



DISCUTIENDO LA METAFÍSICA DE LA PRESENCIA: UNA PROPUESTA DESDE LA TEORÍA DEL RIESGO DE NIKLAS LUHMANN

Lionel Lewkow

Universidad de Buenos Aires

Introducción

En los análisis del capitalismo que ha desarrollado Karl Marx (1999) se expuso la centralidad del problema del tiempo para la sociología. La teoría marxista del valor-trabajo se sostiene en una consideración singular sobre la temporalidad. El “tiempo de trabajo socialmente necesario” es aquel que se puede dividir, reducir y calcular. Asimismo, Max Weber (1998) le ha otorgado a esta forma cuantificada del tiempo una gran relevancia en su diagnóstico de la modernidad. De hecho, cabe encontrar aquí una de las “afinidades electivas” entre el “espíritu del capitalismo” y el *ethos* del protestantismo. Si en el puritanismo de Baxter “...perder el tiempo es el primer pecado y el más grave de todos” (Weber, 1998: 227, énfasis en el original), con Franklin hay que hacer alusión a la muy citada frase de que “el tiempo es dinero” (*ibid.*). El tiempo del que se puede disponer, tener o perder, es un tiempo medible y cuantificable. La importancia de esta modalidad de la temporalidad para la coordinación social en la vida moderna es tal que siguiendo a Georg Simmel, “Si todos los relojes de Berlín comenzaran repentinamente a marchar mal en distintas direcciones, aunque sólo fuera por el espacio de una hora, todo su tranco vital económico y de otro tipo se perturbaría por largo tiempo” (Simmel, 1986: 250).

Aún así, en el marco de la historia de las ideas esta forma de entender la temporalidad es previa a la modernidad. Precisamente, en la filosofía de Aristóteles queda delineada una noción cuantitativa del tiempo. Según la célebre formulación del griego: “...el tiempo es número del movimiento según el antes y después...” (*Fis.*: IV, 11, 219b1). El tiempo de la *phýsis* es aquel que se puede calcular o medir. Con el capitalismo esta modalidad temporal adquiere un nuevo influjo a partir de la racionalización de la esfera económica y la correspondiente generalización del uso de los relojes. Pero, entonces, hay que coincidir con Martin Heidegger en que “Después de Aristóteles, todas las discusiones del concepto del tiempo se atienen *fundamentalmente* a la definición aristotélica...” (Heidegger, 2006: 437, énfasis en el original). Para el autor este planteo resulta determinante en la historia de la metafísica occidental donde el concepto de tiempo resulta sustancializado y comprendido como presencia.

Pues bien, si como muestra, entre otras vertientes de la teoría social, la perspectiva del riesgo de autores como Douglas y Wildavsky (1983), Beck (2000), Giddens (1993) y Luhmann (2006), la sociedad se enfrenta a problemas que exceden los de la esfera laboral y económica, aunque sin dejar de implicarla, tales como la

posibilidad de un mundo desencajado ecológicamente, entonces, ¿no han de producirse nuevas descripciones sociales del tiempo? por otra parte, ¿restan las mismas en un planteo ontológico sustancialista?

Objetivo de este artículo es intentar una respuesta a estas problemáticas abordando la relación entre temporalidad y riesgo en la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann. Así, se especifican aún más los interrogantes anteriores, en efecto, ¿cuál es la semántica temporal de la sociedad moderna funcionalmente diferenciada? ¿Cómo se relaciona esta semántica con la “tradición vétero europea”? Al respecto, se sostiene en estas páginas que el concepto de riesgo, marcado por la dependencia de la decisión, si bien conserva la centralidad del presente como en gran parte de los planteos filosóficos del pensamiento *Alteuropas*, permite, por un lado, desmontar su carácter metafísico –el presente es diferencia sin presencia-, y por otro, postular una noción de tiempo que le otorgue importancia al horizonte de futuro –el riesgo es una descripción presente del futuro-.

En la primera sección se analiza el modo en que la tradición entendió el concepto de tiempo; la segunda parte, es una breve digresión de la filosofía heideggeriana en tanto semántica de transición entre la vieja Europa y la sociedad moderna, y a la vez, antecedente de la crítica de Luhmann a la metafísica; en la tercera parte, se explicitan los supuestos centrales de la perspectiva luhmanniana sobre el concepto de tiempo; finalmente, se retoman estos elementos para poner de manifiesto la relación entre temporalidad y riesgo.

El pensamiento vétero-europeo y el concepto de movimiento

La tradición de la vieja Europa es una matriz conceptual general del pensamiento occidental. Esta figura le permite a Luhmann distinguir su sociología de un estilo teórico caracterizado por un conjunto de obstáculos epistemológicos.¹ De este modo, surge un interrogante: ¿hay en la tradición alguna idea rectora que impida dar cuenta de la noción de tiempo con la complejidad requerida por una teoría de la sociedad moderna?²

Intentando esbozar una respuesta para este problema hay que señalar que un elemento medular del pensamiento vétero-europeo es la forma ontológica de observar. La ontología tiene su eje en una distinción de la que dependen las otras distinciones que se elaboran en su marco, a saber: ser/no-ser. En las observaciones que utilizan tal esquema domina el ser como base sólida y se excluye el no-ser, la nada. El ser es monovalente, idéntico a sí mismo. El correlato de este planteo es la hegemonía de un presente sustancializado. Siguiendo a Luhmann, se puede decir que “Aristóteles ha llevado a cabo un cambio notable: una especie de adverbio temporal (*ahora*) [...] se transforma en un sustantivo (*el ahora*). De tal manera el ahora adquiere cualidad de ser: que es o que puede ser”. (Luhmann, 2007a: 232)

Bajo este punto de vista, surge una dificultad. Si sólo el presente es, entonces, ¿cuál es el carácter ontológico del tiempo? Precisamente, este es el problema para Aristóteles; como se indica en la *Física*, no resulta claro si al tiempo “...hay que incluirlo entre lo que es o entre lo que no es [...] Pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía...” (*Fís.*: IV, 10, 217b34) La paradoja del ser/no-ser del tiempo es

¹ Los obstáculos epistemológicos refieren a los bloqueos de la tradición que impiden concebir una teoría de la sociedad suficientemente compleja. Luhmann discute, en primer lugar, la noción de que la sociedad está constituida por hombres y sus relaciones; en segundo lugar, que ésta se establece por el consenso; en tercer lugar, que las sociedades son unidades territoriales; y por último, que pueden observarse desde el exterior. Para los obstáculos epistemológicos véase Luhmann, N. (2007b: 11-21).

² Giddens (1993) refiere el riesgo a la “sociedad post-tradicional” y con ello explicita la intensificación de ciertas tendencias de la sociedad moderna. El autor considera que la modernidad ha recreado tradiciones; se podría hablar, entonces, de una modernidad tardía, la del riesgo. Por su parte, Beck (2000) utiliza el término “sociedad del riesgo” que, de un modo semejante a Giddens ubica en una segunda fase de la modernidad denominada “modernidad reflexiva”. A diferencia de estos autores, Luhmann habla sólo de “sociedad moderna” sin una distinción de momentos.

disuelta por Aristóteles mediante la idea de movimiento. Se trata de un concepto objetivo de tiempo, el cual se puede cuantificar o medir. En este marco, el tiempo es el número del movimiento según el esquema antes/después. Según esta perspectiva, el cambio no sucede en el ahora donde no hay movimiento, sino en el intervalo, el tiempo es una continua sucesión de instantes distintos e irrepetibles. Cada ahora es una unidad cerrada en sí misma. El presente no tiene duración, por lo tanto, ni una parte posterior, ni otra anterior, se trata de un presente puntual.

Asimismo, el tiempo se soporta en un ente, en una cosa: "...sigue al desplazamiento y a la cosa desplazada" (*Fis.*: IV, 11, 220a6-7). Coherentemente, Luhmann considera que en esta teoría hay una sustancialización íntegra de la temporalidad "...como si el tiempo fuera algo sustancial que pasara frente a nosotros y luego desapareciera" (Luhmann, 2007a: 233).

A ello hay que agregar que si la paradoja del ser/no-ser del tiempo se disuelve con la idea de movimiento, éste supone un primer motor inmóvil, uno y eterno, que lo fundamenta.

Para Luhmann los desarrollos posteriores sobre el concepto de tiempo se atienen a la forma en que éste cristaliza en la filosofía de Aristóteles, esto es: la distinción móvil/inmóvil. A este respecto, en el planteo de Agustín, el autor encuentra, igualmente, la persistencia de tal esquema de distinción. La interpretación de Luhmann resulta cuanto menos llamativa ya que explícitamente en la perspectiva agustiniana se rechaza la definición de la temporalidad según el movimiento.³ No se trata en el hiponense del tiempo físico, sino del tiempo del alma. Por lo tanto, si es que ha de hallarse un hilo conductor entre ambos tratados de la temporalidad, hay que proceder aquí cuidadosamente.

El planteo agustiniano, como el de Aristóteles, está enmarcado en la forma ontológica de observar. Esto se evidencia en la manera misma de bosquejar el problema; como se lee en el libro XI de las *Confesiones*, el interrogante versa de este modo: "¿Qué es, en realidad, el tiempo?" (*Conf.*: XI, 14, 17). La pregunta enfoca el *qué* de la temporalidad, su esencia. Del mismo modo, Agustín retoma la paradoja del ser/no-ser del tiempo: "...el pasado y el futuro ¿cómo existen, si el pasado ya no es y el futuro todavía no es?" (*ibid.*). Por otra parte, el presente y el ser son equivalentes, ya que "...cualquier cosa que exista no existe sino como presente" (*ibid.*: XI, 18, 23). Los términos en que Agustín intenta resolver esta dificultad no son los mismos que los de Aristóteles. En este marco, el tiempo consiste en una distinción del alma. Pues, aunque la temporalidad está concebida ontológicamente, no se trata de un presente puntual, sino de un triple presente: presente de la memoria, presente propiamente dicho, y presente de la expectación.

Es importante destacar la distancia que hay entre la idea agustiniana de presente y la de Aristóteles. En el último caso se trata de un presente idéntico a sí mismo, pura presencia; por el contrario, en cierto sentido, Agustín da paso a una noción de presente que no descuida la diferencia. Tal discrepancia no es advertida por Luhmann. En efecto, esto es lo que luego será retomado por la fenomenología de Husserl, continuadora de la perspectiva agustiniana de la temporalidad; como señala Paul Ricoeur comentando esta teoría: "...Husserl abre el camino hacia una filosofía de la presencia que incluiría la alteridad *sui generis* de la retención" (Ricoeur, 2003: 672).

Pero volviendo a Agustín hay que decir que la dualidad entre algo fluyente y algo fijo se conserva en su planteo. En efecto, el fundamento del tiempo es la eternidad intemporal de Dios como presencia sin diferencia.

³Sostiene Agustín, aunque despojando de sutileza el planteo de Aristóteles (para éste el tiempo no siendo el movimiento es parte del movimiento): "El tiempo no es [...] el movimiento del cuerpo" (*Conf.*: XI, 24, 31).

Aquí se podría añadir una referencia a la que Luhmann suele recurrir para dar cuenta de los antecedentes de su teoría de la observación. Ello permitirá darle mayor precisión al problema del tiempo. En efecto, el autor considera a partir de la filosofía de Nicolás de Cusa que en el pensamiento de la vieja Europa la divinidad funge como observador privilegiado. Más concretamente, Dios puede englobar la unidad del tiempo en un presente eterno donde coinciden los opuestos (*La visión de Dios*: X, 43).

Recapitulando, en la tradición vétero-europea el presente es aquello dotado de densidad ontológica. De este modo, aunque con una discrepancia no menor, para Aristóteles el tiempo consiste en una continua sucesión de instantes puntuales y en Agustín se estructura a partir de un triple presente. Por otra parte, la temporalidad queda interpretada desde el ente, la cosa. Finalmente, el movimiento se fundamenta en lo inmóvil e intemporal, ya sea, el motor primero, o Dios como observador privilegiado.

Ahora se puede aventurar que el bloqueo epistemológico que en el pensamiento de la antigua Europa impide una consideración del tiempo adecuada a la modernidad y el riesgo es la distinción móvil/inmóvil.

Esta perspectiva constituye un obstáculo para una teoría que considera como valor central de la modernidad a la contingencia (no necesidad, no imposibilidad). Ahora bien, ¿podrá formularse la nueva semántica del tiempo a partir de la sociología luhmanniana del riesgo? ¿Habrá que pensar lo viejo y lo nuevo como compartimentos estancos? Como se desprende de lo dicho, el suplemento de la construcción teórica de Luhmann es una revisión de la tradición ontológica occidental. Antes de problematizar la distinción viejo/nuevo, hay que señalar que la crítica luhmanniana, a pesar de las escasas referencias que se encuentran en la obra del autor, es heredera de la filosofía de Heidegger, el primero en llevar a cabo una disección de la historia de la metafísica.

Bajo la responsabilidad interpretativa de este humilde hermeneuta, quien estas líneas suscribe, se postula que los textos de Heidegger constituyen una semántica de transición entre el pensamiento vétero-europeo y la perspectiva del riesgo inherente a la sociedad moderna. En la siguiente sección se realiza una breve digresión de la obra mayor del autor, *Ser y tiempo* (Heidegger, 2006).

La idea de porvenir en la ontología de Martin Heidegger: la anticipación de la muerte como punto de excepción de la perspectiva de riesgo

La crítica de Luhmann puede ser revisitada a partir del planteo de Heidegger. Esta filosofía, en el marco de una ontología, se propone deconstruir la historia de la metafísica. Con ello la revisión luhmanniana de la tradición difícilmente pueda aplicarse sin modificaciones a la obra heideggeriana. El foco de ataque de ambas teorías es el mismo: la metafísica de la presencia. En rigor, habría que distinguir metafísica y ontología, recaudando que Luhmann no toma. De hecho, la interpretación luhmanniana de la tradición lleva por los mismos senderos que la de Heidegger: hay que vérselas con Aristóteles y luego con Agustín. Para Heidegger el planteo aristotélico en donde tiene origen lo que llama “concepto vulgar de tiempo”, entendiéndolo por ello el de la vida cotidiana, es igualmente retomado en la filosofía de Agustín (Heidegger, 2006.: 444).

Por otra parte, se indicó con Luhmann que en el pensamiento vetero-europeo el tiempo es concebido en estrecha relación con los objetos, y de este modo, resulta sustancializado. Ahora bien, lo característico de la comprensión vulgar del tiempo según Heidegger es su reducción a un mero “estar-ahí”, a una pura presencia (*ibid.*:437). Por lo tanto, el antiesencialismo de Luhmann es deudor de la revisión heideggeriana de la metafísica.

Asimismo, no deberían subestimarse ciertos puntos positivos de contacto entre estas teorías. Para lo que es problema de este artículo, se puede decir que en ambos autores el futuro adquiere un peso mayor en el con-

cepto de tiempo que en perspectivas anteriores. De hecho, es este un aspecto en el que los teóricos del riesgo convergen. Pero las diferencias tampoco han de minimizarse. En la analítica existencial del Dasein el porvenir ocupa el lugar que la metafísica había reservado para el presente. En este sentido, la temporeidad del Dasein es puesta al descubierto en el estar vuelto hacia la muerte. Sin embargo, vistas así las cosas, el eje del planteo heideggeriano del tiempo es aquello que constituye un punto de excepción del concepto de riesgo. Dígase que no hay seguridad absoluta pero, como sostiene Luhmann: “La muerte sería una de ellas. Por esa razón no existe en sentido estricto un riesgo de muerte...” (Luhmann, 2006: 74). Esto permite considerar a la filosofía heideggeriana como una semántica de transición entre la antigua Europa y la sociedad moderna. El modo de la temporeidad que fundamenta cualquier otra consideración del tiempo se sostiene en una seguridad absoluta: la anticipación de la muerte. Entonces, se sitúa el análisis en un plano en el que no puede abordarse la problemática del riesgo. Es esta la única seguridad que ha de admitirse ya que la contraparte del riesgo no es aquella sino el peligro. Este tema será retomado en la cuarta sección.

La genialidad de la filosofía heideggeriana consiste en haber hecho reflexivo el modo de observación de la ontología. Dicho al estilo luhmanniano, se trata de una observación de segundo orden que habilita una *re-entry* de la distinción ser/no-ser en el planteo ontológico. En este marco, aquello por lo que se interpreta el ser es justamente el no-ser, lo que en la metafísica constituía un valor de rechazo. En consecuencia, el presente cede su reinado ontológico al porvenir. Precisamente, si hay que concebir “...la muerte como la posibilidad [...] de la imposibilidad de la existencia, es decir, como la absoluta nihilidad del Dasein...”, “...él es el fundamento negativo de su nihilidad” (Heidegger, 2006: 325). Y esto se revela como una anticipación de la posibilidad de la muerte no como su presencia. Por cierto, lo anterior no quiere decir que el concepto de futuro haya sido inventado en este contexto pero sí que ha perdido aquí su carácter metafísico. En ello Luhmann ve un aspecto de modernidad innegable, pues: “Pensando en el futuro, ya no se piensa tanto en la cosas por venir: lo por venir se vuelve porvenir...” (Luhmann, 2006: 84). Recapitulando, no hay en Heidegger monovalencia del ser sino comprensión del ser por el no-ser. El ser pierde su carácter sustancializado. De todos modos, aunque de una forma brillante, todavía se trata del esquema ser/no-ser. Algunas consecuencias sociológicas de este planteo se pondrán en claro en la siguiente sección.

El concepto de tiempo en la sociología de Niklas Luhmann

En lo que antecede se han utilizado términos como “observación”, “esquema de distinción” y “semántica”. Corresponde ahora dar una definición rigurosa de estos conceptos. Esta parte del trabajo prepara el contexto teórico necesario para abordar la noción de temporalidad implicada en la distinción riesgo/peligro. De este modo, se explicitarán los supuestos más generales del concepto luhmanniano de la temporalidad.

Hay que señalar que el tiempo en la sociología de Luhmann es, en primer lugar, una dimensión del sentido; en segundo lugar, un problema observacional; y por último, que se constituye, en cada caso, a partir de una relación entre semántica y estructuras sociales.

Al respecto, el sentido, como diferencia entre lo actual y lo posible, es la manera en que los sistemas sociales y los sistemas psíquicos procesan la complejidad del mundo. El sentido se compone de tres dimensiones: social, objetiva y temporal.⁴ La dimensión temporal se configura desde la perspectiva de dos horizontes, es decir, pasado y futuro. En el pensamiento ontológico el tiempo se encuentra en estrecha vinculación con la dimensión objetiva del sentido. La misma se articula como diferencia entre interior y exterior. Pero a la noción de movimiento en la consideración del tiempo, corresponde el esquema cósmico respecto a la objetualidad. Las

⁴Para la diferenciación dimensional del sentido véase Luhmann, N. (1998: 90-ss).

cosas constituyen puntos estables de orientación, las cosas son algo y no nada. Así, la dimensión objetiva resulta sustancializada o “cosificada”.

En la concepción aristotélica del tiempo, determinante para el pensamiento vétero-europeo, la dimensión temporal se repliega en la dimensión objetiva. Por el contrario, con Luhmann el tiempo resulta desontologizado, deslindado de lo cósmico, constituyendo la temporalidad y la objetualidad dos dimensiones de sentido diferentes. Ahora bien, si se enfoca la reproducción de los sistemas sociales, la autopoiesis de las comunicaciones -operaciones propias de estos sistemas-, hay que decir que el tiempo no es relevante. Las comunicaciones acontecen ahora, ni antes, ni después. Aunque el tiempo es un factor de orientación, un modo de estructuración, operativamente sólo el presente cuenta. Esto no puede más que despertar cierta perplejidad, es decir, ¿se disuelve el soporte estable otorgado por las cosas pero se mantiene la centralidad del presente como en la concepción metafísica del tiempo? ¿Es que Luhmann es tan vétero-europeo como sus detractados? No pudiendo responder a este interrogante que se jalona desde las páginas anteriores se lo dejará todavía en suspenso.

Dígase por ahora que la temporalidad es construida por un observador. Luhmann define el acto de observar como una operación que distingue e indica. Por otra parte, estas observaciones son comunicaciones y el observador es el sistema social de la sociedad. Como ya se mencionó, las operaciones acontecen en el ahora, con otras palabras: “...como operaciones, todas las observaciones de un observador son siempre (¡siempre!) simultáneas...” (Luhmann, 2007a: 214). Así, los dos lados de una distinción son contemporáneos, pero como descripción que hace uso de una designación, de una indicación, la observación genera la ilusión de una no simultaneidad. En suma, todo concepto de tiempo se enfrenta a una paradoja: la de lo simultáneo/no simultáneo. Por ello, el esquema ser/no-ser del pensamiento ontológico queda reinterpretado en términos observacionales. Con esto ya se empieza a vislumbrar una posible respuesta a la problemática de lo viejo y lo nuevo en Luhmann. El problema del tiempo no está enfocado aquí a partir de la relación entre un presente que es con un pasado y un futuro que *no-son*. En términos sistémicos hay que hablar del vínculo entre un presente en el que los dos lados de una distinción son simultáneos, con un pasado y un futuro no simultáneos. El observador, indicando un lado de la distinción que utiliza, genera una asimetría, construye tiempo, sucesión, orientación en la superposición de lo simultáneo. Entonces, reténgase que el problema del ser/no-ser del tiempo es llevado por Luhmann al contexto paradójico observacional de lo simultáneo/no-simultáneo, pero sin caracterizar lo que aquí se entiende como presente no se puede decidir si el autor ha logrado salir del atolladero de la metafísica. Sigue sin resolverse la cuestión, hay que agregar algunos elementos.

Aquellas nociones en que la sociedad intenta mentar su unidad y que han cristalizado en textos perdurables constituyen semánticas. La configuración de una semántica particular está sujeta a transformaciones evolutivas en las estructuras sociales y su modo de diferenciación. En este sentido, la forma en que se describe la sociedad moderna funcionalmente diferenciada no es equivalente a las semánticas que le preceden. Sin embargo, éstas no pierden su influjo inmediatamente. Las antiguas semánticas constituyen una plataforma de contraste donde se distingue lo nuevo.

En síntesis, la vieja Europa describió su temporalidad mediante la semántica constituida por escritos ejemplares de la tradición como son los de Aristóteles y Agustín. La filosofía de Heidegger se ha mostrado, por su parte, como una semántica de transición. Las formas premodernas de autodescripción de la sociedad, para Luhmann, responden al modo de diferenciación centro/periferia así como al orden estratificado. Los planteamientos ontológicos se apoyan en posiciones sociales con autoridad para la representación del mundo y la sociedad.

Otra característica del pensamiento vétero-europeo en la dimensión social del sentido –el doble horizonte ego/alter ego- es la moralización de las comunicaciones mediante la distinción estima/desestima. Bajo esta luz, nuevamente se puede sostenerse que la ontología de Heidegger constituye una semántica bisagra entre

la vieja y la nueva Europa. En efecto, no se le pasó de largo al autor el carácter metafísico de la culpabilidad moral (Heidegger, 2006), pero que este planteo conserva elementos de semánticas anteriores se confirma en el esquema de observación que atraviesa toda la ontología del Dasein: la distinción propiedad/impropiedad. Ello supone un observador que funge como autoridad de discernimiento de cara al “uno” y se distingue en su seno. De este modo, ¿no se sobrepone la diferencia entre lo propio y lo impropio a la distinción entre lo estimado y lo desestimado?

Temporalidad y riesgo: futuro incierto y presente como decisión

A tono con la crítica del pensamiento vétero-europeo, el concepto luhmanniano de riesgo desactiva la búsqueda de apoyo en el suelo firme del esquema cósmico. Como sostiene el autor: “...el problema al que el tema del riesgo nos conduce no parece ubicarse en la dimensión objetual de las cosas. Más bien se localiza [...] en la relación existente entre la dimensión temporal y la dimensión social” (Luhmann, 2006: 73). Sin explicitar aún esta relación, adviértase que si no se toma como punto de partida el cálculo objetivo de riesgos, sino una perspectiva constructivista, como es el caso de Luhmann, el riesgo no puede pensarse como un objeto del mundo. El problema se enmarca en un contexto observacional. Se trata de la construcción que realiza un observador utilizando la distinción riesgo/peligro. Este esquema de observación permite realizar atribuciones o imputaciones: en el caso del riesgo, se atribuye un posible daño futuro a la propia decisión, en el del peligro, a un factor del entorno, por caso, la decisión ajena. En este sentido, la desontologización del riesgo implica un pasaje de las observaciones de primer orden que, operando de modo ingenuo, se concentran en la dimensión material del sentido, a las observaciones de segundo orden donde se observan diferentes observadores, las distinciones que utilizan y su contingencia temporal.

Por lo tanto, la perspectiva del riesgo tiene una estrecha vinculación con el problema del tiempo. El concepto de riesgo es “...esencialmente temporal [...] fundado en su relación con un futuro desconocido” (Reith, 2004: 386, mi traducción). Quien actúa arriesgadamente lanza una mirada a un futuro hipotético para tomar una decisión en el presente. Considerado desde el ahora de la decisión el futuro se manifiesta bajo el signo de la incertidumbre. Si no se toma una decisión podría acaecer un daño pero también el daño podría ser consecuencia de la decisión. En suma, el riesgo es una forma de descripción presente del futuro.

Esta semántica constituye el modo en que la modernidad se enfrenta a la paradoja del tiempo. Marcando el futuro se encubre que todo lo que sucede, sucede en el ahora, es decir, simultáneamente. En consecuencia, Luhmann le otorga un lugar destacado al futuro en su comprensión de la sociedad moderna, sin embargo, el presente no pierde su centralidad. Hay que enfatizarlo, el riesgo consiste en una puesta en perspectiva del futuro *desde el presente* donde se da todo acontecer.

Por eso, si el foco de ataque de la sociología luhmanniana es el mismo que el de la filosofía de Heidegger, la metafísica debe ser discutida de otra forma por el primero. Es decir, mediante una reformulación de la idea de presente.

Ahora bien, se caracterizó al tiempo como la diferencia entre el pasado y el futuro. Para Luhmann esta polaridad es lo específico de la semántica temporal de la sociedad funcionalmente diferenciada. En efecto, con el advenimiento de la modernidad aumenta la discrepancia entre el antes y el después. A ello se agregan rasgos específicos de cada uno de estos horizontes temporales. Particularmente, el pasado se encuentra cerrado y el futuro abierto. Por este motivo la seguridad no puede ser el otro lado de la forma del riesgo, ninguna decisión puede hallar un fundamento objetivo para determinarse sin contingencia.

No obstante, ¿resulta la diferencia antes/después algo novedoso? Tal distingo se puede hallar en el pensamiento de la antigua Europa, específicamente, en la definición aristotélica. Pero, además de lo que se afirmó

en la primera parte, Aristóteles no admite la simultaneidad porque: "...si ser simultáneo con respecto al tiempo es ser en uno y el mismo ahora, ni antes ni después, y si tanto las cosas anteriores como las posteriores estuvieran en este ahora presente, entonces los acontecimientos de hace diez mil años serían simultáneos con los actuales, y nada de lo que sucede sería anterior o posterior a nada" (*Fís.*: IV, 10, 218a25-30). Para el griego la simultaneidad resulta un absurdo.

Visto ahora a contrapelo, si como establece el concepto de riesgo, hay que suponer una perspectiva de futuro en el presente, en otras palabras, expectativas y pronósticos, lo que Luhmann llama también "futuro presente",⁵ ¿no habría que referenciar el planteo del autor en la filosofía de Agustín? Luhmann ha mantenido un diálogo fecundo con la fenomenología de Husserl y el concepto de tiempo no es una excepción. Siguiendo al autor: "Se ha definido al tiempo mediante la unida ultraelemental de la distinción *antes/después* [...] Para hacer visible la pureza de esta distinción originaria se puede recurrir al concepto de horizonte, de Husserl" (Luhmann, 2007a: 217-218, subrayado en el original). Ahora bien, como se lee en las primeras páginas de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Husserl, 2002), la consideración de la temporalidad a partir de una intencionalidad en la que en el ahora opera el mecanismo de las retenciones y las protenciones es deudora de la filosofía de Agustín. Entonces, ¿cómo reconocer lo distintivo de la semántica temporal de la modernidad?

Se señaló más arriba que en la filosofía agustiniana la unidad simultánea del tiempo quedaba englobada en la eternidad de Dios. Luego se especificó con Nicolás de Cusa la tesis de un observador privilegiado. Así, surge otro interrogante: "¿Está para nosotros la semántica del riesgo en el punto en que anteriores sociedades intentaron contar con Dios?" (Luhmann, 1997a: 137). En la idea de riesgo se manifiesta que los modernos sólo pueden mentar el futuro en el presente pero que tampoco lo pueden representar. El riesgo ocupa el lugar que dejó vacante la secularización del principio divino: el de la pretensión imposible de dar unidad al tiempo.

Pero aún no se aclara la impronta moderna de la distinción antes/después, ni cómo la metafísica se disuelve en la inmanencia de la idea de presente.

Respecto a lo primero, Luhmann señala que la diferencia entre pasado y futuro no es nueva pero se "adapta" (2006: 84) al cambio de las estructuras sociales que trae consigo la modernidad, específicamente, a la diferenciación funcional. Es decir, si en el pensamiento vétero-europeo Dios, como observador privilegiado, es aquella instancia en la cual la globalidad del tiempo puede ser observada simultáneamente, en la modernidad hay una pluralidad de observadores y ninguno de ellos constituye el centro de la sociedad. El mundo moderno es policontextual. Por lo tanto, hay que admitir una proliferación de observadores con diferentes evaluaciones de riesgo: los movimientos de protesta, el sistema económico, los medios masivos de comunicación⁶, el sistema político, la ciencia, por mencionar los más relevantes. Cada uno de estos observadores dispone de una temporalidad particular, hace un uso específico de las formas antes/después y riesgo/peligro.⁷

Asimismo, no habiendo un observador privilegiado, advierte Luhmann que "Ahora es *cualquier* presente el que refleja la globalidad del tiempo al repartirse el tiempo entre pasado y futuro..." (Luhmann, 2006: 86, énfasis en el original). Esto conduce a una variabilidad de las evaluaciones de los posibles daños a través de dife-

⁵ El futuro presente está constituido por el pronóstico, en cambio, el presente futuro está dado por el acaecer efectivo (Luhmann, 2006)

⁶ Un lugar destacado en la incipiente conciencia del riesgo lo tuvo el cine de ciencia ficción, en su momento, un género cinematográfico menor. Como señala Francescutti: "Desde los años 50, el cine de ciencia ficción ha venido abasteciendo la demanda de futuros concernientes al riesgo tecnológico". (Francescutti, 2004:292)

⁷ Desde otra perspectiva, podría abordarse esta polarización de evaluaciones de riesgo a partir de la teoría de Douglas y Wildavsky (1983). Los autores toman en consideración la diferencia entre los "individualistas" (empresas), los "jerárquicos" (organismos burocráticos) y aquellos que no inocentemente llaman "sectarios" (movimientos ecologistas).

rentes presentes. Lo mismo hay que decir respecto a la dimensión social del sentido. Una decisión toma un aspecto diferente según se la considere desde la perspectiva de la instancia de decisión o desde el punto de mira de los afectados. Lo que en el primer caso se plantea como riesgo, en el segundo es considerado peligro. Si se agrega que el futuro se representa como incierto –más o menos probable/improbable-, se reconoce que no es factible sostener premisas sociales compactas como son la pretensión de autoridad y el consenso normativo propios de la metafísica. Consecuentemente, para Luhmann, no es posible una ética del riesgo⁸ sino sólo “entendimientos” variables y de escasa duración (Luhmann, 1997a: 131).

Hasta aquí se ha considerado el anclaje de la distinción antes/después y del concepto de riesgo en la sociedad moderna funcionalmente diferenciada. No obstante, ¿qué decir de la idea de presente? Pues bien, la respuesta al interrogante principal de este artículo ha estado latente, simplemente no se ha dejado observar. Sin embargo, ¿por qué el presente no se ha dejado observar? No constituye una humorada decir que tal es su condición, ser un presupuesto de la observación del tiempo.

Si el tiempo se estructura a partir de la diferencia entre pasado y futuro, el presente no ha de entenderse como una identidad sustancial en el sentido vétero-europeo. Concretamente, el presente es la diferencia entre ambos horizontes: “...ya no ofrece [...] oportunidad para la presencia, sino sólo cuenta como diferencia entre pasado y futuro” (Luhmann, 1997b: 161). El carácter temporal del riesgo está marcado por el signo de la diferencia. El ahora es la traza de una distinción que realiza un observador para diferenciar el antes y el después. El presente es diferencia no presencia. ¿Se dirá que Husserl ya había advertido la alteridad del presente? Sin embargo, en la fenomenología husserliana se trata de la diferencia de la *unidad* y no de la unidad de la *diferencia*. Así lo señala Ricoeur; para Husserl: “El acento está en la continuidad del todo o la totalidad del continuo que el propio término duración (*Dauer*) designa. Durar significa que algo persiste al cambiar” (Ricoeur, 2003: 671). Con el mecanismo de las retenciones, el presente se fusiona con su horizonte de pasado. Sin mencionar que en el caso de Husserl se trata del tiempo de la conciencia y en de Luhmann de sistemas sociales, lo que éste último quiere evitar es una perspectiva cuyo punto de partida sea la unidad. De este modo, la elección teórica de Luhmann resulta desconcertante: el presente como diferencia entre pasado y futuro no tiene duración, es un presente puntual. Pues bien, ¿cómo hablar de un futuro en el presente?, por otra parte, ¿la teoría de sistemas sociales no dice otra cosa que lo que ya se sabe desde Aristóteles? ¿Sólo queda oscilar entre Agustín y Aristóteles?

Luhmann no niega la estructuración del antes y el después en el ahora pero ésta es unidad de la diferencia, lo acentuado es la diferencia. En lo que hace al segundo interrogante, el concepto del riesgo resulta una pieza teórica imprescindible. Efectivamente, se trata de un presente puntual al estilo de Aristóteles. Pero la discrepancia de Luhmann con el filósofo consiste en que con la modernidad se ensancha el ámbito de lo sometido a decisión. La decisión hace manifiesto el presente como diferencia entre el antes y el después. Son más los factores que se abren a la decisión y menos los que se dejan librados a la naturaleza. Con el presente de la decisión se está mentando un problema de atribución para un observador, el ahora es un corte que éste realiza, no un aspecto del mundo. En contraposición, el presente que sigue al desplazamiento de un objeto sustancializa el tiempo. En pocas palabras: la temporalidad de la decisión implica riesgo, en cambio, el tiempo de la *phýsis*, peligro. En esto consiste el pasaje a la modernidad: la migración de un mundo peligroso, el del reino de objetos amenazantes, de una naturaleza mítica, a otro donde prima el riesgo, el infortunio de las crisis ecológicas labrado por la propia decisión (o su ausencia).

⁸ Marcadamente en las antípodas se encuentra Hans Jonas. Como señala Ramos Torre, en Jonas: “la crisis ecológica es también una crisis moral [...] que, en razón de ello, ha de ser abordada también desde la perspectiva de la ética” (Ramos Torre, 2003: 26).

En definitiva, si la sociedad moderna ha adoptado la semántica del riesgo y su temporalidad no está recortada por la presencia del ente esto quiere decir que la historia de la metafísica ha tocado su fin pero sin el beneplácito de aquella última apropiación, la del ser mismo, el *Ereignis* postulado por Heidegger.

Bibliografía

- Agustín (2005). *Confesiones*, Buenos Aires, Losada.
- Aristóteles (2002). *Física*, Madrid, Grédos.
- Beck: Ulrich (2000). "Retorno a la teoría de la «sociedad del riesgo»", en *Boletín de la A.G.E.*, N° 30, 9-20.
- Cusa: Nicolás de (2001). *La visión de Dios*, Navarra, EUNSA.
- Douglas: Mary y Wildavsky: Aron (1983). *Risk and Culture*, Berkley, University of California Press.
- Francescutti: Pablo (2004). *La pantalla profética: cuando las ficciones se convierten en realidad*, Madrid, Cátedra.
- Giddens: Anthony (1993). "La vida en una sociedad post-tradicional", en *Revista de Occidente*, N° 150, 61-90.
- Heidegger: Martin (2006). *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- Husserl: Edmund (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta.
- Luhmann: Niklas (1998). *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, México, Anthropos.
- Luhmann: Niklas (2006). *Sociología del riesgo*, México, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann: Niklas (1997a). "La descripción del futuro", en Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós. 121-138.
- Luhmann: Niklas (1997b). "Ecología de la ignorancia", en Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós. 139-203.
- Luhmann: Niklas (2007a). *Introducción a la teoría de sistemas* (Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate), México, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann: Niklas (2007b). *La sociedad de la sociedad*, México, Herder.
- Marx: Karl (2000). *El capital: crítica de la Economía Política*, México, FCE.
- Ramos Torre: Ramón (2003). "Al hilo de la precaución: Jonas y Luhmann sobre la crisis ecológica", en *Política y sociedad*, Vol. 40, N° 3, Madrid, 23-52.
- Reith: Gerda (2004). "Uncertain Times: The notion of 'risk' and the development of modernity", en *Time & Society*, Vol. 13, N° 2/3, London, Sage, 383-402.
- Ricoeur: Paul (2003). *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, México, Siglo XXI.
- Simmel: Georg (1986). "Las grandes urbes y la vida del espíritu", en Georg Simmel, *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península. 247-261.
- Weber: Max (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo.