1972) *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Verlag Ullstein GmbH.
- (1975) *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana.
- (2003) *Fenomenología del espíritu*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- (2004) [1820] *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Hejl, P. (1987) 'Konstruktion der sozialen Konstruktion: Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie', en S.J. Schmidt (ed.) *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 303-339.
- Löwith, K. (1968) *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Luhmann, N. (1984) *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp.
- (1990) 'Identität – was oder wie?', en N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung - Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- (1991) *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México DF, Universidad Iberoamericana & Alianza Editorial.
- (1997a) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt.
- (1997b) 'Politik, Demokratie, Moral', en Konferenz der deutschen Akademie der Wissenschaften, *Normen, Ethik und Gesellschaft*, KdAW, Mainz, pp. 17-39.
- (1998a) 'Consideraciones introductorias a una teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados', en *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta, pp. 99-130.
- (1998b) 'Paradigm lost: Sobre la reflexión ética de la moral', en N. Luhmann, *Complejidad y Modernidad, de la unidad a la diferencia*, editado y traducido por J. Beriain y J. García Blanco, Madrid, Editorial Trotta.
- (1998c) 'Los medios generalizados y el problema de la contingencia', en *Teoría de los sistemas sociales (artículos)*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 9-73.
- Magee, B. (1990) *Los grandes filósofos*, Madrid, Cátedra.
- Mascareño, A. (2001) *Funktionale Differenzierung und Steuerungsprobleme in Lateinamerika. Entstehung, Entwicklung und Auflösung der konzentrisch orientierten Ordnung*, Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld.
- (2003) 'Teoría de sistemas de América Latina. Conceptos fundamentales para la descripción de un orden social concéntrico', *Persona y Sociedad*, Vol. XVII, N° 2, pp. 9-26.
- (2004) 'Sociología del derecho (chileno y latinoamericano)', *Persona y Sociedad*, Vol. XVIII, N° 2, pp. 63-94.
- Neves, M. (1992) *Verfassung und Recht in der peripheren Moderne – Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien*, Berlin, Duncker & Humboldt.

- Rodríguez, D. (2004) *Organizaciones para la modernización*, México, Universidad Iberoamericana.
- & M. Arnold (1990) *Sociedad y teoría de sistemas*, Santiago, Editorial Universitaria.
- & J. Torres (2003) 'Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana', *Sociologías*, Año 5, No. 9, pp. 106-140.
- Spaeman, R. (1997) 'Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie', en Luhmann, Niklas, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Stäheli, U. (2000) *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*, Weilerwist, Velbrück.
- Stichweh, R. (2000) *Die Weltgesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Teubner, G. (1993) *Law as an autopoietic system*, Oxford, Blackwell.
- Torres, J. (2002) *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones*, México DF, Universidad Iberoamericana.
- (2004) *Luhmann: la política como sistema*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Willke, H. (1993) *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften. Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation*, Weinheim & München, Juventa.
- (1996) *Systemtheorie II: Interventionstheorie*, Stuttgart, Lucius & Lucius Verlag.

