

La refundación sistémica de la sociología o el eterno narcisismo de la teoría sociológica

The Systemic Refoundation of Sociology or the Eternal Narcissism of Sociological Theory

Rafael Alvear*

RESUMEN: En el libro *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, Niklas Luhmann anuncia un cambio de paradigma al interior de la teoría de sistemas que marca el devenir de su obra completa y, según él mismo, supone importantes consecuencias para la sociología. En aquel libro se entablan los cimientos de una arquitectura teórica que apunta a sacar a la sociología de su condición de inseguridad e inestabilidad. Lo que estaría en juego no es otra cosa que un intento por refundar a la sociología; una disciplina que según Luhmann se hallaría en una crisis teórica que la lleva una y otra vez de vuelta a los clásicos de la sociología. La pretensión refundacional de Luhmann descansa en una ruptura radical con la tradición, cuyo potencial de descripción estaría agotado. Sin embargo, ¿está Luhmann en condiciones de romper con la tradición sociológica para así refundar a la sociología desde sus cimientos? En la búsqueda por responder dicha interrogante se pretende analizar a continuación tanto el aparato conceptual de su teoría de sistemas como también la aspiración misma por refundar a la disciplina como tal. Sobre dicha base será posible dar cuenta de una suerte de gesto sociológico que terminaría por situar a Luhmann en un camino de continuidad al interior de la historia de la sociología.

PALABRAS CLAVE: refundación; sociología clásica; crisis teórica; teoría de sistemas sociales; narcisismo teórico

ABSTRACT: In the book *Social Systems*, Niklas Luhmann announces a paradigm shift within system theory which determines his whole work and –according to the author– implies considerable consequences for sociology. In this book, the bricks of a new theoretical architecture, which finally ought to drive sociology off of its insecurity and instability, should finally be constituted. At the core is the matter about a re-establishment of sociology; a discipline that according to Luhmann is in a theoretical crisis which leads it again and again to the classics of sociology and must be reoriented by its refoundation. Luhmann's claim to a new foundation of sociology is anchored in a radical break with the tradition, whose description potential would be already exhausted. But is Luhmann able to break with the sociological classics and to re-found sociology? In order to answer this leading question, both the conceptual apparatus of his sociological system theory and its internal striving for a new foundation of this discipline are analyzed. Based on that, it will be possible to speak of a kind of sociological gesture that places Luhmann's theory on the path of continuity within sociological history.

KEYWORDS: refoundation; classical sociology; theoretical crisis; social systems theory; theoretical narcissism

* Europa-Universität Flensburg, Alemania, rafael.alvear.m@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3959-9781>

INTRODUCCIÓN¹

Cuando una parte importante de la sociología de la posguerra permanecía ocupada con la búsqueda de consensos normativos en pos de la unidad disciplinar, Niklas Luhmann se entregaba a la tarea inversa, esto es: al ejercicio de identificar los disensos respecto de la tradición que sólo podrían ser canalizados a través de una reformatización del pensamiento sociológico (Chávez, 2014: 3). Mientras que una parte importante de la sociología anhelaba la unidad y el retorno a lo perdido, Luhmann apostaba por la diferencia y lo nuevo. Desde un punto de vista teórico esta actitud no podía sino entablarse respecto del canon sociológico que, según Luhmann, evidenciaría un claro déficit teórico (Luhmann, 2008d: 260), una suerte de agotamiento teórico (Luhmann, 1993: 245), esto es: una crisis teórica (Luhmann, 2012: 7), que terminaría reconduciendo a los sociólogos una y otra vez de vuelta a los clásicos². En aquel contexto de crisis habría predominado una especie de resignación general, mezclada con los resabios de un período de amplia turbulencia sociopolítica, cuya carga debía ser neutralizada mediante el regreso al suelo firme que ofrecían los fundadores de la disciplina. La sociología no estaba exenta de los problemas asociados a la concomitancia, la complicidad y/o el silencio respecto a la tragedia del nacionalsocialismo, lo que contribuyó a promover la derecha abstinencia a desarrollar cosmovisiones que pudiesen generar cualquier tipo de cuestionamiento mayor al orden aún tambaleante (Rammstedt, 1986; Fischer, 2006).

El escepticismo de aquel periodo habría hecho prácticamente imposible la apertura de nuevos horizontes, empujando con ello la búsqueda de “seguridad en los viejos enfoques tradicionales” (Jonas, 1981: 239), que aportarían con una terapéutica identidad disciplinar (Käsler, 2002: 31; Stölting, 2002: 13, 16; Lepenies, 1981) y con una reconexión con el desarrollo de la sociología dejado previamente atrás. El objetivo de la investigación teórica estaba puesto así en un intento por “examinar, hacer exégesis y recombinar” textos existentes que, si bien apuntaban a la consecución de nuevos conocimientos, no habrían significado ningún paso adelante para la sociología (Luhmann, 2012: 7). “Con celo alejandrino se estudian y procesan a los clásicos; y se observa por lo demás un trabajo intenso en la combinación de distintas teorías. Pero en ello no se constatan progresos”, afirmaba Luhmann (1987: 156) de manera decisiva. La falta de confianza para transitar caminos teóricos propios dañaría al mismo tiempo el estatus científico de una disciplina que por consiguiente parece “aun bastante indisciplinada” y que con su fijación en los clásicos estaría imposibilitada de solucionar sus problemas internos (Luhmann, 1974b: 113). Problemas que,

¹ Por motivos de legibilidad y economía del lenguaje, se utiliza a lo largo del artículo el género masculino para los adjetivos y sustantivos relacionados con personas. Estas referencias, a menos que se indique lo contrario, pueden interpretarse como aplicables a cualquier género, sin discriminación.

² Al respecto, cabe realizar una advertencia para lo que sigue: cuando se mencionen aquí a los “clásicos de la sociología” se hará referencia a aquellos pensadores que forman parte del ideario general “clásico” visible en la obra de Luhmann –con alguna incorporación complementaria–, más que a quienes el autor de este artículo considere como tales. En ese sentido, la ausencia, por ejemplo, de referencias a “sociólogas clásicas” no tiene que ver con una exclusión “objetiva”, sino que relativa al marco categorial en el que se mueve la teoría de Luhmann.

más allá de la carencia de originalidad y excesiva redundancia, pondrían en tela de juicio la arquitectura de la teoría sociológica desde sus inicios hasta la actualidad.

El hecho de que la sociología –ya sea clásica o contemporánea– no satisfaga las pretensiones conceptuales resultaría para Luhmann (2008b: 155) tan evidente, “que no hace falta desperdiciar ni una sola palabra al respecto”. En este marco general, Luhmann (1997) sostiene la existencia de cuatro obstáculos epistemológicos que explicarían en parte la falta de complejidad alcanzada por la sociología y que llevarían a esta última a una deficiente uniformación de su campo de estudio general, a saber: de la sociedad. Aquellos obstáculos se corresponden con las suposiciones de “(1) Que la sociedad está constituida por hombres concretos y por relaciones entre seres humanos. (2) Que, por consiguiente, la sociedad se establece –o por lo menos se integra– a través del consenso de los seres humanos, de la concordancia de sus opiniones y de la complementariedad de sus objetivos. (3) Que las sociedades son unidades regionales, territorialmente delimitadas (...). (4) Y que, por tanto, las sociedades pueden observarse desde el exterior como grupos de seres humanos o como territorios” (Luhmann, 1997: 24-25). Mientras el primer obstáculo se remite a la teoría de Max Weber, el segundo se refiere a la teoría de Jürgen Habermas, el tercero a la de Karl Marx y el cuarto a la de Talcott Parsons (Chávez, 2014: 3). Más allá de sus acentos específicos, estos obstáculos se muestran como “impedimentos”, como “cargas de la tradición” para el desarrollo de la sociología, que imposibilitan el despliegue “adecuado del análisis científico” de la sociedad y no han podido ser reemplazados (Luhmann, 1997: 23).

No en vano es aquél diagnóstico el que lleva a Luhmann a la convicción de que la sociología necesita de un aparataje conceptual radicalmente nuevo que pueda superar de manera definitiva el ya agotado potencial descriptivo de los clásicos de la sociología (Luhmann, 1987: 157). Lo que estaría en juego no sería sino una suerte de refundación de la sociología que, mediante un aumento de complejidad, aspire a abrazar la tan deseada promesa de científicidad (Luhmann, 2012: 7-14). Un proyecto como este, que persigue consolidar a la disciplina sociológica, no sólo debería ser más complejo, sino que mucho más complejo “en comparación a lo que pretendieron los clásicos de la disciplina y sus exégetas, y el mismo Parsons” (Luhmann, 2012: 11). Este aumento de complejidad interna de la sociología que apunta a su refundación completa se erigiría como resultado de un giro teórico particular, a saber: de un giro comunicativo en clave teórico-sistémica. El mismo Luhmann ha sostenido lo anterior: para llevar a cabo este giro “se debe contraponer la formulación sistémica de la sociología propuesta *por mí* con las formulaciones de la teoría sociológica clásica” (Luhmann, 1987: 157; cursivas añadidas). El núcleo fundamental descansa en el ofrecimiento de una serie de instrumentos y conceptos conectados internamente –piénsese por ejemplo en términos como complejidad, contingencia, comunicación, sistema, entorno, autopoiesis, etc.–, que carecerían de modelos previos al interior de la sociología y exigen el contacto con teorías ajenas a la misma (Luhmann, 2012: 7-14). En lugar de ofrecer una nueva combinación de viejas tesis, Luhmann presenta así una teoría unificada, cuyos recursos por tanto “no provienen de la tradición sociológica”, sino que son introducidas desde afuera a su arquitectura teórica específica (Luhmann, 1997: 60).

Pues bien, cada nuevo comienzo se inicia con un acto revolucionario, esto es con una diferencia. El nuevo comienzo de la sociología que es pretendido por Luhmann tiene la forma de un cambio de paradigma interno a la teoría de sistemas; un cambio de eje, que se basa en un acercamiento a disciplinas ajenas a la sociología como la termodinámica, la biología, la neurofisiología, la teoría de redes, la teoría computacional y la cibernética, entre otras (Luhmann, 2012: 27), y que abre nuevas posibilidades para el análisis de los sistemas sociales (Luhmann, 1987: 157; 2012: 12). Con tres años de posterioridad al lanzamiento de *La teoría de la acción comunicativa* de Habermas, que intenta generar un giro comunicativo en clave lingüística, Luhmann publica en 1984 el libro *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*; un libro que ha sido destacado por el mismo Luhmann (1987) por su carácter fundamental y que pone de manifiesto dicho cambio de paradigma. Allí, hay dos movimientos teóricos que resultan centrales para aquella cesura: primero, se traza la distinción nuclear de la teoría de sistemas a partir de un acercamiento a la cibernética de segundo orden (Heinz von Foerster) y un distanciamiento respecto del viejo paradigma del todo y sus partes (Spencer). Aquella distinción, que en textos anteriores carece de sistematicidad, está marcada por la diferencia entre sistema y entorno. Segundo, se pone en movimiento el tránsito de la idea de sistemas abiertos (Parsons) a sistemas autorreferenciales. La recepción del concepto de autopoiesis (proveniente de Humberto Maturana y Francisco Varela), que es entendido grosso modo como autocreación o autoreproducción circular, juega un rol fundamental en la medida en que permite trasladar el modo de comprensión de la organización de la vida a instancias diferentes, como se observa en los sistemas sociales y psíquicos. A partir de ambos movimientos teóricos, así como de la decisión de Luhmann de elevar al concepto de comunicación como expresión de la operación que reproduce lo social, le será posible proponer una teoría de la sociedad que permita reconstruir la unidad específica de la sociología como disciplina científica (Luhmann, 1987: 156). La imagen general es conocida: Luhmann comprenderá desde aquel momento a la sociedad moderna como una sociedad funcionalmente diferenciada que se constituye sobre la base de comunicaciones de carácter emergente –como sistema social autopoieticamente cerrado–, a partir de lo cual los sistemas psíquicos, identificados con relación al ser humano, permanecerían en su entorno.

Sin embargo, ¿puede Luhmann con su proyecto teórico ser tan original como pretende? ¿Está Luhmann en condiciones de romper con la tradición sociológica para efectivamente llevar a cabo una refundación de la sociología? ¿Puede el giro comunicativo propulsado por la teoría de sistemas ser concebido con plena independencia de la sociología clásica? Y si es que esto último no fuese posible: ¿cómo reconocer la influencia de la tradición en la sociología de Luhmann? ¿Cuáles son además las ideas teóricas y los motivos del canon sociológico que han sido adoptados –implícita o explícitamente– por su teoría de sistemas? ¿Le es posible a Luhmann sostener dicha pretensión refundacional contra todo reparo? A continuación se persigue tematizar la aspiración de Luhmann por refundar a la sociología. En ese contexto, el artículo comienza con un análisis del aparato conceptual de su teoría sociológica, a partir de lo cual será posible comprender qué tan autónomo pueden ser entendidos sus conceptos fundamentales en relación a la tradición (I). Luego de aquel análisis semántico, se ofrece una interpretación acerca del motivo o razón del in-

tento de Luhmann por refundar a la sociología. Tal como veremos allí, la pretensión de generar una cesura que permita impulsar un nuevo punto de partida disciplinar no supone –en sí misma– mayor novedad en la historia de la sociología, sino que más bien lo conecta inmanentemente con ella (II). Vinculando las secciones precedentes, se expone una tesis general sobre la problemática completa. Al respecto, se argumenta la idea de que el intento de refundación de la sociología explicaría en parte la condición de clásico al interior de la disciplina. Es este intento el que pone a Luhmann en el camino de la tradición y el que sintetiza un gesto que atraviesa a la misma desde sus inicios: se trata del narcisismo inmanente al quehacer teórico sociológico (III). Por último, se ofrecen algunas reflexiones finales sobre aquel gesto narcisista de la teoría sociológica, así como sobre el desafío de lidiar con él.

I. LA REFUNDACIÓN CONCEPTUAL DE LA SOCIOLOGÍA

Si se quiere observar la base conceptual del intento de Luhmann por refundar a la sociología, vale la pena echar un vistazo a la arquitectura de su teoría sociológica para así reconocer qué tan lejana estaría de las problemáticas, cuestiones y/o interrogantes planteadas al interior de la sociología clásica. Esta dimensión conceptual resulta fundamental, toda vez que Luhmann sostiene la pretensión por reconstruir a la disciplina desde sus cimientos semánticos más profundos. Al respecto, cabe mencionar en todo caso una advertencia procedimental: a continuación no se pretende desarrollar un análisis detallado acerca de si los clásicos de la sociología habrían utilizado alguno que otro concepto particular que luego haya sido desplegado por Luhmann, sino más bien mostrar si es que las interrogantes o posiciones teóricas que se encuentran tras dichos conceptos luhmannianos ya tienen lugar en la sociología clásica o no.

FUNCIONALISMO Y/O ANÁLISIS FUNCIONALISTA

Al reparar en el contexto teórico que envuelve a la sociología de Luhmann resulta oportuno destacar no tanto a la teoría general de sistemas –que en cualquier caso juega un rol fundamental– como al funcionalismo, en tanto este último daría cuenta del método científico del primero (Baraldi, Corsi y Esposito, 1997: 61ss.). El funcionalismo o análisis funcionalista defendido por Luhmann, que en los años setenta adquiere la forma de un funcionalismo de equivalencia, es concebido no sólo en una relación de oposición frente al –por Luhmann denominado– funcionalismo científico-causal de Parsons, sino además en el marco de aquello que Herbert Spencer y Émile Durkheim ya habían desarrollado gracias a un acercamiento sistemático a disciplinas como la biología, la psicología, la economía, etc. A pesar de que Luhmann al inicio de *Sistemas sociales* describe el mencionado tránsito del viejo paradigma del todo y sus partes (Spencer) hacia la distinción sistema y entorno –con lo cual se abandona uno de los principios fundantes de aquél funcionalismo–, permanece en pie el núcleo de dicha tradición, a saber: el método funcional-comparativo. Ciertamente, el funcionalismo de Durkheim y por sobre todo el de Spencer –con el cual Parsons conecta más intensamente (Jonas, 1981: 306ss.)– está estrechamente vinculado con el

problema de la estabilidad de los organismos o sistemas sociales, lo cual ha sido identificado y criticado por Luhmann, dado que permanecería restringido al descubrimiento de “relaciones causales entre motivos y efectos” (Kneer y Nassehi, 2000: 39; Luhmann, 1974a; respecto de Durkheim ver Mikl-Horke, 1989: 49ss.). No obstante aquello, ya es posible advertir allí cómo es que asoma el átomo del análisis funcionalista, a saber: la distinción entre problemas y soluciones funcionalmente equivalentes (Nassehi, 2012: 83; Jonas, 1981: 296-331). A pesar de que Luhmann subordina el problema de la estabilidad –así como el concepto de estructura– al concepto de función, éste permanece fiel a dicha lógica tradicional. El cambio de paradigma de la teoría de sistemas, que por tanto sitúa el problema ya no más en la conservación de la estabilidad, sino que en la “continuación o interrupción de la reproducción de los elementos [de un sistema]” (Luhmann, 2012: 86), radicaliza la condición comparativa de aquél principio –abriendo problemas y soluciones a la contingencia–, sin por eso perder su carácter esquemático. La teoría luhmanniana permanece –ya sea como funcionalismo operativo (Nassehi) o de equivalencia– parte integrante de la tradición funcionalista.

SISTEMA Y ENTORNO EN TANTO QUE SISTEMA SOCIAL Y SISTEMA PSÍQUICO

Que la distinción sistema/entorno caracterice el centro y particularidad conceptual de la teoría de sistemas resulta indiscutible. Su abstracción parece carecer de ascendencia directa –más allá de la evidente vinculación con los avances, entre otros, de Ludwig von Bertalanffy (1951) para la noción de sistema, así como de Jakob von Uexkull (1909) para la idea de entorno. Que, sin embargo, la forma principal que ésta adopta en su teoría, es decir la distinción entre sistemas sociales y sistemas psíquicos, suponga una innovación absoluta al interior de la sociología resulta cuestionable –sobre todo si se tiene en cuenta a uno de los sociólogos que, a pesar de no gozar de gran reconocimiento, ejercieron mayor influencia (in)directa sobre Luhmann. Al respecto no me refiero al caso de Parsons, quien ya integra en su teoría una diferenciación clara entre sistemas sociales y personales –erigiéndose así como precedente–, sino más bien al caso poco conocido de Leopold von Wiese. En el marco de una sociología que, como lo entenderá Luhmann (2012: 18) con posterioridad, incluye una preocupación especial por lo social, von Wiese (1933; 1947) parte de una diferenciación que permanece en estrecha relación con la distinción entre sistemas sociales y psíquicos. Allí, von Wiese (1933: 60ss.) formula una diferenciación entre fenómenos sociales y psíquicos que, en su abstracción, es comprendida como una distinción entre mundo externo –en correspondencia con lo entre-humano – y mundo interno –entendido como lo psíquico. El diagnóstico de Luhmann (2008d: 255), de que “el mundo interno del ser humano”, a diferencia del “externo”, no puede ser iluminado, está en directa consonancia con la perspectiva de von Wiese y su delimitación de la sociología, “en la medida en que ella considera los fenómenos perceptibles del mundo externo como realidades y no como meros contenidos de los procesos de consciencia” (von Wiese, 1947: 63). La separación de ambas dimensiones se observa ya de manera clara en von Wiese –si no es que incluso previamente en la distinción de Durkheim (1970: 94) entre conciencia colectiva y conciencia individual. La esfera de lo social asume, según von Wiese (1933: 60), un

estatus propio, “de tal manera que este mundo externo de lo entre-humano se presenta de manera completamente diferente a la vida interior de las personas involucradas. Por eso mismo, confundir ambas esferas y explicar lo social únicamente a través de la explicación de fenómenos psíquicos (...) es un grave error”.

LA CONSTRUCCIÓN AUTOPOIÉTICA DE LA REALIDAD

A partir de lo anterior sólo hace falta dar un paso para arribar al otro concepto que da cuenta del cambio de paradigma de la teoría de sistemas, a saber: el concepto de autopoiesis –y la consiguiente diferenciación de planos del orden estructural de la realidad (Luhmann, 2008d: 257-258). A pesar de que en su teoría resulta imposible encontrar una alusión al concepto de autopoiesis, en tanto dicho término tiene su origen en los años 1970 (Maturana y Varela, 2004 [1973]), von Wiese (1933) distingue ya tres planos –aislados el uno del otro– que anticipan de alguna forma la idea de Luhmann de aquel orden estructural de la realidad, entendido éste como la reunión de la autopoiesis de la vida, de la conciencia y de lo social. En el lugar de la vida aparece el mundo del cuerpo (von Wiese, 1933: 110-111). En vez de hablar de conciencia, von Wiese (1933: 20, 53ss.; 1947: 12ss.) habla de lo espiritual. Y a cambio de lo social se levanta la idea de la esfera social (von Wiese, 1933: 5-7, 59). Las tres dimensiones aparecen, como se ha dicho, separadas unas de otras: “El aislamiento de la esfera social respecto del mundo del cuerpo y del ámbito de lo espiritual es (...) un axioma de la teoría de las relaciones” (von Wiese, 1933: 111). A pesar de que él mismo –de manera símil a Luhmann– diagnostica una “enorme dificultad lingüística” o “conceptual” para dar cuenta de aquel escenario, von Wiese (1933: 111) se mantiene junto a la idea mencionada del aislamiento, donde queda marcada dicha separación “de las esferas de la vida social respecto, por una parte, de la esfera de la vida interior del ser humano y, por otra, de la vida corporal”. Así se comprende finalmente “la totalidad del mundo real” –equivalente al concepto de mundo de Luhmann– como una “combinación de (a) lo corporal, (b) lo individual-espiritual y (c) lo social” (von Wiese, 1933: 112). En palabras de Luhmann: como unidad total de aquello que supone el sistema y el entorno.

EL PRINCIPIO SUI GENERIS DE LA SOCIEDAD

Indiscutiblemente relacionada con la distinción expuesta entre sistemas sociales y sistemas psíquicos está la idea de la emergencia de lo social. Si se observa la historia conceptual de la sociología, se deja ver rápidamente qué tan profundamente enraizada está dicha concepción. La tesis de que lo social y/o la sociedad debe ser comprendida como un fenómeno emergente *sui generis* no supone mayor novedad. Ésta puede ser hallada prácticamente en todos los clásicos de la sociología. En la teoría de Spencer –para mencionar algunos ejemplos– aquella comprensión se encuentra contenida en la premisa de la diferenciación del todo y sus partes, de la cual luego Luhmann pretende distanciarse. Como afirma Spencer (1889: 15) –y posteriormente Durkheim–, la vida del todo (sociedad), se levanta a partir de la vida de las partes (individuos), “la que es esencialmente dife-

rente a la anterior”, a pesar de ser fundamento de la misma. En el caso de Marx, el fenómeno de la emergencia se advierte no sólo en la formación de la estructura económica de la sociedad, sino que también, como sostiene Karl Korsch (1967: 131) mediante el concepto de lo espontáneo o natural, en las formas de la división social del trabajo, en las relaciones jurídicas, en las formas lingüísticas y estatales –lo que terminará repitiéndose en la teoría de Ludwig Gumplowicz. Incluso antes que Durkheim, Gumplowicz (1928: 222) defiende la idea de que el Estado debe ser comprendido como un fenómeno *sui generis* que funge como figura cúlmine de todas las comunidades e instituciones sociales. Tal es la primacía y/o superioridad que adquiere allí lo social, que el jefe de Estado sólo podría ser considerado como una “herramienta ciega en la mano invisible, pero todopoderosa de su grupo social” (Gumplowicz, 1928: 222). En dicho contexto, la idea de Durkheim (1970: 193) de que lo social sólo puede ser explicado a través de lo social aparece como una suerte de corolario disciplinar. Por cierto que Gumplowicz ya da cuenta de la importancia de aquel principio emergente. El sociólogo polaco sostiene que con el tema de la “independencia del afán grupal respecto de la voluntad individual” queda planteado el problema de mayor dificultad al interior de la sociología (Gumplowicz, 1928: 234). Sin embargo, la observación de Durkheim no carece de elegancia y claridad: para Durkheim (1970: 11), la historia de la sociología ha de entenderse como “un esfuerzo sostenido por precisar este sentimiento [la idea de la independencia de lo social], profundizarlo y desarrollar todas las consecuencias que se desprenden de aquello”. Es justamente este diagnóstico, que se pone de manifiesto igualmente en Georg Simmel (1992: 20-21) a través de la independencia existente entre las formas y los contenidos de la socialización, el que Luhmann ha hecho propio. Con dicho diagnóstico queda refrendado el estatus anónimo de lo social (Simmel, 1992: 60) que el teórico de sistemas ha recogido tres cuartos de siglo después y aplicado al interior de su teoría hasta las últimas consecuencias.

EL CONCEPTO DE COMUNICACIÓN

Si la realidad social es entendida como un orden emergente, la operación basal que le da vida a la misma debe corresponderse con lo anterior. Luego de un período largo de tiempo en que Luhmann dudaba en torno a si optar por la acción o la comunicación para dar cuenta de la operación que produce y reproduce lo social (Stichweh, 2003: 212), Luhmann termina sumando un paso más de distancia formal frente a la tradición, decidiéndose por esta última. En aquel marco, el teórico de sistemas definirá a la comunicación –en contraposición a las teorías clásicas de la transmisión– como síntesis de tres selecciones, a saber: información, acto de comunicación y comprensión. El concepto de comunicación de Luhmann carece de correlato en la sociología clásica. Por cierto que en Simmel se encuentra una perspectiva procedimental comparable, en la medida en que la forma de la interacción –la socialización– es comprendida como una síntesis emergente de los contenidos o materias provenientes de los individuos participantes –con lo cual las selecciones (Luhmann) y los contenidos (Simmel) se someten a la elaboración emergente de la comunicación y la interacción, respectivamente. Sin embargo, aquel concepto de interacción no alcanza a fungir como antecesor directo de la dinámica comunicacional como tal. La unidad tridimen-

sional de la comunicación (información, acto de comunicación y comprensión) se asemeja más bien a la estructura del concepto de comunicación de Karl Bühler (Luhmann, 2008a: 113; 2008c: 178; 2012: 196), quien sostenía ya la existencia de tres funciones internas a la comunicación lingüística, a saber: representación, expresión y apelación. También se constata una cierta afinidad con el modelo de Habermas (1995), el cual le agrega a la estructura doble del habla –es decir al contenido proposicional y a la dimensión ilocucionaria de la intersubjetividad– una toma de posición (si/no) basada en la comprensión (también Brunkhorst, 2014a: 107).

EL PREJUICIO HUMANISTA COMO OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO DE LA SOCIOLOGÍA

Un tanto diferente se observa la problemática acerca del ser humano. La convicción de Luhmann (1997) de que la ubicación del ser humano en la sociedad ha de entenderse como una especie de obstáculo epistemológico –también denominado como prejuicio humanista (Luhmann, 2008b: 159)– resulta plausible de discusión, además que carente de novedad, si se considera el desarrollo propio de los clásicos de la sociología. Por un lado, la tesis mencionada acerca de que los clásicos de la sociología observarían al ser humano en el centro o como parte de la sociedad, sólo puede ser rechazada si se tiene en cuenta, por ejemplo, el ya mencionado principio de emergencia *sui generis* de lo social. La exclusión de los seres humanos de la sociedad, formulada por Luhmann a través de la distinción angular sistema/entorno, parece, contrariamente a su propia crítica, corresponderse justamente con la visión clásicamente extendida de que los fenómenos sociales tienen lugar en la sociedad (Durkheim, 1970: 94), a partir de lo cual “todas las iniciativas individuales son eliminadas” (Gumpłowicz, 1928: 203) y, en consecuencia, “el proceso social, *no el individuo, es* [entendido como] *el elemento de la sociedad*” (von Wiese, 1933: 26; cursivas añadidas). Esta diferenciación encuentra, por otro lado, un apoyo programático en los clásicos. Dado que los clásicos de la sociología aspiran a mantener una distancia general respecto del ser humano, sobre todo debido a sus resabios filosóficos y/o metafísicos, estos advierten incesantemente de las externalidades negativas de su hipotética reintegración. Dado que el ser humano ha sido durante mucho tiempo sujeto de la filosofía especulativa (Marx y Engels, 1978: 48), ya sería concebido en los clásicos de la sociología como una especie de bloqueo epistemológico que, como se observa luego en Luhmann, impediría el libre desarrollo del espíritu positivo (Comte 1883) y “bloquea[ría] el camino de la ciencia” (Durkheim, 1970: 101). En consecuencia, el ser humano ha de ser dejado de lado o, como he sostenido en otro lugar, habría de tener que ser desterrado del campo sociológico en aras de preservar el cariz de cientificidad interna (Alvear, 2017, 2020). Dicha posición queda resumida de forma paradigmática en el análisis histórico-intelectual de Gumpłowicz acerca de la cientificidad de la sociología, según el cual el ser humano es dado de baja a fin de poder generar conocimiento propiamente sociológico. La sentencia de Gumpłowicz (1928: 192) a este respecto es notable:

Sin embargo, para alcanzar dicho objetivo [la cientificidad], ésta [la sociología] debe hacer un sacrificio, que ha sido resistido por todas las demás ciencias; un sacrificio de peso, al menos en los ojos de todos los historiadores, historiadores culturales y filósofos del derecho. ¡En el altar de su conocimiento la sociología sacrifi-

ca al ser humano! Él, el señor de la creación, el autor de los acontecimientos históricos según la opinión de los historiadores, que como monarca o ministro guía los destinos de los pueblos según su voluntad, que frente al tribunal de la historia debe asumir la plena responsabilidad de sus acciones y a quien los historiadores enaltecen o culpan según sean las circunstancias –él se transforma en la sociología en un insignificante cero.

CONTINGENCIA Y DOBLE CONTINGENCIA

El rol del concepto de contingencia no debe subestimarse en lo absoluto. El fenómeno de la contingencia es tan relevante que Luhmann incluso lo ha entendido como valor propio de la sociedad moderna (Luhmann, 1992; también 1993: 258). Esta fórmula es ciertamente categórica, pero no necesariamente nueva. Esta se corresponde más bien con aquello que Marx y Engels diagnosticaran en 1847/48 en *El Manifiesto del Partido Comunista* y, según ellos, habría de tener que ser controlado mediante levantamientos revolucionarios. “La continua convulsión de la producción, la incesante sacudida de todas las condiciones sociales, la eterna incertidumbre y movimiento caracterizan la época burguesa por encima de todas las demás”, afirman Marx y Engels (1972: 465) de forma tajante. Detrás de esto no hay nada más que pura contingencia de un “movimiento incesante”, que en Gumpłowicz (1928: 229) no en vano funciona como la ley suprema de lo social. En tanto que parte de la arquitectura sociológica, la contingencia aparece, sin embargo, en la teoría de Luhmann en la forma de una doble contingencia; una forma que es adoptada desde la obra de Parsons. En *Toward a General Theory of Action*, Parsons (1962: 16) pone de manifiesto su núcleo:

Hay una doble contingencia inherente a la interacción. Por un lado, las gratificaciones de ego dependen contingentemente de su selección entre las alternativas disponibles. Pero, a su vez, la reacción de alter estará contingentemente condicionada por la selección de ego y resultará de una selección complementaria por parte de alter. Debido a esta doble contingencia, la comunicación, que es la condición previa a los patrones culturales, no podría existir sin la generalización de la particularidad de situaciones específicas (que nunca son idénticas para ego y alter) y la estabilidad del significado, que solo puede asegurarse mediante 'convenciones' observadas por ambas partes.

Ciertamente, Luhmann se separa de la solución entregada por Parsons al problema de la doble contingencia, terminando por recalar en el fenómeno de las expectativas. Estas últimas, aun cuando no ofrecen una solución definitiva a dicha problemática, sí al menos permitirían comprender la posibilidad de una absorción de la incertidumbre (Luhmann, 2012: 191-241). No obstante las plausibles diferencias, la descripción de la dinámica contingente de estas dos *black boxes* se mantiene relativamente intacta. Ni ego ni tampoco alter estarían en condiciones de calcular certeramente el “actuar” del otro.

COMPLEJIDAD Y REDUCCIÓN DE COMPLEJIDAD

La tesis de que la complejidad del mundo o el mundo de la complejidad –como “la totalidad de los eventos posibles” (Luhmann, 1974b: 115; 1971: 312)– sea tan impredecible y haga necesaria su reducción sistemática aparece con bastante claridad en Luhmann, aunque no necesariamente con una novedad inequívoca. Mientras que el problema de la complejidad en la sociología clásica a menudo se encuentra con términos relativamente difusos como caos o complicación (Weber, 1985a; Simmel, 1989: 118), la idea de reducción de esta complejidad aparece en conceptos como presentación, simplificación, orden o, de donde Luhmann adopta su idea correspondiente, descarga. Si bien el concepto de reducción de complejidad ya aparece epistemológicamente en la concepción de los tipos ideales de Weber, donde se procura llevar orden al caos de la realidad social para así poder generar conocimiento sociológico (Weber, 1985a: 207; Käsler, 1979: 181), es indudable que esta variante de Luhmann traduce en términos sistémicos –con otras referencias específicas– el concepto de descarga de Arnold Gehlen (1966). En Luhmann –a diferencia de Gehlen (1966), que posiciona la posibilidad de descarga en las personas frente a los excesos de estímulos y la caótica complejidad de la realidad social– es en primer término la sociedad o el sistema social el que se descarga de la caótica complejidad de su entorno para así poder funcionar (Brunkhorst, 2006: 95). A pesar de que el concepto experimenta una suerte de generalización sistémica, de manera que la reducción ha de poder tener lugar en cualquier tipo de sistema –es decir, no solo en sistemas sociales, sino que incluso en los sistemas psíquicos–, esta es adoptaba, como digo, para hacer razón principalmente de la realidad social. El diagnóstico en Luhmann, al igual que en los clásicos, es bastante claro: Sin la “simplificación [de la complejidad], la práctica de la vida entre-humana” (von Wiese, 1933: 114), esto es la comunicación humana (Luhmann), no sería posible.

DIFERENCIACIÓN FUNCIONAL

Al observar la tesis sociológica de la diferenciación funcional queda claro rápidamente que esta problemática no solo tiene un lugar importante en Luhmann, sino también en la sociología clásica. Incluso se puede afirmar sin reparos que el problema de la diferenciación social es, en general, uno de esos temas de los que la sociología se ha ocupado desde sus inicios (Nassehi, 2011; Mascareño, 2008). Mientras Marx parte de una diferenciación interna de la sociedad entre base –con sus diferentes relaciones internas de producción– y superestructura –con sus formas de conciencia diferenciadas (como la política, el derecho, la moral, la religión, la metafísica, etc.)–, Simmel (1989: 19 ss.) traza una distinción entre un tipo de diferenciación temporal –como objeto de la teoría de la evolución– y un tipo de diferenciación horizontal –como objeto de la sociología–, y Weber (1985a: 162) defiende la existencia de diferentes esferas de valor o áreas culturales (Flitner, 1998), Durkheim (1996) se ocupa de manera análoga de la conocida división social del trabajo y de la solidaridad orgánica que surge de ella, cuyo núcleo ha sido posteriormente recibido y profundizado por Parsons (1977) y, desde luego, por Luhmann (en particular Luhmann, 1985, 1996

y 1997). En todos estos casos se trata de asir el mecanismo de movimiento de la diferenciación dentro de la sociedad, el que se vuelve más agudo y evidente en la modernidad. En definitiva, se trata del problema de la relación de tensión entre la heterogeneidad de las instancias sociales y su simultánea integración o coordinación como un todo. Al respecto, se trata en la mayoría de los casos –también para Luhmann– de encarar la interrogante acerca de cómo es posible la integración, sino al menos la concordancia social, en medio del proceso de diferenciación de la sociedad.

II. EL NÚCLEO MOTIVACIONAL DE LA REFUNDACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA

Para responder a la pregunta principal de este artículo, acerca de si Luhmann está realmente en condiciones de romper con la tradición sociológica, para así llevar a cabo efectivamente una refundación de la sociología, no basta con analizar el aparato conceptual de su teoría. La exposición sobrellevada hasta ahora, que permitiría poner en tela de juicio la pretensión original de Luhmann de romper con la sociología clásica, debe ser complementada. Si Luhmann marca un quiebre o no con la tradición sociológica, no solo depende de la estructura conceptual, sino que también, como se adelantó al principio, de la forma en que se implementa o incluso se persigue dicha ruptura. Aquí se hace referencia a una tendencia general, a menudo difusa, que sería inherente a la sociología y que en el caso de Luhmann se revela paradigmático, esto es: la mismísima pretensión de generar una refundación absoluta de la sociología. El diagnóstico de Luhmann respecto al canon y la tradición –presentado más arriba–, habla por sí mismo: la sociología, según Luhmann (2012: 7), sufriría de una crisis teórica que se expresa en la actualidad en un exceso de exégesis de la tradición, y que se extiende incluso hasta los propios clásicos de la sociología. La falta de un aparato conceptual adecuado parecería asimismo un reflejo de este problema. Las teorías sociológicas de clásicos como Comte, Durkheim, Simmel, Marx, Weber, etc., operarían, según Luhmann (1987: 157), “con [algunos] pocos conceptos básicos, deficientemente definidos”, cuyo potencial explicativo parecería haberse agotado del todo. Si, sin embargo, se pretende consolidar a la sociología como ciencia, tal como insiste Luhmann, solo quedaría la alternativa de un terremoto teórico, cuya fuerza telúrica haga volar por los aires las bases de esta disciplina aún “indisciplinada” para poder reconstruirla desde sus mismos cimientos.

El proyecto de una nueva teoría de la sociedad, expuesto de manera bastante llamativa en *La sociedad de la sociedad*, se corresponde también con este esfuerzo de reconstrucción de la sociología: “Al ser admitido en la Facultad de Sociología de la Universidad de Bielefeld, fundada en 1969, me encontré con la solicitud de nombrar los proyectos de investigación en los que estaba trabajando. Mi proyecto en aquel entonces y desde entonces fue: Teoría de la sociedad; plazo: 30 años; costos: ninguno. Las dificultades del proyecto, en lo que respecta a la duración, habían sido estimadas de manera realista” (Luhmann, 1997: 11). El espíritu de aquella pretensión que, gracias al cambio de paradigma descrito allí, encuentra su base en *Sistemas sociales* y su corolario en *La sociedad de la sociedad* –mediante el establecimiento de esta nueva teoría de la sociedad–, revela mucho de lo que conecta a Luhmann con la tradición sociológica, aunque ya no en un sentido conceptual, sino que motivacionalmente. Una mirada rápida al impulso intelectual de los clásicos

cos de la sociología para desarrollar sus teorías muestra inmediatamente cómo prevalece esta búsqueda de originalidad y ruptura con la tradición. Ya en aquel entonces se apuntaba a categorizar los intentos pasados o incluso presentes como estériles e inválidos –¡como pre- o acientíficos!–, para sostener a su vez que la única solución a este problema podría tener lugar a partir del desarrollo de su propia arquitectura teórica –con un nuevo aparataje conceptual a cuestas.

Este espíritu asoma evidente desde el principio: en Comte y Spencer, la pretensión de una nueva fundamentación general de la sociología tiene un rostro teórico evolutivo. El surgimiento del espíritu positivo, anunciado y sostenido por Comte (1883), cuyo núcleo está configurado por la sociología de inspiración científico-natural, se confronta inmediatamente con las etapas teológicas y metafísicas precedentes, que se desarrollan de manera propiamente acientífica (Bock, 2002); y allí es justamente aquel espíritu positivo el que ha de “guiar” y “responder” a las “necesidades de la civilización moderna” (Comte, 1883: 14-15). De manera similar lo plantea Spencer (1889), quien ve a la sociología como “el estudio de la evolución en su forma más enmarañada” y pretende explicar “toda la historia de la humanidad, su pasado y su futuro” (Kunczik, 2002: 77). En ese marco, ambos se ven a sí mismos como portadores de las esperanzas científicas dentro de esta novel disciplina. Curiosamente, tanto Comte como Spencer se veían a sí mismos como una especie de Newton científico-social, a la vez que a sus sistemas “como la culminación del descubrimiento del orden del mundo interior (...), que comenzara con las ciencias naturales y terminaría por completarse con la ciencia de la sociedad” (Tenbruck, 1984: 88). Quizás desde aquella fe absoluta en sus proyectos teórico-sociológicos se pueda entender mejor la deriva mística en la que terminan ambos, ya sea, en el caso de Comte, proclamando la “religión de la humanidad” y estableciendo para ello una iglesia “positivista”, o bien, en el caso de Spencer, entregándose al auscultamiento de las leyes de la “evolución cósmica” (Tenbruck, 1984: 127ss.).

La situación mantiene aquel tenor en el caso de Marx –aunque sin el grado de exacerbada influencia de las ciencias naturales–, cuyas críticas fueron desplegadas contra la filosofía de la historia de Feuerbach y especialmente de Hegel. El diagnóstico es despiadado: la crítica alemana, con excepción de sus esfuerzos más recientes, “no ha abandonado el terreno de la filosofía. (...) Lejos de examinar sus presupuestos filosóficos generales, todas sus preguntas en realidad surgieron sobre la base de un sistema filosófico específico, a saber: el de Hegel” (Marx y Engels, 1978: 18-19). La posibilidad de desarrollo de una teoría de la sociedad, tal como lo pretende Marx en el contexto de su interpretación materialista de la realidad social, se explicaría como resultado de la destrucción de la filosofía burguesa de la historia que, no en vano, permanecería presa del pensamiento especulativo (Korsch, 1967: 31 ss.; Giddens, 1981). Mientras Hegel vincula aún la idea de razón al concepto integral de espíritu, sería Marx quien la socializa por completo: En esta transformación social de la filosofía, que caracteriza la respectiva base materialista de la sociología, la razón sólo puede ser la razón de la sociedad (Brunkhorst, 2014a: 17ss.). La instauración de la sociología llevada a cabo por Marx comienza justamente donde termina la filosofía de Hegel. Y esto queda resumido con especial claridad en *La ideología alemana*: “Allí, donde termina la especulación, en la vida real, comienza la *ciencia real y positiva*, la representación de la actividad prácti-

ca, del proceso práctico de desarrollo de los seres humanos. Las frases sobre la conciencia se detienen, el *conocimiento real* debe ocupar su lugar” (Marx y Engels, 1978: 27; cursivas añadidas).

Casi cincuenta años después, el diagnóstico y su resolución procedimental parecen repetirse en los marcos de la teoría comprensiva de la acción. Para Weber, la sociología se encontraría en una situación incierta (Weber, 1985b: 588), de la que sólo se puede escapar con una nueva orientación a través de la “exigencia de formación de mejores conceptos y de la estricta separación entre conocimiento empírico y juicio de valor” (Weber, 1985a: 214). En este contexto, Weber apela al desarrollo de conceptos y métodos como los de la acción social y los tipos ideales, toda vez que llevan cientificidad a lo especulativo, poniendo “orden en el caos” en el que está envuelto el “estado actual de nuestro conocimiento y las estructuras conceptuales disponibles” (Weber, 1985a: 207; Jonas, 1981: 184). En una carta a Robert Liefmann de 1920, Weber escribe claramente en primera persona: “Si yo soy sociólogo (según mi certificado de empleo), es esencialmente para poner fin a la empresa todavía obsesionada que trabaja con conceptos colectivos” (Weber, el 9.03.1920, citado en Jonas, 1981: 184-185). El objetivo de Weber residiría en alejarse de la práctica acientífica de la sociología, sostenida aún por logros diletantes de ingeniosos filósofos sociales, para “*finalmente* [¡esa es la eterna promesa!] tratar a la sociología de una manera estrictamente objetiva y científica” (en Lichtblau, 2001: 25; cursivas añadidas).

Así como en los casos de Marx y Weber, la filosofía vuelve a funcionar como contrarreferencia para Simmel. Filosofía, metafísica y especulación son los nombres de lo que se clasifica como acientífico y que a menudo surge en la sociología como resultado del carácter insatisfactorio y fragmentario de los hallazgos individuales (Simmel, 1992: 40). La cientificidad prometida y deseada se cumpliría entonces –¡una vez más!– sólo a través de la “protección contra las preguntas infructuosas” y el “carácter aleatorio de la formación de conceptos científicos” (Simmel, 1992: 20). El principal reproche se dirige contra conceptos como sociedad e individuo, que carecerían de un mínimo de cientificidad y, por tanto, deberían ser dejados de lado (Simmel, 1984: 10-11). Otros conceptos formulados por Simmel, como el de interacción, socialización, contenido, forma, etc., que tienen alguna conexión funcional con la facticidad (Simmel, 1992), estarían en condiciones de corresponderse con aquellas pretensiones y así “asegurar el estatus de ciencia exacta” (Lichtblau, 2001: 4). Al respecto, tal como Simmel junto con Durkheim y Marcel Maus, entre otros, expresaran en el prefacio programático del primer número de la *Année Sociologique* en 1898, se trata en última instancia de dejar atrás la cara especulativa que pesa sobre la sociología para “*finalmente* tomar su rango dentro de las ciencias” (Rammstedt, 1997: 448; cursivas añadidas); para así “establecerse” en definitiva como una “ciencia como tal” (Simmel, 1992: 20).

Esta separación entre lo acientífico y lo científico, entre lo filosófico social –en un sentido ciertamente peyorativo– y lo propiamente sociológico –en sentido recto–, se desarrolla aún con más fuerza en la obra de Gumplowicz. Para Gumplowicz, la sociología surgió como respuesta al déficit teórico de la mencionada filosofía social, a la que Gumplowicz asocia no sólo con filósofos o filósofos de la historia, sino también con otros “padres” fundadores de la sociología, como lo fueran Albert Schäffle, Lorenz von Stein y Saint Simon (Gumplowicz, 1905: VIII, 4-5); en estos casos, se trataría de un camino por el que la sociología no debería transitar y respecto del

cual sería necesario adoptar tanta distancia como sea posible. La pretensión de un nuevo comienzo vuelve a declararse con todo vigor: en el campo de la filosofía social, según Gumpłowicz (1905: 355), “no sólo no hay señales de progreso”, sino que además “no se ha dicho nada nuevo desde hace siglos”. Así, se entiende *à la* Luhmann que “no hay material nuevo; aquí el material siempre es sólo consciente o inconscientemente reproducido, y nunca producto de una nueva creación” (Gumpłowicz, 1905: 356). El problema teórico de la exégesis y/o reproducción tiene una larga historia. La infructuosidad de la filosofía social, sobre todo de aquella que se sitúa en el centro de la sociología y al mismo tiempo debe ser empujada hacia la periferia debido a su distancia respecto de la facticidad, sólo puede combatirse, por tanto, emprendiendo un nuevo camino científico. De ahí que no sorprenda el que Gumpłowicz haya intentado alcanzar este objetivo en su *Grundriß der Soziologie* de 1885, con lo que fuera su proyecto de elaboración de “un plan general y unificado para esta ciencia” (Gumpłowicz, 1905: VII).

Asimismo, Durkheim permanece en este camino refundacional, al ver a la sociología como una ciencia que, encontrándose “en la etapa de gestación”, todavía estaría lejos del “grado de madurez intelectual” que se puede observar en las ciencias naturales (Durkheim, 1970: 221). Para lograr alcanzar dicho estándar, habría que reconstruir todo desde cero. La pretensión de una nueva instauración de los pilares de la sociología se muestra también allí. Cercano a la tesis aquí presentada, Durkheim comenzó sus *Reglas del método sociológico* de 1895, según Jonas (1981: 40), “con un argumento que es tan antiguo como la sociología misma y aparentemente llegará a ser tan largo como ella. Allí afirma que hay que alejarse de las sugerencias del sentido común, es decir, de las teorías de otros sociólogos y liberar la verdadera naturaleza de la problemática social”. Con estos “otros sociólogos”, Durkheim no solo se referiría a J.J. Rousseau y Adam Smith, sino también a Comte (Durkheim, 1970: 183-184), a Spencer (ibid.: 184-185) y a Simmel (ver Ramstedt, 1997: 450), quienes permanecerían estrechamente vinculados al pensamiento filosófico y/o psicológico social, sin entender “que el sociólogo trabaja científicamente y no es un místico” (Durkheim, 1970: 218). Con el objetivo de desempeñarse estrictamente en el campo científico, la ciencia debe crear entonces un nuevo conjunto de instrumentos, es decir, “nuevos conceptos para evitar los puntos de vista convencionales y sus palabras” (Durkheim, 1970: 138), y con ello poder abordar los hechos que forman el núcleo del campo de la sociología. En este contexto, según Durkheim (1970: 204; cursivas añadidas), las “reglas que *acabamos de establecer* (...) permiten el desarrollo de una sociología” que está “basada en *la razón y la verdad*”. La demarcación es nuevamente bastante llamativa, si no incluso un tanto grotesca: a diferencia de otros sociólogos que se entregan a explicaciones filosóficas o psicológicas y, en este contexto, apuestan por la sinrazón y la falsedad, “nuestro método”, afirma Durkheim (1970: 220), es “objetivo”.

En el caso de quien fuera una suerte de “primo lejano” de Luhmann, cincuenta años mayor que él, me refiero aquí a von Wiese, el diagnóstico y la pretensión de refundar a la sociología parecen repetirse con la misma claridad. Para von Wiese, el conocimiento científico de lo entrehumano, esto es la idea de lo social, está “todavía en sus inicios” (von Wiese, 1947: 41); la realidad social “aún no se ha visto con suficiente claridad y de forma aislada” (von Wiese, 1933: 53), de modo que “la maduración de una ciencia sociológica independiente y delimitada”, tal como sos-

tuviera también Durkheim, sólo habría de poder lograrse en el presente (von Wiese, 1947: 28). Al apostar por comprender científicamente el campo de lo social, von Wiese se diferenciaría de otras sociologías como la del propio Durkheim (von Wiese, 1933: 18-19), de Schäffle y de Comte (von Wiese, 1933: 46), de Marx y de Spencer (von Wiese, 1933: 75). Para von Wiese, los tres últimos en particular muestran una primacía de las leyes históricas, lo que sería incompatible con el desarrollo de una “sociología sistemática” y es el resultado, entre otras cosas, de una falta general de “medios correspondientes de expresión lingüística” (von Wiese, 1933: 111), esto es: de conceptos adecuados. Si la sociología se encuentra aún en fases oscuras, sería necesario ponerla a la luz de nuevas perspectivas teóricas. Dentro de la teoría general del ser humano, von Wiese ofrecería una nueva teoría que aborda lo social de forma estrictamente científica, a saber: la mencionada teoría de las relaciones. La pretensión es “abarcar todo el ámbito de las relaciones entre-humanas, desde los procesos sociales más simples hasta las estructuras más complejas” (von Wiese, 1933: VII; cursivas añadidas), lo cual sólo sería posible a través de una exclusión de lo filosófico y la introducción de un nuevo aparato conceptual, con conceptos tales como proceso social, distancia, espacio y figura social, etc.. La interpretación es más o menos clara: Sólo a través de una formalización del pensamiento sociológico, de forma similar a Luhmann, tal como von Wiese emprende en el *System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)*, la sociología podría abandonar su incertidumbre y lograr de una vez por todas el reconocimiento de su estatus como ciencia individual e independiente (von Wiese, 1947: 5-19).

III. EL ETERNO NARCISISMO DE LA SOCIOLOGÍA

Con base en una contrastación de su núcleo teórico con ciertos recovecos de las teorías sociológicas clásicas, se ha intentado examinar la pretensión de Luhmann de sobrellevar un distanciamiento definitivo respecto de la tradición, un distanciamiento que presuntamente habría de conducir a una refundación de la sociología como tal. Al respecto, es posible avanzar en la reflexión que suscita este artículo a partir de un racconto de lo que se ha discutido en el marco de las dimensiones conceptuales y motivacionales de aquella refundación, así como en el contexto de lo que se sostendrá aquí como un gesto sociológico general. Al examinar aquí el aparato conceptual de Luhmann en relación con los clásicos de la sociología, se hace evidente que no se puede hablar simplemente de una ruptura carente de una cierta continuidad. La sociología de Luhmann se deja rastrear desde el hogar intelectual del funcionalismo, originalmente desarrollado por Spencer y Durkheim, el que termina adquiriendo ya un carácter propio a partir de la recepción de la teoría de sistemas de Parsons, así como del contacto sistemático con otras áreas científicas. Aun cuando la teoría de Luhmann adopta luego características particulares, que dan cuenta de la novedad de este tipo de funcionalismo, esta sigue manteniéndose en todo caso dentro de los límites de la teoría sociológica típicamente clásica. Los diversos conceptos e ideas que se encuentran a la base de la observación sociológica de Luhmann –como la distinción entre sistema social y sistema psíquico, el orden estructural de la realidad, el principio *sui generis* de la sociedad, el concepto de co-

municación, el llamado prejuicio humanista como bloqueo epistemológico, la (doble) contingencia, la reducción de complejidad, la diferenciación funcional, etc.– se corresponden con cuestiones o posiciones teóricas que están contenidas, al menos de manera difusa, en las teorías de los clásicos de la sociología. Así, las variaciones y reformulaciones que Luhmann introduce a partir de su perspectiva teórico-sistémica solo pueden concebirse en conexión con el legado semántico de la tradición. El desarrollo conceptual de los clásicos de la sociología, así como también del pasado reciente de Luhmann, que según éste habría estado completamente estancado (Luhmann, 1997: 20), actuaría, por tanto, como una especie de constreñimiento conceptual. Solo después de que una cosa o un elemento se ha vuelto más o menos claro, este puede expresarse luego en otro lenguaje, en este caso en un lenguaje teórico-sistémico. Solo cuando se conocen los principios funcionales de la rueda, esta puede ser reinventada o reformada: y es que no hay progreso sin historia. Esto último se vuelve paradigmático en la otra dimensión general que se ha revisado hasta aquí.

Al evaluar la esfera motivacional de los clásicos de la sociología, se torna evidente que la misma búsqueda de una refundación de la disciplina, que surge con especial fuerza en Luhmann, no supone ninguna novedad en cuanto tal. En cada clásico de la sociología, así como en muchas corrientes sociológicas contemporáneas –desde Parsons hasta Anthony Giddens y/o Bruno Latour– no solo se puede reconocer un intento de encaminar a la sociología hacia una nueva dirección –mediante un paquete conceptual de “alta novedad”–, sino también constatar un diagnóstico más o menos común de que la sociología se encontraría en un momento crítico o al menos decisivo “como casi nunca antes”. Allí, el pasado tanto cercano como lejano se revela a menudo como una carga, cuyo peso podría ser finalmente dejado de lado gracias al levantamiento del proyecto teórico propio. En este estado eternamente crítico, la contra-referencia, proveniente frecuentemente desde el pasado, funcionaría dialécticamente como creativa. Más allá de si esto adopta los contornos de la metafísica, de la filosofía de la historia y/o filosofía social, entre otras, queda claro que, como lo fuera en el caso de los clásicos de la sociología, se constata allí una suerte de delimitación que distingue lo sociológicamente científico de lo acientífico. Tal como Giddens (1981: 96-97) ha señalado acertadamente con respecto a los clásicos de la sociología a partir de la figura de la “gran línea divisoria”, se trata de “la idea de que existe una brecha fundamental que separa la prehistoria de la teoría de la teoría de la sociedad, cuando aún no se había separado de las especulaciones de la filosofía de la historia, de su establecimiento como una ciencia independiente y nueva sobre la sociedad”. Sin embargo, lo que Giddens olvida mencionar es que esta línea divisoria no solo se traza una y otra vez –y tampoco tendría lugar definitivamente en aquel momento, como él mismo afirma (Giddens, 1981: 113)–, sino que también esta se suele formular con respecto a otras teorías sociológicas normalmente reconocidas por el medio intelectual. “Uno” tiende a “justifica[rse] a sí mismo y critica[r] al otro”, tal como el propio Luhmann (1971: 335) señala. Mientras que Durkheim, por ejemplo, presenta a Comte como superado, von Wiese pretende superar al propio Durkheim, al tiempo en que Parsons (1949: 3) declara muerto a Spencer y Luhmann categoriza a toda la sociología clásica –incluyendo a Parsons– como un mero complejo momificado (véase Luhmann, 1981): un complejo momificado que, en su constante re-

combinación y exégesis, no ha dejado de producirle daño a la sociología, explicando con ello su crisis teórica.

Pero ¿puede Luhmann mantener la eterna promesa de la novedad frente a toda crítica? ¿Es éste capaz de romper realmente con la tradición sociológica para luego llevar a cabo su pretendida refundación de la sociología? Al conectar la dimensión conceptual con la motivacional, es posible acercarse a una respuesta que claramente niega aquella pretensión original de Luhmann y da cuenta de un gesto sociológico general que atravesaría todo el problema en cuestión. Por un lado, el presente análisis cuestiona la pretensión de Luhmann de un “nuevo comienzo sociológico”, en la medida en que no solo saca a la luz importantes conexiones conceptuales de la teoría de sistemas con la sociología clásica, sino que también explica el impulso motivacional de la teoría de Luhmann como parte de una tendencia general de la sociología desde “el inicio de los tiempos” –lo que por cierto tiene consecuencias. En la medida en que los clásicos de la sociología pretendían ya distanciarse de la tradición y de sus colegas coetáneos, para ofrecer una nueva estructura y fundamento disciplinar, se puede constatar fácilmente que la pretensión de Luhmann de formular una nueva base sociológica no puede ser entendida de otra manera que como parte del *leitmotiv* propiamente clásico de la disciplina. La mismísima pretensión de Luhmann de refundar a la sociología para sacarla de su crisis teórica no supone ninguna empresa realmente novedosa, sino que algo que se habría perseguido desde los comienzos de la sociología. Con esto, se iría aclarando a su vez la imagen general de la problemática discutida aquí: cuanto más quiere Luhmann distanciarse de los clásicos de la sociología, más se acerca a ellos. El movimiento dialéctico toma lugar, a partir de lo cual es justamente aquello rechazado lo que constituye a quien rechaza; una suerte de *Aufhebung* que marca la indudable conservación mediante la presunta superación de la tradición. Es la negación de lo existente o de sus representantes –lo que convierte a la sociología en un deporte de combate (Bourdieu)–, lo cual, al igual que en la evolución social (Brunkhorst, 2014b), explica el desarrollo de la sociología. La formación de la propia identidad sociológica, que se hace evidente con cada nueva pretensión de refundación disciplinar, no se logra, por tanto, solo invocando ciertas tradiciones –refiriéndose, por ejemplo, al funcionalismo o a la teoría general de sistemas–, sino también distanciándose “de ciertos elementos de la tradición” (Lepeines, 1981: IX).

Por otro lado, el presente análisis permite dirigir la atención hacia un gesto sociológico general que parece formar la base de dicha amplia aspiración a una nueva fundamentación de la sociología como tal. Con este gesto se hace referencia aquí al espíritu interno de aquella mencionada y extendida pretensión, a saber: al narcisismo teórico a veces claro, a veces difuso, que se hace evidente en Luhmann, pero que no se limita exclusivamente a su teoría. Se trata más bien de una característica fundamental de la disciplina –al menos de su dimensión teórica– que tiende a bloquear el pasado disciplinar –erigiéndose como “única solución”–, y corre el riesgo de cercenar el principio científico-metodológico del falibilismo. Esto no significa que Luhmann o los clásicos de la sociología asuman que se pueda alcanzar una especie de verdad interna. Esta verdad casi ontológica funciona, a lo sumo, como un ideal al que, según Durkheim (1981: 372), uno “se puede aproximar sin cesar”, pero sin alcanzarlo realmente. En la ciencia, como dice Weber (1985b: 592-

593), todos saben “que lo que se ha trabajado quedará obsoleto en 10, 20, 50 años”. No obstante, es claro también que el movimiento narcisista de sus teorías parece considerar aquel falibilismo como un principio que actúa, sí, pero posteriormente y a distancia –sin comprender que el problema mayor de la sociología consiste precisamente en la tarea irrealizable de desarrollar una teoría definitiva de la sociedad, como si finalmente pudieran triunfar las “argumentaciones y teorías correctas” (Tenbruck, 1984: 102). Esto último, sin embargo, no puede ser más que el resultado de una confusión eterna, relativamente sencillo de reconocer, entre la realidad de la teoría y la teoría de la realidad o, como Marx (1961: 216) afirmara criticando a Hegel, entre la lógica de la cosa y la cosa de la lógica. Aquello se erigiría como resultado de la confusión de creer que uno se encuentra en una posición especial, particularmente privilegiada, desde el cual todo se puede observar mejor, y que el falibilismo actúa cuando no se ve –en un futuro desconocido. Un problema, este último, que se agudiza mientras esta creencia casi teológica continúa siendo alimentada por las generaciones venideras –tal como se observa comúnmente entre los llamados discípulos teóricos.

Con todo y a pesar de su declarado constructivismo teórico, Luhmann parece no hacer más que imitar la convicción que ya es conocida desde hace mucho tiempo en el pensamiento sociológico –si no en el pensamiento filosófico social en general–, a saber: que el desarrollo teórico tiene más sentido a través de las distinciones desarrolladas desde la propia perspectiva que desde la de los demás³. Esto no significa que la teoría de Luhmann no represente un avance; aquella situación puede ser y ha sido reconocida indiscutiblemente. Lo que se cuestiona más bien es la aspiración narcisista de fundamentar una ciencia desde sus cimientos últimos de manera absoluta y definitiva. Aquí se rechaza por tanto aquella perspectiva que se proclama a sí misma como la línea divisoria “correcta” y termina supuestamente expulsando “de una vez por todas” lo pre- o acientífico como tal. La autorreferencia no solo se extiende entonces al nivel de lo que Luhmann entiende por “operaciones” (la *Noesis* de Husserl), sino también a sus “observaciones semánticas” o –en palabras de Habermas (1995: 74, 79)– a sus contenidos proposicionales (el *Noema* de Husserl). La teoría no solo procesa allí lo que simplemente puede procesar, sino que reclama para sí un lugar especial dentro de las diversas observaciones de la sociedad⁴. Ciertamente, aquel gesto narcisista de la sociología puede ser interpretado como expresión de la condición hermenéutica de dicha disciplina, que la conduce a excesos argumentativos para compensar la carencia de certe-

³ Esta situación, por cierto, puede ser detectada también en la filosofía. Richard Rorty ya ha señalado cómo diferentes filósofos se consideran a sí mismos como verdaderos representantes de la tradición filosófica, en contraposición a sus precedentes directos. Mientras Hegel aparece como crítico de Kant, Nietzsche como crítico de Hegel y Heidegger como crítico de Nietzsche, finalmente Derrida surge como crítico de Heidegger (Rorty, 1993; también Chernilo, 2012: 455-456). Habermas expone a su vez un movimiento dialéctico similar –desde un punto de vista epistemológico– en su libro *Conocimiento e Interés*. Mientras muestra allí cómo Hegel supera a Kant y Marx a Hegel, este último aparecería siendo superado por la síntesis bidimensional –trabajo e interacción– defendida por el mismo Habermas (1994). Así, la atracción por la negación carece de punto final.

⁴ Así también ocurre con la afirmación de Luhmann (2012: 19) de que la teoría de sistemas sería “una superteoría particularmente impresionante”. Aunque Luhmann se refiere con esto básicamente al carácter universalista y autorreflexivo de su teoría, al menos semánticamente cedería a la tentación de coincidir con la promesa del conocimiento absoluto. Ya sea que este uso semántico esté pensado irónicamente o no, esto solo puede ofrecerse como ilusión.

zas científicamente “duras”. El mencionado físico y cibernético Heinz von Foerster –a quien Luhmann se refiriera en incontables ocasiones– sostuvo alguna vez que las “ciencias duras” eran “exitosas porque se hacen cargo de problemas suaves”, mientras que las denominadas “ciencias suaves” la tienen difícil justamente “pues se hacen cargo de los problemas duros” (von Foerster, 2003 [1971]: 191). A pesar de aquella suerte de compensación argumentativa, que apelaría justamente a cubrir la ausencia de mediciones “objetivas” de la realidad, esto último no puede justificar, sin embargo, la radicalidad con la que se descarta el pasado disciplinar. El problema allí residiría precisamente en la repercusión dialéctica de aquella pretensión: en su intento por refundar la disciplina desde cero, para llevar a la sociología al altar de la cientificidad, el narcisismo teórico terminaría viciando el principio de falibilidad que cimenta y explica la base de todo proyecto científico valorado como tal. En ese ejercicio, la sociología se dispara a sí misma.

REFLEXIONES FINALES

A partir del retorno a algunos rincones teóricos de los principales clásicos de la sociología que forman parte del ideario general de la teoría de Luhmann –usualmente como objeto de crítica–, se ha pretendido poner en cuestión la pretensión de este último de desarrollar una refundación disciplinar. Esta refundación, al entender de Luhmann, se anclaría en la instauración de una nueva batería conceptual de índole teórico-sistémica, la que marcaría su distanciamiento respecto de la tradición y exhibiría un paso firme en la consolidación de la sociología como ciencia de la sociedad en sentido estricto. Sin embargo, esta situación ha demostrado tambalearse desde dos puntos de vista: En primer lugar, en un sentido conceptual, se ha mostrado cómo los conceptos fundamentales de su teoría sociológica, a diferencia de lo sostenido por Luhmann, son tributarios directos o indirectos de la tradición. Asimismo, en segundo lugar, en un sentido motivacional, se ha expuesto cómo aquella pretensión de distancia y/o quiebre respecto de la tradición ha de entenderse –ella misma– como herencia inmediata de la teoría sociológica que le antecede. Sobre la base de ambas dimensiones, ha sido posible constatar una suerte de gesto que atraviesa el quehacer teórico de la sociología, y que explica esta especie de *Aufhebung* de ambas dimensiones –en el sentido de una conservación mediante la presunta superación de la tradición. Aquel gesto ha sido definido como un gesto de narcisismo teórico que, si bien ha sido rastreado para cada caso en particular, se eleva como característica disciplinar –si no incluso para la teoría en general (filosofía incluida). Esta característica reside *grosso modo* en la aspiración de la teoría de refundar desde cero a la sociología, esto es: mediante una construcción conceptual presuntamente inédita a la vez que a través de un distanciamiento radical respecto del pasado disciplinar. ¿La promesa?: lograr aquello que la disciplina no habría logrado en el pasado, para así elevar a la sociología al altar de la cientificidad.

Sin ir más lejos, esta suerte de gesto narcisista asoma también en la crítica de Luhmann a la teoría crítica de la sociedad. En otro lugar me he referido al reproche de Luhmann formulado en *La sociedad de la sociedad*, en el sentido de que la teoría crítica se enfocaría en el análisis de “crisis”, entendidas éstas como “estados temporales”, respecto de los cuales “no se debe perder la

esperanza”, toda vez que darían cuenta de “fenómenos actuales” indeseables “que pueden corregirse” (Luhmann, 1997: 1116; Alvear y Haker, 2020). A este reproche, Luhmann (1997: 1115) le añadió con frecuencia una crítica a la presunta “pedantería” de la teoría crítica que, en su crítica del orden establecido, pretendería enseñarle a la sociedad cómo es que debiera operar de forma “correcta” (Bolz, 2010). No obstante, en lo que Luhmann parece no haber reparado del todo, es que dicho reproche, preso del gesto narcisista de la teoría, se volvería contra sí mismo, en la medida en que toda su crítica al desarrollo de la sociología –desde los clásicos hasta la actualidad– se basa justamente en la descripción de lo que ha sido mencionado al inicio de este artículo como un “déficit teórico” (Luhmann, 2008d: 260), “un agotamiento teórico” (Luhmann, 1993: 245), esto es: una evidente “crisis teórica” de la sociología (Luhmann, 2012: 7). Aquella crisis teórica de la sociología aparecería entonces –irónicamente– como un estado temporal, atribuible a desarrollos indeseables, que podría y debería corregirse (Alvear y Haker, 2020). ¿Cómo?: pues, tal como hemos visto, a través de una refundación teórico-sistémica de la sociología. De allí que la crítica a la presunta pedantería de la teoría crítica pueda volverse contra sí misma, en la medida en que la neutralización de la normatividad se revela –ella misma– como normatividad revestida de descripción. Por lo mismo, la banalidad del suponer que la teoría crítica de la sociedad procura meramente enseñarle a la sociedad está dado por la enseñanza no-declarada acerca de cómo habría de tener que operar la sociología en un sentido correcto.

A este problema de la rectitud del quehacer sociológico se refirió en parte Friedrich Tenbruck, crítico radical de la sociología, en su famoso libro *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen* de 1984. Para Tenbruck (1984: 305ss.), la ciencia social, y en particular la sociología, se transformó en un quehacer teórico indomable en virtud de su pretensión de ofrecer sin cesar un “sistema sociológico nuevo”, una “nueva teoría de la sociedad”, que, en tanto que “certera”, “vendría a remplazar la “falsa” –cuestión que solo sería plausible de corrección mediante la “renuncia” al proyecto mismo de generar “una teoría definitiva de la sociedad” (Willke, 1993: 9). Ciertamente, este tipo de advertencias no están libres de redundar en el absolutismo criticado, en el sentido de proscribir una forma única y correcta de desarrollar la teoría sociológica. El riesgo del auscultamiento del narcisismo reside justamente en suponer una vez más la adopción de una posición de privilegio desde el cual se puede observar todo con mayor “altura de miras”. Por ello, la crítica al narcisismo teórico ha de tener que lidiar con la tentación de extender un narcisismo de nuevo cuño que, disfrazado de ropajes de humildad epistemológica, provea de nuevas prescripciones totalizantes. Sin embargo, es quizás la constatación de esto último lo que puede abrir una vía de tránsito, un camino dado no tanto por la renuncia a tal o cual proceder teórico como por la aceptación de la inscripción de aquella ambición como parte del quehacer disciplinar como tal –poniendo entonces aquella pretensión totalizante “entre paréntesis”, “hasta nuevo aviso”. Así, en la búsqueda por alcanzar hoy en día cierta originalidad, parecería recomendable partir de la convicción de que la ruptura con el pasado disciplinar marca justamente la continuación respecto de la misma; y que entonces la refundación “definitiva” de la teoría sociológica solo puede ser “definitiva” hasta que deja de serlo, muy probablemente a la vuelta de la esquina. Esta premisa está arraigada en el espíritu de la idea del falibilismo, que no en vano

ha sido un elemento endémico de los pragmatistas (Murphy, 1990: 91ss.). Si, sin embargo, se toma la posición contraria, la situación aparece tan clara como desconcertante: aquí se trataría nada menos que del eterno retorno de la atractiva pero ingenua creencia de que incluso en pocos años se puede lograr de forma individual lo que la disciplina no ha podido lograr en siglos.

RECONOCIMIENTOS

Esta es una versión en español, revisada y ampliada, del artículo “Niklas Luhmanns Neubegründung der Soziologie oder der unerschöpfliche Narzissmus der Theorie”, publicado el año 2018 en la revista alemana *Sociologia Internationalis*. La revisión y ampliación del texto se ha beneficiado del soporte material otorgado por la *Fundación Fritz Thyssen* (Alemania) (Postdoc Az. 40.22.0.016SO). Agradezco las críticas y comentarios de Hauke Brunkhorst y Hugo Celso Felipe Mansilla al original. Las apreciaciones de este último fueron suficiente motivación para intentar abrir esta discusión al público de habla hispana.

REFERENCIAS

- Alvear, R. (2017). La sociología clásica y el destierro del ser humano. *Cinta de moebio*, (59), 235-253.
- Alvear, R. (2020). *Soziologie ohne Menschen? Umrisse einer soziologischen Anthropologie?* Bielefeld: Transcript.
- Alvear, R. y Haker, C. (2020). Teoría de sistemas crítica y teoría crítica de sistemas sociales: Alegato por una distinción necesaria. *MAD*, (42), 1–9. <https://doi.org/10.5354/0719-0527.2020.59274>
- Baraldi, C., Corsi, G. y Esposito, E. (1997). *Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Bock, M. (2002). Auguste Comte. In: D. Käsler (ed.), *Klassiker der Soziologie, Bd. 1* (pp. 39-57). München: C.H. Beck.
- Bolz, N. (2010). Niklas Luhmann und Jürgen Habermas. Eine Phantomdebatte. In: W. Buckhardt (ed.), *Luhmann Lektüren* (pp. 34-52). Berlin: Kadmos.
- Brunkhorst, H. (2006). *Habermas*. Leipzig: Reclam.
- Brunkhorst, H. (2014a). *Kritik und kritische Theorie*. Baden-Baden: Nomos.
- Brunkhorst, H. (2014b). *Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives*. London: Bloomsbury.
- Chávez, J.M. (2014). La estela de Leipzig. La ideología del conservadurismo alemán como motivo fundacional de la sociología de Luhmann. *Elementos*, (72), 3-14.
- Chernilo, D. (2012). Historia de la sociología y teoría sistemática en Niklas Luhmann. In: H. Cadenas, A. Mascareño y A. Urquiza (eds.), *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría. Aportes para el análisis de la complejidad social contemporánea* (pp. 451-466). Santiago: RIL.
- Comte, A. (1883). *Positive Philosophie*. Heidelberg: Weiss.
- Durkheim, E. (1970). *Regeln der Soziologischen Methode*. Berlin: Luchterhand.
- Durkheim, E. (1981). Der Dualismus der menschlichen Natur und seine sozialen Bedingungen. In: F. Jonas (ed.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 2. (pp. 368-380). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Durkheim, E. (1996). *Über die soziale Arbeitsteilung*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Fischer, J. (2006). Philosophische Anthropologie – Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945. *Zeitschrift für Soziologie*, 35(5), 322-347.
- Flitner, E. (1998). Vom Kampf der Professoren zum „Kampf der Götter“. *Zeitschrift für Pädagogik*, 44(6), 889-906.
- Gehlen, A. (1966). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt aM: Athenäum.

- Giddens, A. (1981). Die klassische Gesellschaftstheorie und der Ursprung der modernen Soziologie. In: W. Lepenies (ed.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 1. (pp. 96-136). Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Gumpłowicz, L. (1905). *Grundriss der Soziologie*. Wien: Manzsehe.
- Gumpłowicz, L. (1928). Soziologie und Politik. In: *Ausgewählte Werke*. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner.
- Habermas, J. (1994 [1968]). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1995). Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie. In: J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (pp. 11-126). Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Jonas, F. (1981): *Geschichte der Soziologie, Bd. 2*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Käsler, D. (1979). *Einführung in das Studium Max Webers*. München: Beck'sche Elementarbücher.
- Käsler, D. (2002). Was sind und zu welchem Ende studiert man die Klassiker der Soziologie? In: D. Käsler (ed.), *Klassiker der Soziologie, Bd. 1*. (pp. 11-38). München: C.H. Beck.
- Kneer, G. y Nassehi, A. (2000). *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Korsch, K. (1967). *Karl Marx*. Frankfurt aM: Europäische Verlagsanstalt.
- Kunczik, M. (2002). Herbert Spencer. In: D. Käsler (ed.), *Klassiker der Soziologie, Bd. 1*. (pp. 74-93). München: C.H. Beck.
- Lepenies, W. (1981). Einleitung. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität der Soziologie. In: W. Lepenies (ed.), *Geschichte der Soziologie, Bd. 1*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Lichtblau, K. (2001). Soziologie und Anti-Soziologie um 1900. Wilhelm Dilthey, Georg Simmel und Max Weber. In: M. Benz, P. Ulrich y G. Wagner (eds.), *Soziologie und Anti-Soziologie* (pp. 17-35). Konstanz: UVK.
- Luhmann, N. (1971). Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas. In: J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* (pp. 291-397). Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1974a). Funktion und Kausalität. In: *Soziologische Aufklärung 1* (pp. 9-30). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1974b). Soziologie als Theorie sozialer Systeme. In: *Soziologische Aufklärung 1* (pp. 113-136). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1981). Wie ist soziale Ordnung möglich? In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 2* (pp. 195-285). Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (ed.) (1985). *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1987). Archimedes und wir. In: D. Baecker y G. Stanitzek (eds), *N. Luhmann, Archimedes und wir: Interviews* (pp. 156-166). Berlin: Merve.
- Luhmann, N. (1992). *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1993). „Was ist der Fall?“ und „Was steckt dahinter?“ - Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie. *Zeitschrift für Soziologie*, 22(4), 245-260.
- Luhmann, N. (1996). Arbeitsteilung und Moral. In: E. Durkheim, *Über die soziale Arbeitsteilung* (pp. 19-40). Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2008a). Was ist Kommunikation? In: *Soziologische Aufklärung 6* (pp. 109-120). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luhmann, N. (2008b). Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen. In: *Soziologische Aufklärung 6* (pp. 149-161). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luhmann, N. (2008c). Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung. In: *Soziologische Aufklärung 6* (pp. 162-179). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luhmann, N. (2008d). Die Soziologie und der Mensch. In: *Soziologische Aufklärung 6* (pp. 252-261). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luhmann, N. (2012). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Marx, K. (1961). Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: K. Marx y F. Engels, *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1 (pp. 203-333). Berlin: Dietz.

- Marx, K., Engels, F. (1972). Manifest der Kommunistischen Partei. In: K. Marx y F. Engels, *Marx-Engels-Werke*, Bd. 4 (pp. 459-493). Berlin: Dietz.
- Marx, K. y Engels, F. (1978). Die deutsche Ideologie. In: K. Marx y F. Engels, *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3 (pp. 13-530). Berlin: Dietz.
- Mascareño, A. (2008). Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica. *Revista de Sociología*, (22), 217-256.
- Maturana, H. y Varela, F. (2004). *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*. Santiago: Lumen.
- Mikl-Horke, G. (1989). *Soziologie. Historischer Kontext und soziologische Theorie-Entwürfe*. München: Oldenbourg.
- Murphy, J. (1990). *From Peirce to Davidson*. Boulder, CA: Westview Press.
- Nassehi, A. (2011). La teoría de la diferenciación funcional en el horizonte de sus críticas. *MAD*, (24), 1-29. <https://doi.org/10.5354/rmad.v0i24.13529>
- Nassehi, A. (2012). Funktionale Analyse. In: O. Jahraus, A. Nassehi, M. Grizelj, I. Saake, C. Kirchmeier y J. Müller (eds.), *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 83-84). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Parsons, T. (1949). *The structure of social action*. Glencoe, ILL: The Free Press.
- Parsons, T. (1962). *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, MASS: Harvard University Press.
- Parsons, T. (1977). *The Evolution of Societies*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Rammstedt, O. (1986). *Deutsche Soziologie 1933-1945 – Die Normalität einer Anpassung*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Rammstedt, O. (1997). Das Durkheim-Simmelsche Projekt einer „rein wissenschaftlichen Soziologie“ im Schatten der Dreyfus-Affäre. *Zeitschrift für Soziologie*, 26(6), 444-457.
- Rorty, R. (1993). *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmel, G. (1984). *Grundfragen der Soziologie*. Berlin: de Gruyter.
- Simmel, G. (1989). Über soziale Differenzierung. In: G. Simmel, *Gesamtaufgabe, Bd. 2* (pp. 109-296). Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Simmel, G. (1992). *Soziologie*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Spencer, H. (1889). *Die Principien der Sociologie*. In: *System der synthetischen Philosophie*, Bd. 2. Stuttgart: Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung.
- Stichweh, R. (2003). Niklas Luhmann. In: D. Käsler (ed.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 2. (pp. 206-229). München: C.H. Beck.
- Stölting, E. (2002). Das Klassische an den soziologischen Klassikern. In: Institut für Soziologie und Sozialforschung der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg (ed.), *Der soziologische Blick. Vergangene Positionen und gegenwärtige Perspektiven* (pp. 9-22). Wiesbaden: Leske + Budrich.
- Tenbruck, F. (1984). *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*. Graz, Wien, Köln: Verlag Styria.
- von Bertalanffy, L. (1951). Zu einer allgemeinen Systemlehre. *Biologia Generalis. Archiv für die allgemeinen Fragen der Lebensforschung*, 19(1-2), 114- 129.
- von Foerster, H. (2003). *Understanding Understanding. Essays on Cybernetics and Cognition*. New York: Springer.
- von Uexküll, J. (1909). *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: J. Springer.
- von Wiese, L. (1933). *System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden den Menschen (Beziehungslehre)*. München, Leipzig: Duncker & Humblot.
- von Wiese, L. (1947). *Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme*. Berlin: Sammlung Göschen.
- Weber, M. (1985a). Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (pp. 146-214). Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1985b). Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (pp. 426-474). Tübingen: Mohr.
- Willke, H. (1993). *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften*. Weinheim: Juventa.