



FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL Y TEORÍA SISTÉMICA DE LA EVOLUCIÓN: A PROPÓSITO DEL TIEMPO HISTÓRICO EN LA SOCIOLOGÍA DE NIKLAS LUHMANN

Lionel Lewkow

Universidad de Buenos Aires

Introducción

Una de las peculiaridades de la sistémica de Niklas Luhmann frente a la de Talcott Parsons es la plasticidad de su concepto de estructura. En ello consiste la disrupción que esta perspectiva supone para el modelo parsoniano, se trata del pasaje de la teoría “estructuralmente funcional” a la “funcionalmente estructural” (Luhmann, 1973a). De este modo, el sociólogo oriundo de Lüneburg sostiene que el defecto central del planteo de su maestro fue priorizar el concepto de estructura por sobre el de función. En contraposición, ahora el concepto de función va a adquirir mayor relevancia que el de estructura. De hecho, el punto de referencia de los análisis funcionales de Luhmann está dado por el problema de la complejidad del mundo. En este marco, el autor sostiene que los sistemas sociales reducen la complejidad valiéndose de estructuras versátiles, “contingentes”, o sea, estructuras que tienen el carácter de “equivalentes funcionales” (Luhmann, 1973b).

Con el objeto de dar cuenta del dinamismo estructural, Luhmann compone una teoría de la evolución. Esfuerzo principal del autor fue contrastar esta perspectiva con el planteo de Hegel. Sin embargo, los textos del sociólogo sólo aportan indicaciones fragmentarias para un tándem Luhmann-Hegel. Como se lee en *La sociedad de la sociedad*: “La relación entre la teoría de la evolución y la dialéctica (y, por tanto, con la teoría de la historia de Hegel) exigiría una investigación más profunda” (Luhmann, 2007a: 394). Por tanto, el estudio de esta relación quedó como tarea para los intérpretes.

Uno de los aspectos en que se tensan ambas teorías es el tema del tiempo, la filosofía de Hegel y la sociología de Luhmann representan modos opuestos de aproximarse a tal problemática. En la perspectiva hegeliana de la historia universal, el tiempo del mundo se integra en un modelo de fases del desarrollo teleológicamente orientado del “espíritu”. En contraste, según Luhmann, la totalidad del horizonte de mundo se halla implicada de forma simultánea en cada comunicación actual, estando constituido tal horizonte por la diferencia sistema/entorno que fundamenta a lo social. Por tanto, los acontecimientos del mundo, siendo presentes de modo conjunto, no se articulan de modo lineal. A propósito de ello, Luhmann afirma la imposibilidad de coordinar la totalidad de los eventos simultáneos y elabora una noción de evolución sin teleología histórica. De ahí propone que su teoría es opuesta a la filosofía de la historia universal. El punto de ataque de la crítica es la idea de “progreso” que elabora Hegel. En consecuencia, dado el énfasis de Luhmann en la simultaneidad de los acontecimientos del mundo, puede caracterizarse a su sociología como una “anti-filosofía de la historia”

(Naishtat, 2005). Por lo demás, si el sociólogo examinó el problema de la temporalidad, en cambio, la noción de historia, en cualquiera de sus acepciones, se encuentra escasamente aludida en sus escritos. De hecho, en una primera lectura, el evolucionismo que propone parece exigir la prescindencia del concepto de historia sin más. Igualmente, considera Luhmann a la labor del historiador como opuesta a la del cientista social que se vale de la teoría sistémica de la evolución. Entonces, cabe preguntarse: ¿es irreductible el antagonismo teórico entre el punto de vista de la evolución sistémica y el de la historia?

Siguiendo la sugerencia de Luhmann de investigar la relación de su planteo con la perspectiva de Hegel, es propósito de nuestro artículo revisar la teoría sistémica de la evolución para explicitar la forma en que concibe a la temporalidad y lo histórico. A tales efectos, argumentamos que el concepto tradicional de tiempo que llega hasta Hegel y arranca en Aristóteles, es desmontado por Luhmann a partir de una reconsideración de la idea de presente en el contexto de la teoría de la observación. Así, el presente va a ser entendido como diferencia sin presencia. Sobre esta base, fundamentamos que la perspectiva de la evolución que elabora el sociólogo va en sentido contrario a su noción de tiempo, oscilando entre un modelo teórico circular y otro secuencial. Finalmente, exponemos los matices que el concepto de lo histórico posee en su planteo. En este marco, diferenciamos dos aproximaciones a la noción de historia: en la primera de ellas, esta es entendida como delimitación de acontecimientos relevantes del pasado para la orientación de los sistemas sociales en la dimensión temporal del sentido; la segunda, en discusión con la anterior, está relacionada con la idea de “situación histórica”. Al respecto, esta segunda perspectiva, incluso sin orientarse por pautas universalistas o mesiánicas, permite discutir el carácter reductivo de la historia en el primer sentido, abriéndola a sus posibilidades.

I. De Aristóteles a Hegel: el concepto de tiempo en la tradición de la “vieja Europa”

Reverso de la sociología luhmanniana es una disección de la tradición “vetero-europea”. En este marco, sostiene el autor que un arco de pensamiento comienza con Aristóteles y llega hasta Hegel:

De Aristóteles hasta Hegel se pregunta si el tiempo es o no es –y con ello debe aceptarse que esta pregunta representa una paradoja para el esquema mismo de la ontología. Una comprensión del tiempo sólo puede lograrse disolviendo la paradoja. Lo cual se lleva a efecto sobre todo con la distinción secundaria de cosas mutables/inmutables (Luhmann, 2007a: 713-714).

Luhmann considera que luego de Aristóteles las discusiones sobre el concepto de tiempo se atienen, en lo fundamental, a lo planteado por el griego. Así, advierte 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, 2007b: 232). Bajo este punto de vista surge una dificultad: si sólo el presente es, ¿Cómo da cuenta el pensamiento “vetero-europeo” del tiempo y su carácter ontológico? Precisamente, en la *Física* se explicita que 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...” (*Fis.*: IV, 10, 217b34). La paradoja del ser/no-ser del tiempo es disuelta por Aristóteles mediante la idea de movimiento. Se trata de un concepto objetivo del tiempo. El tiempo de la *phýsis* es aquel que se puede cuantificar o medir. Pues, siguiendo la célebre formulación aristotélica: “...el tiempo es número del movimiento según el antes y después...” (*ibid.*: IV, 11, 219b1). En este marco, el tiempo es pensado como una sucesión de instantes puntuales que se soporta en el desplazamiento de un ente: “...sigue al desplazamiento y a la cosa desplazada” (*ibid.*: IV, 11, 220a6-7). Coherentemente, Luhmann observa que la temporalidad es tratada aquí como si fuese “...algo sustancial que pasara frente a nosotros y luego desapareciera” (Luhmann, 2007b: 233). A ello se añade que, mientras la paradoja del ser/no-ser del tiempo es sorteada por el filósofo mediante la idea de movimiento, éste último supone un primer motor inmóvil, uno y eterno, que lo fundamenta.

En conclusión, para Luhmann, la noción de movimiento marcó la pauta en la forma de concebir al tiempo en la tradición. Ahora bien, ¿cómo se vincula la perspectiva hegeliana de la historia con el concepto de tiempo de la “vieja Europa”?

Según Hegel, el “espíritu” constituye el fundamento de lo histórico, el cual en su curso racional y necesario hacia una conciencia de sí, cristaliza en diversas figuras, a saber: los “espíritus de los pueblos”. En las *Leciones sobre la filosofía de la historia universal* (Hegel, 1982) el transcurrir histórico es dilucidado a partir de tres categorías: en primer término, refiere el autor a la “variación”; en segundo lugar, al “rejuvenecimiento”; y como tercer aspecto, al “fin último” de la historia. Para trazar un contrapunto con la noción luhmanniana de evolución habremos de prestar atención al significado de estos elementos.

Al respecto, la “variación” explicita la caducidad de las figuras históricas, se trata del cambio, de lo “negativo”. Pues,

Lo que nos oprime es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca a lo más noble y más hermoso, por que nos interesamos. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanecer (Hegel, 1982: 47).

Pero la “variación” da lugar a lo “nuevo”. Consumiendo su figura previa, el “espíritu” se eleva a una conformación en la que se va aproximando a saber lo que es en sí. Entonces, no obstante la irrupción de la negatividad, el “rejuvenecimiento” conserva el carácter universal de lo fenecido, su esencia.

Estas dos categorías exponen la incesante sucesión de las figuras históricas, de todos modos, el curso íntegro del acontecer se orienta por un “fin último” bajo el cual la razón es rectora del mundo. Adviértase: el interés de Hegel en los acontecimientos históricos está puesto en el “...espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos...” (*ibid.*: 46). La teleología de la historia reconcilia aquello negativo que sucede en su desarrollo:

Esta reconciliación solo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo –en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado–, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que este fin último (Hegel, 1982: 57).

El “fin último” al que se alude, está constituido por la idea de libertad, según Hegel, ello refiere a la realización de la autoconciencia del “espíritu” y la configuración del mundo en concordancia con el saber de sí. Esta perspectiva toma forma en los pueblos organizados en Estados, es decir, el modo en que se desarrollan las diferentes esferas de un conjunto histórico, siendo la religión el núcleo de todas ellas. En este marco, los pueblos se distinguen según el grado en que tienen conciencia del “espíritu universal”. Asimismo, la realización del “espíritu” en el mundo presenta dos aspectos: por un lado, consiste en una potencia abstracta anterior al pasaje de la interioridad a la existencia, por otro, requiere de las acciones de los individuos que lo realizan en el mundo. Los individuos constituyen los “instrumentos” o “medios” de la “idea”: “...sólo mediante esta actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes en sí” (*ibid.*: 81). De ahí el lugar descolante que Hegel atribuye a los “grandes hombres” en la historia universal, aquellos individuos que mediante sus fines particulares contienen lo sustancial. Sin embargo, hay que explicitar un matiz importante de este planteo: el autor considera que la participación del hombre en la historia no es intencional, sino “algo más” que surge de los propósitos inmediatos de su acción.

Dicho esto, mientras en el proceso histórico los pueblos particulares están sujetos a la caducidad, el “espíritu universal” es aquello que no puede perecer. Pues cada pueblo en que se manifiesta la marcha del “espíritu”, representa una fase en el “progreso” de la conquista de la autoconciencia dando el tono a una época de la historia universal. De tal suerte, Hegel se refiere a la “evolución” del “espíritu” orientado por la libertad. Siguiendo el planteo del autor, la historia transcurre a través de oposiciones, implica una lucha del “espíritu” contra sí mismo: “Esta evolución tiene fases, porque el espíritu no es inmediato a sí mismo, sino que requiere

mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque es división y diferenciación del espíritu” (*ibid.*: 131, subrayado en el original). Sobre esta base, Hegel distingue tres momentos que identifica con diferentes pueblos históricos: el primero es de unidad con la naturaleza, siendo sólo un hombre libre y el resto de ellos subordinados; la segunda etapa es de una liberación parcial ya que sólo algunos hombres son libres, aún cuando supone la salida de la mera obediencia y apoyo en los demás; en la tercera fase asciende la libertad a su universalidad, el hombre es libre como tal. Según el autor, la primera fase se plasma en el “mundo oriental”; la segunda, dispuesta en dos instancias –“juventud” y “virilidad”–, encuentra entre los griegos su primero momento, y en el “mundo romano”, el segundo; finalmente, en la “época germánica”, en el “mundo cristiano”, el “... espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto...” (*ibid.*: 132). No pretendemos profundizar en el eurocentrismo más que evidente de esta mirada, buscamos dar cuenta de los presupuestos referidos a la noción de tiempo en los que se apoya esta perspectiva. Al respecto, si la historia es entendida por Hegel como una sucesión de etapas del “progreso”, esto implica concebir al “espíritu” en relación con la temporalidad. En efecto: “La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo...” (*ibid.*: 130). Sin embargo, el tiempo es exterior al “espíritu”. Al alcanzar la autoconciencia, al realizar su libertad, el “espíritu” “...ha abolido la existencia temporal y limitada, y entra en relación con la esencia pura, que es a la vez su esencia” (*ibid.*: 67). El “espíritu” y el tiempo poseen una afinidad formal, la cual consiste en el operar de la negatividad.

Antes de precisar esta relación, es importante destacar que el tiempo está concebido en este marco, tal como surge de la tradición, a partir del esquema ser/no-ser. El punto de partida de Hegel es un ahora dotado de densidad ontológica, cuya contradicción, la irrupción del no-ser, es el tiempo: “El tiempo contiene la determinación de lo negativo. Un acontecimiento es algo positivo para nosotros; pero la posible existencia de su contrario, la referencia al no ser es el tiempo”. A lo cual agrega el filósofo: “No sólo pensamos el tiempo, sino que también lo intuimos. El tiempo en esta relación, a la vez totalmente abstracta y sensible” (*ibid.*: 129-130). El tiempo constituye la negatividad en lo sensible, en tanto negación abstracta en lo meramente exterior. Al contrario, el espíritu es la determinación interior, esencial, de la negatividad. En suma, “El modo abstracto en la progresión del espíritu de un pueblo es el curso sensible del tiempo, primera actividad. El movimiento más concreto es la actividad espiritual” (*ibid.*: 69). El siguiente pasaje de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* muestra de modo patente la afinidad formal entre el tiempo y el “espíritu”, y a la vez, aquello que diferencia a éste de aquel:

El tiempo es la negación en lo sensible. El pensamiento también es la negación; pero es la más íntima forma, la forma infinita en que todo ser se deshace y, en primer término, el ser finito, la forma definida. El tiempo es la negación corrosiva; pero el espíritu también lo es; porque destruye todo contenido determinado. El espíritu es lo universal, lo ilimitado, la forma interna infinita y, por tanto, acaba con todo lo finito (Hegel, 1982: 147).

Mientras en el tiempo se suceden las épocas y la caducidad se aviene con lo histórico, lo que sustenta a este transcurrir “...es eterno, en sí y por sí; no es ni de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente...” (*ibid.*: 149). De acuerdo con ello, Luhmann argumenta que la distinción de épocas históricas se conduce bajo la pretensión de absorber la diferencia en la unidad del “espíritu”, se trata de “...probar que en lo distinto se activa lo idéntico” (Luhmann, 2007a: 333). De este modo, el sentido de la negatividad queda integrado al curso teleológico de la historia hacia la libertad del “espíritu”: “El espíritu se mueve en virtud de su capacidad de operar distinciones hasta alcanzar su forma final «absoluta» en la distinción de-lo-en-sí- en-sí-mismo. El espíritu únicamente se concentra, no se extingue” (*ibid.*). En breve, si antes se mostró que Hegel comprende a la temporalidad desde un ahora en relación con el no-ser, lo expuesto en último término –la diferencia entre tiempo y eternidad, caducidad y “espíritu”–, permite constatar que su idea de historia actualiza el esquema de interpretación del tiempo que ha signado al pensamiento de la “vieja Europa” desde Aristóteles en adelante, o sea, la distinción móvil/inmóvil.

A partir de esta revisión crítica de la filosofía hegeliana, cabe preguntarse cómo articula Luhmann la noción de tiempo con su teoría de la evolución. Abordaremos este problema intercalando dos digresiones previas: la

primera sobre los rasgos principales de la teoría sistémica de la evolución, y la segunda, a propósito del concepto de tiempo que formula el sociólogo.

II. La sociedad mundial funcionalmente diferenciada: aspectos generales de la teoría sistémica de la evolución

La perspectiva de la evolución de Luhmann se orienta por el interés que atraviesa a la totalidad de su producción, esto es: elaborar una teoría del sistema “sociedad”, o sea, el sistema omniabarcador de todo lo que puede recibir legítimamente el título de “social”. Tal es el proyecto de investigación que cristaliza en *La sociedad de la sociedad* (Luhmann, 2007a) donde el marco teórico elaborado en *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general* (Luhmann, 1998) se aplica al abordaje del sistema social de mayor envergadura. Recuperando el planteo de Maturana y Varela, Luhmann concibe a la sociedad como sistema autopoietico cuya operación distintiva que la delimita frente al entorno son las comunicaciones. En esta perspectiva, el hombre, previa deconstrucción en un conjunto de diferencias –sistema orgánico/sistema psíquico–, queda emplazado en el entorno de lo social. Ciertamente, la diferencia sistema/entorno producida de modo autopoietico constituye uno de los pilares de la teoría de Luhmann. Sólo las comunicaciones y todas las comunicaciones componen la sociedad, la cual es autopoietica en cuanto produce comunicaciones en una red recursiva de comunicaciones. Por tanto, el objeto de la sociología no es el hombre, ni relaciones entre hombres, sino la sociedad entendida como totalidad de las comunicaciones posibles.

El carácter omniabarcador de este sistema conlleva igualmente que sólo haya un sistema mundial de sociedad. Pues, sistemas parciales de la sociedad como, por ejemplo, la religión, la economía y la ciencia, encargados de una función, de la resolución de un problema, no están sujetos a un espacio, no tienen límites territoriales. Igualmente, estos sistemas elaboran diferentes versiones de descripción y observación de la sociedad con lo cual ésta pierde la posibilidad de disponer de una representación unificada del mundo, se trata de un mundo “policontextual”, descentrado. Así, la cuestión que a Luhmann le interesa enfocar es, en concreto, la sociedad mundial diferenciada funcionalmente, núcleo de su perspectiva acerca de la modernidad.

A tales lineamientos básicos de la teoría sociológica de sistemas, hay que añadir el problema de la complejidad como eje articulador de la teoría luhmanniana. Por tanto, el concepto de evolución busca mostrar la “probabilidad improbable” de la génesis de las estructuras del sistema social más amplio, la sociedad, a partir de problemas de complejidad que anidan en la diferencia sistema/entorno.

De lo dicho se desprende que la teoría de la evolución que elabora Luhmann se aplica a un sistema único, es decir, la sociedad mundial.¹ A propósito, es importante mencionar que incluso cuando Hegel compone su filosofía de la historia pensando en una multiplicidad de pueblos, para Luhmann, quien critica la idea de “progreso” que se apoya en la noción de libertad del filósofo, esta misma noción, por su tonalidad universalista, anticipa la perspectiva de una sociedad mundial. Retomando el comentario de Ritter que cita Luhmann: “La sociedad industrial burguesa está para Hegel finalmente determinada por su propia ley a convertirse en la sociedad del mundo; *la relación de la libertad con la humanidad y con el hombre en cuanto género –la cual es decisiva para la relación de la revolución política con la historia del mundo– está fundada en la universalidad potencial de la sociedad burguesa*” (Ritter, 1969: 222, subrayado en el original). Aún así, Hegel podía, haciendo énfasis en lo universal, vincular lo que Luhmann entiende como sistemas diferenciados funcionalmente de la sociedad a determinados pueblos y ponía en el centro de estas constelaciones a la religión. Por el contrario, para el sociólogo se trata de sistemas mundiales sin vinculación a conjuntos humanos singulares

¹ Sin embargo, al interior de la sociedad pueden constatar evolucionaciones particulares: la de las ideas y la de los sistemas parciales de la sociedad. No se abordarán en este artículo las evolucionaciones singulares, sino la dinámica de los mecanismos evolutivos en el contexto del sistema de conjunto de la sociedad.

o territoriales. De igual modo, Luhmann discute la pertinencia de describir a la sociedad suponiendo un centro de la misma, como se señaló, la sociedad moderna es “policontextual”.

Otra cuestión de importancia, es que mientras Hegel afirma la necesidad de la acción de los individuos, aunque no intencional, para la realización y progresión de la “idea” en la historia, la noción de autopoiesis que Luhmann esgrime, tiene por consecuencia que la transformación evolutiva de la sociedad sólo pueda concebirse como una reacción de las comunicaciones a operaciones de su mismo tipo, esto es, sin intervención del hombre para la producción de tales resultados.

Ahora bien, “variación”, “selección” y “reestabilización” son los conceptos que le dan forma a la teoría de la evolución de Luhmann. Entonces, a modo de relevo de la distinción móvil/inmóvil y la diferenciación de etapas del progreso, el autor revisa algunos aspectos del planteo de Darwin proponiéndose utilizar esos tres elementos para abordar el problema de las transformaciones estructurales.

En este sentido, mientras Hegel delinea las “categorías” de la historia universal, estos aspectos son entendidos por Luhmann como “funciones evolutivas”. La idea de función que sostiene el autor, supone que las nociones que utiliza para dar cuenta de la versatilidad de las estructuras, no han de concebirse como predicados esenciales del curso histórico. De hecho, “Una teoría que se fija como meta la comprensión y reducción de la complejidad debe renunciar a los axiomas y, por lo tanto, debe ser traducida del lenguaje de los axiomas y sus consecuencias al lenguaje de los problemas y sus soluciones” (Luhmann, 1973c: 111). Tampoco las “funciones evolutivas” constituyen determinaciones de una entidad denominada “sistema social”: “...el concepto de función y análisis funcional no se refiere al «sistema» [...], sino a la relación entre el sistema y el entorno. La referencia última de todos los análisis funcionales está en la diferencia sistema y entorno” (Luhmann, 1998: 172). Es necesario enfatizarlo, los conceptos de “variación”, “selección” y “reestabilización” no son “categorías” del devenir histórico, ni predicados de un tipo de objeto, con este instrumental teórico Luhmann intenta dar cuenta del modo en que se efectúan las transformaciones de las estructuras a partir de problemas de complejidad referidos a la diferencia sistema/entorno: “El punto de partida [...] es, por lo tanto, no una identidad, sino una diferencia” (*ibid.*: 173). Asimismo, es en el plano de la diferencia entre el sistema y el entorno donde el autor ubica el disparador temporal de la evolución: “...el tiempo es una de las condiciones esenciales de la evolución –lo cual significa, entre otras cosas, que los vínculos temporales estrechos entre estados del entorno y estados del sistema deben ser interrumpidos” (Luhmann, 2007a: 328). Para cada sistema, la propia diferencia sistema/entorno es la que constituye el mundo y éste se dinamiza por la simultaneidad de ambos lados de la distinción mencionada y la imposibilidad de coordinarlos. Antes de aproximarnos a la relación entre tiempo y evolución, enfoquemos el problema de la temporalidad.

III. La paradoja del tiempo revisitada: la temporalidad del observar o el presente como diferencia sin presencia

En la teoría de los sistemas sociales el tiempo es entendido en referencia al concepto de observación. La temporalidad es el constructo de un observador que se realiza de modo concreto cuando con el uso de una distinción se efectúa una observación. Esto significa que el tiempo no es una categoría *a priori*. Por otra parte, las observaciones en las que se realiza esta construcción son comunicaciones y el observador aludido es el sistema social de la sociedad. La sociedad construye diferentes representaciones –o en términos de Luhmann–, “semánticas” de la temporalidad. En concordancia con ello, sostiene el autor que la idea de tiempo vinculada a la noción de observación está supuesta en los esquemas de distinción que se han desarrollado al amparo de la tradición: “...tiene que situarse antes de cualquier diferenciación particular que sea posible hacer sobre el tiempo: por ejemplo, móvil/inmóvil, *tempus/aeternitas*...” (Luhmann, 2007b: 214). Como argumentaremos luego, la paradoja del ser/no-ser del tiempo, determinante en el pensamiento de la “vieja Europa”, es desmontada por el autor en el contexto de la teoría de la observación.

En este terreno, es necesario distinguir entre operación y observación. Al respecto, se constata que la reproducción autopoietica de un sistema a partir de las operaciones que lo caracterizan acontece sólo en el ahora y que el presente de cada comunicación es único. Por otra parte, como mencionamos en la introducción, en cada acontecimiento comunicativo se halla implicado el mundo entero, estando constituido tal horizonte por la propia diferencia sistema/entorno. Lo mismo se aplica a las observaciones en tanto comunicaciones: "...como operaciones, todas las observaciones de un observador son siempre (¡siempre!) simultáneas..." (*ibid.*). Una observación es una operación que utiliza una distinción para indicar uno de los lados distinguidos. Ambos lados de la distinción trazada por un observador funcionan simultáneamente, pero como descripción que hace uso de una indicación, para conectar más operaciones, la observación utiliza uno de los lados –el sistema a diferencia del entorno–, dejando el otro sin marcar.

A partir de su concepto de observación, Luhmann afirma, en contrapunto con Hegel, que la diferencia que instaura un mundo no puede ser totalizada: "...la distinción [...] no puede señalarse como unidad. El punto ciego será tan sólo diferido, y la expectativa de Hegel según la cual la antítesis marcada con una distinción se haría traslúcida [...] mediante secuencias dialécticas que incorporaran niveles más abarcadores, nunca podrá realizarse" (Luhmann, 2005: 57). Para dar cuenta de la noción luhmanniana de tiempo, aún es necesario separar la diferencia sistema/entorno de la diferencia pasado/futuro. Ello refiere al concepto de sentido que elabora el autor.

El sentido es el modo en que procesan la complejidad los sistemas psíquicos y los sociales. Se trata del procesamiento de la complejidad mediante la actualización y potencialización continua de elementos de sentido. Luhmann desagrega este concepto en tres dimensiones: la dimensión social del sentido, la objetiva y la temporal. La diferencia sistema/entorno se enmarca en la dimensión objetiva del sentido la cual se articula a partir de los horizontes interior/exterior; por el contrario, la diferencia pasado/futuro constituye la dimensión temporal del sentido. Consecuentemente, el entorno de un sistema siempre es simultáneo al sistema, esta relación no se encuentra ordenada bajo el esquema pasado/futuro. Como ya anticipamos, la simultaneidad del sistema respecto al entorno es condición de posibilidad de la aleatoriedad en la evolución: "Acontece lo que acontece, y así y todo el entorno permanece inalcanzable por su simultaneidad" (Luhmann, 2006: 81). No obstante, para que los acontecimientos comunicativos puedan ser observados y conectarse unos con otros, se requiere que el lado interno de lo simultáneo –la cara interior de la forma, el sistema a diferencia de entorno– esté organizado según la diferencia entre el pasado y el futuro, sustento de la construcción de los horizontes temporales de sentido. En este punto hay que reiterar lo formulado para el concepto de observación en general: los dos lados de una distinción son siempre simultáneos, "...tanto pasado como futuro surgen simultáneamente. No tendría caso hablar de un pasado si no hubiera un futuro. La teoría de la distinción de la forma obliga a que se designe que lado de la distinción ha de emplearse: si el pasado o el futuro. En la medida en que ya no se puede hacer esta distinción el tiempo desaparece" (Luhmann, 2007b: 216). Dada la simultaneidad de los horizontes temporales, la observación del tiempo genera una asimetría, se orienta ya sea hacia el futuro o hacia el pasado. Así, la aporía del tiempo no está dada por el vínculo entre un presente que es con un pasado y un futuro que *no-son*. En términos observacionales, hay que hablar de la paradoja de los simultáneo/no-simultáneo. De este modo, Luhmann discute el esquema ser/no-ser propio de la tradición. El propósito del autor es desactivar el sustancialismo fundado en tal esquema. Así, mientras Hegel comprende el tiempo desde un ahora en relación con el no-ser, estando toda diferencia, toda negatividad, absorbida en la unidad del puro presente del "espíritu", Luhmann elabora su idea de tiempo partiendo igualmente del presente, pero afirma que éste no es unidad sino diferencia, se trata de un presente sin presencia. En efecto, "...la unidad del tiempo no es la unidad del movimiento: o por lo menos habrá que desprenderse de esta idea en la medida en que ya no logra describir este movimiento como autorrealización del espíritu, como progreso o como cualquier *unidad* en el sentido de las teorías de evolución predarwinistas" (Luhmann, 2006: 88). El acontecer de la observación es el de un presente que se constituye como diferencia. De modo más preciso, se trata de la diferencia utilizada por el observador para distinguir el pasado y el futuro, siendo ambos simultáneamente presentes. Pero incluso cuando todo lo que sucede, sucede simultáneamente, el observador indica un lado de la distinción evitando la superposición de planos temporales y constituyéndolos como no-simultáneos.

Habiendo desarrollado estos aspectos generales sobre el concepto sistémico de evolución y la idea de tiempo en Luhmann, se puede ahora proceder a explicitar la imbricación de ambos términos y su problematización.

IV. Evolución y tiempo: las funciones evolutivas ¿circularidad o secuencia temporal?

De acuerdo con los cimientos teóricos de la sociología luhmanniana, las “funciones evolutivas” responden a diferentes aspectos de la autopoiesis del sistema sociedad. La “variación” refiere a sus elementos, es decir, las comunicaciones. En este caso se trata de la comunicación inesperada, “sorprendente”. La “selección” consiste en la apropiación de elementos de sentido que puedan formar estructuras de expectativas y ser utilizadas de modo repetido para orientar las comunicaciones. La “reestabilización” alude a los ajustes que requiere la incorporación de estas estructuras para la relación del sistema con su entorno.

Ahora bien, la vinculación de estos conceptos con la idea de tiempo es ambigua, cuando no resueltamente problemática. Ciertamente, el planteo de Luhmann se corre de la idea de proceso que sostiene Hegel. No hay un hilo teleológico entre las “funciones evolutivas”, estas tienen una relación dada por el acaso, o la “casualidad”. Nuevamente, Luhmann fundamenta su punto de vista no en la unidad sino en la diferencia. Por otra parte, investiga de modo empírico cómo se realiza la separación de las “funciones evolutivas”. Ello depende de los tipos de diferenciación de la sociedad.² Entonces, la relación entre los diversos aspectos de la evolución no se halla delineada previamente, no puede basarse en “...las necesidades de un proceso dialéctico” (Luhmann, 2007a: 394). La idea hegeliana de historia es contraria a tal formulación ya que supone que “...los primeros rastros del espíritu contienen *virtualiter* la historia entera” (Hegel, 1982: 67). Pero allí mismo donde, en *La sociedad de la sociedad*, Luhmann sostiene que la evolución no se desarrolla de modo dialéctico, apunta que en relación a este estilo de pensamiento hay que notar “...únicamente que el concepto de forma marca una distinción y, por consiguiente, presenta como necesario el enlace entre ambas partes de la distinción. Por eso, a la variación sigue necesariamente la selección; a la selección sigue necesariamente la reestabilización. Sin embargo, esto no significa que sea necesario el *proceso* correspondiente” (Luhmann, 2007a: 394, subrayado en el original). Pues bien, la evolución no se aviene con la idea de proceso unitario pero la relación entre los mecanismos de la evolución está planteada como una secuencia temporal. En consecuencia, el argumento del autor recae en un planteo de la temporalidad que pretendía desmontar con la problematización del tiempo a partir del concepto de observación, esto es, el de un tiempo objetivo o cuantificable el cual se mostraba como una reducción de la complejidad respecto a la paradoja de lo simultáneo/no-simultáneo. Mientras en el concepto de tiempo que Luhmann compone, el presente se constituye como la diferencia sin presencia entre el pasado y el futuro, los cuales, son horizontes simultáneos, la evolución difícilmente puede pensarse de otro modo que no sea como sucesión de momentos discretos o instantes puntuales. Del último fragmento citado se desprende que hay aquí una relación secuencial entre la “variación”, la “selección” y la “reestabilización”. No obstante, debemos matizar lo señalado. El modo más frecuente en que el autor presenta la teoría de la evolución muestra sus componentes en una relación de circularidad. Así pareciera que hay dos accesos posibles al concepto de evolución:

La distinción de variación, selección y reestabilización sugiere ciertamente una secuencia temporal y puede entenderse en este sentido. Sin embargo, es igualmente correcto pensar que variación presupone ya estabi-

² Un ejemplo ilustrativo: Luhmann (2007a) sostiene que en sociedades diferenciadas de modo segmentario -uno de los tipos de sociedad anterior a la modernidad-, donde sólo se cuentan con la interacción como forma de comunicación, dada la presión a la conformidad que ejercen los presentes, la variación queda limitada por la selección. Ello cambia con la invención de la escritura y así se amplían las posibilidades de negación. Esto hace improbable la aceptación de comunicaciones dando lugar a nuevos mecanismos para fortalecer la selección. El caso más analizado por Luhmann es el de los “medios de comunicación simbólicamente generalizados” que pre-estructuran constelaciones específicas de comunicación: el poder, el dinero, el amor, la verdad, etcétera. Tales desarrollos responden a la forma moderna de diferenciación social, la diferenciación funcional.

lidad o, si se quiere, reproducción normal. La evolución, entonces, siempre es únicamente modificación de estados existentes y, si se intenta aprehenderlos con conceptos como los de innovación o emergencia, estos son ya descripciones derivadas en las cuales es posible preguntarse por qué se atiende a la discontinuidad y no a la continuidad (Luhmann, 2007a: 359).

La idea de una “estabilidad dinámica” es el núcleo de la circularidad que engarza a las dos orillas de la evolución, es decir, la “variación” y la “reestabilización”.³ Sobre esta base, Luhmann considera “artificial” recortar episodios de la evolución tomando a la “variación” por inicio desencadenante de un suceso evolutivo y a la “reestabilización” como su resultado final. Esto conduce al autor a pensar la evolución de un modo acrónico disociándola de la temporalidad. Al respecto, habíamos mostrado la relación de exterioridad y afinidad formal entre el tiempo y el “espíritu” constatada en el planteo de Hegel. En este marco, se trataba de la diferencia entre eternidad y caducidad siendo el “espíritu” la medula del transcurso histórico. Por el contrario, dado el tono desontologizador de la teoría de Luhmann, si bien separa evolución y tiempo, esta distinción no responde al señalamiento de un fundamento del devenir, sino al intento de evitar el encorsetamiento de su planteo en un concepto de tiempo que considera cargado de tradición, el de un tiempo objetivo, lineal, cronológico, cuantificable. De todos modos, Luhmann reconoce que la teoría de la evolución no puede prescindir de esa consideración “vétero-europea” del tiempo. En efecto, la separación entre evolución y temporalidad constituye una “abstracción”: “Si la evolución no es un proceso –y si presupone una relación circular de sus funciones–, entonces la teoría hace abstracción, ante todo, del tiempo. Aunque de igual manera no cabe la menor duda de que la evolución tiene lugar en el tiempo” (*ibid.*: 395). Esto significa, entre otras cosas, “...la posibilidad de fechar un cambio estructural señalando periodos de tiempo más o menos largos” (*ibid.*). La evolución se “abstrae” del tiempo pero tiene lugar “en el tiempo” donde adquiere aptitud de medida. Pues, ¿no está concebido aquí el tiempo como una extensión cronológica que puede contener a la evolución? Si Heidegger pudo decir que en la perspectiva de la historia de Hegel “...el tiempo se presenta frente al espíritu como algo que pura y simplemente está ahí. Por eso el espíritu *no puede sino llegar a caer* «dentro del tiempo»” (Heidegger, 2006: 448, subrayado en el original), asimismo, aunque bajo otro fundamento teórico, la evolución en Luhmann parece caer “en el tiempo” como algo en que ésta sucede. Ahora bien, ¿queda todo dicho sobre la relación entre las “funciones evolutivas” y la temporalidad con el declive de la noción de evolución en un tiempo que “está ahí”? Al respecto, se advierte que la teoría de la evolución es complementaria con una noción de historia que el autor apenas esboza. Esta noción insinúa un modo de evitar algunas de las derivaciones metafísica señaladas, sin aportar una solución firme del problema. Entonces, si bien el análisis evolutivo hace uso de mediciones temporales, no se fundamenta en un concepto lineal de tiempo. La relación entre evolución y temporalidad, pensada más allá de un tiempo secuencial, refiere al concepto de “situación histórica”. Cerramos nuestro trabajo con el análisis de lo que esta perspectiva implica para los problemas que hemos tratado.

V. Evolución e historia: acerca de la “situación histórica”

Siguiendo el desarrollo de Luhmann en *La sociedad de la sociedad* (2007a) cabe afirmar que la perspectiva evolutiva y la histórica son antagónicas en un doble sentido: en primer lugar, en cuanto al objeto abordado; en segundo lugar, respecto al tipo de mirada que elabora cada una. Retomando lo dicho sobre el concepto de tiempo, habíamos indicado que en el plano de la autopoiesis de un sistema todo lo que sucede, sucede simultáneamente. En este sentido, “Un sistema así por lo pronto no necesita historia para su reproducción operativa” (Luhmann, 2007a: 450). Esto en cuanto a la especificidad del objeto que es enfocado por la teoría de la evolución.

³ La “estabilidad dinámica” (Luhmann, 2007a) es una de las particularidades de la evolución en el marco de la sociedad funcionalmente diferenciada. Esto significa que los sistemas parciales de la sociedad se estabilizan en el cumplimiento de una función en relación al entorno y se abren a los “equivalentes funcionales”, es decir, a las transformaciones estructurales.

Pero, igualmente, el modo de trabajo del historiador es para Luhmann diferente del que practica el sociólogo haciendo uso del instrumental de la teoría de la evolución. En estos términos entiende el autor a la perspectiva del historiador respecto a la del sistemista social:

[El historiador] Une narración con explicación causal bajo la condición de hacer justicia a las fuentes accesibles. Con ello ninguna teoría de la evolución de la sociedad puede (ni quiere) siquiera competir. Para la manera sociológica de ver las cosas (y en especial para los análisis de la teoría de sistemas) las explicaciones causales son tan difíciles, que no se recomiendan en el plano de las afirmaciones teóricas generales; y para las narraciones le hace falta al sociólogo el talento de la improvisación” (Luhmann, 2007a: 450).

Como se puede advertir, la caracterización que Luhmann ofrece del trabajo del historiador resulta excesivamente amplia. Elude referencias a líneas de pensamiento específicas, pasando por alto las discusiones que se dan en el marco de la historiografía. Asimismo, el autor une dos modos de considerar lo histórico sin reflexionar su relación: el de un modelo basado en la causalidad y aquel basado en la narración. Por otra parte, se constata que al entender a la actividad narrativa como “improvisación”, Luhmann desatiende los desarrollos contemporáneos del narrativismo. Siguiendo el planteo de Paul Ricoeur (1999), se observa que la actividad narrativa puede concebirse en vinculación a la temporalidad, la cual, en el análisis de Heidegger que este autor recupera, constituye una estructura de la existencia. Por tanto, la narración no es una mera “improvisación” del historiador, en contraste, responde a tal estructura.

Hecho este señalamiento, encontramos dos conceptos de historia en Luhmann: el primero de ellos supone que lo histórico es un modo de orientación de los sistemas sociales en la dimensión temporal del sentido. Con esto se muestra que tales sistemas no prescinden de la historia como pretendería la lectura mencionada más arriba. Esta perspectiva corresponde a *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general* (Luhmann, 1998). Allí el autor sostiene que la historia es un modo de reducción de la complejidad temporal de los sistemas sociales, y aún cuando no dedica un desarrollo extenso a la cuestión, contrapone lo histórico a la idea de un tiempo secuencial: “Lo específico de la historia del sentido radica [...] en que posibilita el asimiento discrecional del sentido en los acontecimientos pasados o futuros, es decir, posibilita el saltar la secuencia [...] La historia, por lo tanto, es siempre pasado-presente o futuro-presente, y siempre significa tomar distancia respecto de la secuencia pura...” (Luhmann, 1998: 94). Sobre la base de la simultaneidad de los horizontes de pasado y futuro, la historia fija acontecimientos de referencia para cada época sorteando la paradoja de lo simultáneo/no-simultáneo. Por otro lado, en cuanto disciplina, la historia establece la posibilidad de discutir aquellos asimientos temporales. Dada la apertura de los horizontes de tiempo, surge “...la necesidad de una semántica histórica [...] que destaque aspectos válidos para épocas determinadas, así como un saber paralelo sobre la capacidad de disolución voluntariamente aleatoria del tiempo en el tiempo” (*ibid.*: 102). Sin embargo, el saber historiográfico al que alude Luhmann permanece en la oscuridad. Ciertamente, estas escasas indicaciones dan a entender que aquí la historia “...retorna a su función didáctica pre-ilustrada de fijación o memoria de los hechos particulares del pasado [...] como mera rapsodia de los acontecimientos particulares...” (Naishtat, 2005: 4). De modo semejante, en *La sociedad de la sociedad* (Luhmann, 2007a) se constata que lo característico de la historia es delimitar acontecimientos que son considerados relevantes para la sociedad: “La historia surge cuando *acontecimientos importantes de la sociedad* se observan desde la perspectiva de la diferencia antes/después –es decir, como acontecimientos, o más exactamente, como cesuras” (Luhmann, 2007a: 453, nuestro subrayado).

No obstante, este no es el concepto de lo histórico que Luhmann acoge de modo positivo. La historia como orientación de los sistemas sociales en la dimensión temporal es para el autor el equivalente teórico del “esquema cósmico” en la dimensión objetual del sentido.

Desde el punto de vista del sentido, un objeto se constituye como diferencia en el doble horizonte de lo interior/exterior. Esto permite seguir las referencias de sentido del objeto en sus determinaciones intrínsecas y en relación con otros objetos. Por el contrario, el “esquema cósmico” corta tales nexos significativos aislando “cosas” que se tornan idénticas a sí mismas. De modo semejante, el concepto reductivo de la historia supone

que ésta consta de “hechos”. Por tanto, se trata de la historia “cosificada”, por decirlo de un modo tal vez cercano al pensamiento de la “vieja Europa”.

En contrapunto, la noción de “situación histórica” –la segunda idea de historia que hallamos en la teoría del sociólogo– permite discutir el planteo anterior, incluso cuando esta perspectiva de Luhmann despoja a la acción humana del lugar privilegiado que le otorgó la tradición y prescinde de cualquier pauta universalista en la descripción de la sociedad que delinea. Resulta interesante hacer un contrapunto con otros planteos antagónicos a la idea de progreso, por ejemplo, el de Walter Benjamin. Según este autor, el “tiempo-ahora” es aquel tiempo mesiánico donde el presente, en una experiencia única con el pasado, considerado en tanto “...presente que no es tránsito...”, hace “...saltar del *continuum* de la historia...” (Benjamin, 1996: 61-62). Al respecto, si bien la primera noción de historia que explicitamos ya supone “saltar la secuencia” del equilibrio que establece la continuidad de los acontecimientos autopoieticos de un sistema social, la idea de “situación histórica” enfoca de modo crítico la “cosificación” de lo histórico, su encapsulamiento en los meros “hechos”. En otros términos, esta noción explícita y desmonta la “reducción de la complejidad” histórica que realiza la sociedad. Siguiendo a Luhmann, “...el tiempo en el cual suceden las innovaciones estructurales adopta la forma de un presente históricamente único, en donde se dispone de una combinación de oportunidades y restricciones...” (2007a: 396). La “situación histórica”, concepto que es elaborado por el autor para complementar a su teoría de la evolución, no refiere a un abordaje de la “realidad histórica”, por el contrario, enfoca lo posible. En conclusión, evitando una teleología de acontecer, pero también el mesianismo, la unicidad de un evento histórico, en sentido no “cosificado”, alude, lisa y llanamente, a las “oportunidades” y “restricciones” de la “situación histórica”.

Bibliografía

- Aristóteles (2002), *Física*, Madrid, Gredos.
- Benjamin, W (1996), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Arcis-Lom, Santiago de Chile.
- Hegel, G. W. F. (1982) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2006), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- Luhmann, N. (1973a), “La sociología como teoría de sistemas sociales” en: Niklas Luhmann, *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur. pp. 139-183.
- (1973b), “Función y causalidad” en: Niklas Luhmann, *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur. pp. 9-47.
- (1973c) “Ilustración sociológica” en: Niklas Luhmann, *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur. pp. 92-138.
- (1998), *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos.
- (2005), *El arte de la sociedad*, México, Herder.
- (2006), *Sociología del riesgo*, México, Universidad Iberoamericana.
- (2007a), *La sociedad de la sociedad*, México, Herder.
- (2007b) *Introducción a la teoría de sistemas* (Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate), México, Universidad Iberoamericana.
- Naishtat, F. (2005), “La globalización y la noción filosófica de historia mundial (*Weltgeschichte*)”, mimeo.
- Ricœur, P. (1999), *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós.
- Ritter, J. (1969), “Hegel und die Französische Revolution” en: *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, citado en: Niklas Luhmann (2007), *La sociedad de la sociedad*, México, Herder.