

Los usos sistémicos del romanticismo temprano y de la hermenéutica alemanes

The systemic uses of German early romanticism and hermeneutics

Sergio Pignuoli-Ocampo / spignuoli@conicet.gov.ar
Universidad de Buenos Aires-CONICET, Argentina

Abstract: This work analyzes the critical recovery that the General Social Systems Theory (TGSS) by Luhmann carried out on General Hermeneutics of Schleiermacher. Our hypothesis states that said critical recovery articulates the categorical system of double contingency and the communication of the TGSS with the hermeneutic circle model of Schleiermacher. To control the articulation and to avoid fallacies or incomplete relationships, we opted for a comparative methodology. The results are discussed in the light of the tension between TGSS and Hermeneutics and the debate on emergentism in sociology.

Key words: emergence, understanding, misunderstanding, alterity, communication.

Resumen: Este trabajo analiza la recuperación crítica que la Teoría General de Sistemas Sociales (TGSS) de Luhmann hizo de la hermenéutica general de Schleiermacher. Nuestra hipótesis es que dicha recuperación crítica vinculó el sistema de categorías de la doble contingencia y de la comunicación de la TGSS con el modelo del círculo hermenéutico de Schleiermacher. Para controlar la articulación y evitar falacias o relaciones incompletas, optamos por una metodología comparativa. Los resultados son discutidos a la luz de la tensión entre la TGSS y la hermenéutica, y del debate sobre el emergentismo en la sociología.

Palabras clave: emergencia, comprensión, malentendido, alteridad, comunicación.

Introducción

Este trabajo analiza la recuperación crítica que la Teoría General de Sistemas Sociales (en adelante TGSS) de Luhmann hizo de la hermenéutica general de Schleiermacher. Nos interesa estudiar el grado de vinculación de las categorías de comunicación y doble contingencia de la TGSS con la tesis del círculo hermenéutico de Schleiermacher. Los resultados alcanzados esclarecen la contribución de la TGSS al desarrollo de una perspectiva emergentista en el campo de la Teoría sociológica. Para llevar a cabo esta tarea enfocamos tres conceptos: diferencia, alteridad y unidad social de la diferencia. En ellos se evidencia el trabajo de la TGSS para incorporar el diálogo con la hermenéutica de Schleiermacher en la agenda de la investigación teórica. El presente escrito ofrece también uno de los primeros trabajos en español sobre la materia.

Nuestro tema vincula dos líneas de investigación recientemente inauguradas. La primera implica una profundización del aporte específico de la TGSS al desarrollo de una posición emergentista en sociología (Rasch, 2000; Heintz, 2004; Brier, 2007; Elder-Vass, 2007; Greve, 2007; Greshoff, 2008; Mascareño, 2008; Wan, 2011; Lohse, 2011). La segunda indaga las relaciones de la TGSS con el primer romanticismo alemán (Arnason, 1996; Fritscher, 1996; Landgraff, 2006).

Dentro de esta bibliografía encontramos dos antecedentes directos. William Rasch (2000) fue el primero en llamar la atención sobre los puntos comunes de las reflexiones de la TGSS y del primer romanticismo alemán sobre la comunicación, y concluyó, tras analizar el diálogo de Luhmann con Friedrich Schlegel, que aquél se nutrió del concepto romántico de malentendido (*Mißverstehen*) al considerarlo positivamente, y definirlo como una condición necesaria para la emergencia de la comunicación.

Edgar Landgraff (2006), por su parte, comparó las paradojas de Novalis sobre el malentendido con la tesis luhmanniana de la diferenciación entre sistemas psíquicos y sociales, y concluyó que en ambos planteamientos la enunciación (*Mitteilung*) disloca al sujeto. Otro antecedente insoslayable son los estudios de Ignacio Izuzquiza (1990; 1998) sobre cada uno de nuestros autores. Esta bibliografía justifica la investigación de la recuperación crítica de Schleiermacher, el filósofo romántico más referido por Luhmann.

Nuestra hipótesis es que dicha recuperación crítica vinculó el sistema de categorías de la doble contingencia y de la comunicación de la TGSS con el modelo de círculo hermenéutico de Schleiermacher. Afirmamos que esta vinculación se organizó en tres ejes: 1) el concepto de diferencia, porque es

el punto de articulación de la tesis de la insuperabilidad de la individualidad con la crítica del principio de identidad; 2) el concepto de alteridad, porque es el punto de fusión del principio de intransparencia, entendido como premisa universal de toda relación social, con la valoración positiva de la irreducibilidad recíproca de perspectivas individuales; y 3) el concepto de unidad social de la diferencia, porque es el punto donde confluyen la diferencia y la alteridad (entendidos como principios positivos) con la tesis de que la esfera social emerge como un orden de realidad diferenciado.

Este último aspecto fue esquivo a las indagaciones de Rasch (2000) y Landgraff (2006), más atentos al diálogo implícito de la TGSS con Schlegel y Novalis, que a la explícita recuperación crítica del “círculo hermenéutico” de Schleiermacher.

Nuestro objetivo es reconstruir esa recuperación crítica. Para evitar falacias o relaciones incompletas, optamos por una metodología comparativa. Nos proponemos tres objetivos específicos: 1) comparar los conceptos de comprensión (*Verstehen*) en los dos autores, para observar el eje de la diferencia; 2) comparar los conceptos de malentendido (*Mißverstehen*), para observar el eje de la alteridad; y 3) comparar los conceptos de comunicación, para observar la *unidad* de la diferencia que alcanza el ámbito de “lo social”.

La selección de materiales trajo algunas dificultades. No en cuanto a Luhmann, porque optamos por trabajar el periodo conocido como “giro auto-poietico y comunicativo”, que inició durante los años ochenta, cuyo punto culminante es la publicación de *Soziale Systeme* (1984, 1998a),¹ sino en cuanto a Schleiermacher, en cuya obra se concentraron las dificultades.

Todos los comentaristas afirman que cualquier análisis será provisorio hasta que no se edite críticamente el conjunto de su producción, compuesta por guiones de clases, notas, apuntes de discípulos, comunicaciones académicas y unos pocos libros editados en vida. Frente a este panorama, seleccionamos, en virtud de su sistematicidad, los cursos sobre hermenéutica que dictó en la Universidad de Berlín en 1819 y en 1828-1829.

La exposición seguirá este orden: introducción de la posición emergentista de la TGSS mediante una revisión de la crítica de Habermas al presunto idealismo de ella, presentación por separado de la comparación de cada eje, deslindando discrepancias y articulaciones entre los conceptos de comprensión, malentendido y comunicación. Tras ello presentaremos las conclusiones y su discusión.

1 Incluimos además “Systeme verstehen Systeme” (1986) porque dedica varios pasajes a Schleiermacher.

Discusión preliminar

Para introducir el tema será conveniente contextualizarlo dentro de la posición emergentista de la TGSS. Para ello discutiremos una crítica de Jürgen Habermas. A mediados de los años ochenta, Habermas dedicó un excursus de *El discurso filosófico de la modernidad* (1989) para impugnar el proyecto sociológico de Luhmann. Para Habermas, la TGSS heredaba el paradigma del sujeto de la filosofía moderna y constituía un programa idealista fallido. Típicamente, el idealismo asumió premisas dualistas para definir la relación individuo-sociedad, y su especificidad consistió en determinar la identidad de una síntesis lógica y necesaria entre ambas esferas del ser.

Según Habermas, la TGSS habría asumido premisas dualistas para definir al individuo, en términos próximos al Yo aperceptivo de Kant (idealismo subjetivo), y a la sociedad, en términos próximos al espíritu objetivo de Hegel (idealismo objetivo); pero sería incapaz de sintetizarlos y de explicar lógicamente la relación fundamental entre ambos (el paso de un idealismo al otro).

Habermas infirió que sólo en virtud de estas premisas, la TGSS justificaba su concepción de individuo y sociedad como sistemas autónomos, así como su fallida síntesis lógica entre ambos. Esto haría desaparecer toda instancia mediadora, insinuando un dualismo de sustancia en la TGSS. Según sus palabras:

[Los sistemas] no pueden unirse entre sí como los sujetos para formar agregados que serían de orden superior; ni tampoco están de antemano insertos como momentos en tal totalidad. En este aspecto, la teoría de sistemas no co-efectúa el paso del idealismo subjetivo al objetivo (Habermas, 1989: 437).

Según Habermas, la TGSS no asume que la sociedad sea un agregado de individuos, pero tampoco asume que los individuos estén *a priori* en ella. Por lo tanto, y por haber asumido premisas idealistas, la TGSS incurriría en un idealismo fallido al no seguir ninguno de los tres caminos “clásicos” del idealismo: o bien fundar el sujeto individual y deducir la sociedad, o bien fundar el sujeto sociedad y deducir individuos, o fundar un tercer término, un sujeto sintético, y deducir individuo y sociedad.

Su conclusión fue que el modelo de diferenciación sistémica entre individuos y sociedad de Luhmann incurría en un singular idealismo fallido y que así, y sólo así, podía concebirlos como sistemas autorreferenciales, capaces de fundamentarse a sí mismos como “sujetos”.

En rigor, una falla semejante debilitaría seriamente el programa de la TGSS. Sin embargo, y aquí radica nuestro interés, cabe preguntarse si es

válido filiar las premisas de la TGSS con las premisas dualistas de un planteo idealista. Replicamos dicha filiación esclareciendo la perspectiva de la TGSS sobre la diferenciación operativa y la emergencia comunicativa.²

En primer lugar se responderá a la acusación de dualismo. Para ello cabe puntualizar las premisas constructivistas con que Luhmann desarrolló su teoría: 1) *constructivismo operativo*: ningún sistema tiene entidad ontológica, se constituyen como sistemas dentro del mundo y únicamente en la medida en que se diferencien de un entorno mediante sus propias operaciones; 2) *continuo material*: los sistemas operan dentro de un único mundo, al que transforman con sus propias operaciones, sin trascenderlo en ningún caso; 3) *clausura operativa con apertura observacional*: la clausura operativa impone al sistema la apertura observacional, éste queda inevitablemente orientado hacia el entorno y a los sistemas que en él operan; 4) *co-evolución*: las operaciones sistémicas son temporalmente sincrónicas y objetualmente simultáneas, y disparan dinámicas de condicionamiento recíproco no-lineal: toda operación transforma el entorno de otros sistemas, que reaccionaran operando; 5) *interpenetración* (o *acoplamiento estructural*): los sistemas ponen su complejidad a disposición de la complejidad de otros sistemas.

En segundo lugar, sobre estas premisas, Luhmann desarrolló la tesis de la diferenciación operativa de sistemas psíquicos y sociales, y rechazó la premisa dualista que los separaría y aislaría ontológicamente, como si fueran dos esferas del ser. “Diferenciación operativa” significa que ambos sistemas operan dentro del medio del sentido, y que la diferencia entre ellos no es ontológica sino construida y condicionada operativamente, y en lugar de estar aislados, los sistemas se vuelven sistemas en el entorno de otros sistemas.

Así, en lugar de postular que individuo y sociedad son sustancias de distinta naturaleza, la TGSS afirma que los sistemas psíquicos, al operar la autopoiesis de la conciencia, y los sociales, al operar la autopoiesis de la comunicación, conforman una dinámica compleja (no-lineal) dentro del sentido, basada en la clausura operativa con apertura observacional, la interpenetración, el condicionamiento recíproco y la co-evolución.

En tercer lugar, el concepto de emergencia es el equivalente funcional no-ontológico con que la TGSS explica el estar-en-el-mundo de los sistemas,

2 La crítica fue replicada por Luhmann (1998b), Rasch (2000), Leydesdorff (2001) y Brier (2007), entre otros. Las respuestas extremaron la contraposición entre sistema y sujeto, defendieron el tránsito de la metafísica a la metabiología y/u objetaron la reducción de lo complejo a reglas simples. Estas réplicas, pertinentes y productivas, dejaron intactas, empero, las acusaciones de dualismo e idealismo.

no en relación con el ser ni con el sujeto, sino en relación con la formación de sistemas. La TGSS concibe la formación de sistemas como emergencia de un orden de realidad dentro del mundo, entendiendo por emergencia la formación de fenómenos cualitativamente novedosos, cuyas propiedades no se derivan de las condiciones de posibilidad ni de los precursores supuestos (Sawyer, 2001; Bunge, 2004; Mascareño, 2008).³

Para la TGSS, los sistemas emergen. El sistema psíquico no es un principio vinculado con la estructura del entendimiento ni con la facultad del juicio como el Yo aperceptivo de Kant, sino que emerge respecto a la realidad del sistema neurofisiológico (Luhmann, 2005: 21ss). Los sistemas sociales no son principios de la *Weltgeschichte* como el *Volksgeist* o el Estado ético de Hegel, sino que emergen respecto a la realidad intencional de los sistemas psíquicos. Habermas cometió un error que, según Heintz (2004: 5), es típico de los teóricos reductivistas de la acción cuando confrontan planteamientos emergentistas, a saber: confundir la aceptación de la hipótesis de la emergencia con una adhesión al dualismo.⁴

3 La Teoría de la Emergencia es actualmente un campo transdisciplinario, que absorbió distintos debates disciplinarios micro-macro de la física, la biología, la psicología y la sociología, y que disparó varias polémicas interdisciplinarias (Heintz, 2004: 2). Aunque la arqueología del término “emergencia” nos traslada hasta 1875, a la filosofía de G. H. Lewes (Sawyer, 2001: 553ss), la configuración actual del campo no se da sino hasta los años setenta, cuando la “Filosofía de la mente” (*Philosophy of Mind, Philosophie des Geistes*) revitalizó su discusión epistemológica. La novedad y la heterogeneidad imperantes hacen imposible dar una definición *general* de emergencia, la que hemos ensayado sólo debe entenderse como una posible formulación del factor común de lo que en ese campo se entiende por ella.

4 El dualismo de la TGSS ha sido discutido recientemente. Queremos revisar brevemente dos críticas. La primera de Elder-Vass (2007) y Wan (2011), quienes afirmaron que el concepto de *Totalausschluss* encausa a la TGSS dentro del dualismo, debido a que establecería una exclusión recíproca entre sistemas sociales y psíquicos. La segunda es de Grève (2007), quien señaló que los argumentos monistas de la TGSS serían insuficientemente anti-dualistas, así las tesis del monismo y del continuo material sólo fijarían condiciones para la emergencia, y la tesis de la co-evolución supondría aquello que debe explicar. Grève concluyó que este insuficiente anti-dualismo impugna la pretensión de “tercera vía” de la TGSS. Las objeciones de Elder-Vass y Wan pueden replicarse con cierta facilidad, indicando que el fundamento constructivista de la TGSS es la diferenciación *operativa*, que no fractura ontológicamente comunicación y conciencia, sino que predica de la autonomía operativa una completa dependencia respecto de sus condiciones de posibilidad. Las objeciones de Grève merecen un cuidado mayor porque, aunque imprecisas, no son del todo infundadas. En primer lugar, se echa en falta un tratamiento adecuado de la observación de Heintz respecto del estatuto no-dualista del concepto de unidad de la operación en general y de unidad de la comunica-

Como señaló Schaeffer (2009: 125), a diferencia del dualismo, la hipótesis emergentista no postula la ruptura ontológica, sino se limita a afirmar la irreductibilidad óptica de los órdenes distinguidos, a los que entiende como estados reales, causalmente eficaces, y no como simples epifenómenos.

En contra de la acusación de idealismo, respondemos, en primer lugar, que Luhmann nunca privilegió el diálogo con aquella corriente filosófica. Es importante contextualizar la posición de la TGSS dentro de lo que podríamos denominar el debate sobre la “tercera vía” en sociología. Este debate ganó espacio durante los años sesenta y setenta, cuando la “revolución microsociológica” buscó instituirse como tal al criticar *por igual* al individualismo metodológico y a la macrosociología (Heintz 2004: 3).

Dicha “revolución” abogó por la supremacía del *modelo diádico*, entendido como modelo de socialidad fundado en la constelación *ego/alter-ego*, en detrimento de los modelos unilineales, compatibles con el individualismo metodológico estrictamente ego-céntrico, y triádicos, basados en la constelación *ego/alter-ego/tertius*.⁵ Aquella “revuelta” renovó y fortaleció la noción de relación social, cuyo uso dejó de ser ingenuo en la disciplina.⁶

La discusión de la “tercera vía” fue proseguida con las polémicas del meso-estructuralismo de Strauss y Maines y del situacionalismo metodológico de Knorr-Cetina y Cicourel, que se propusieron como alternativas frente al polarizado panorama del debate metodológico entre individualismo y colec-

ción en particular. En segundo lugar, Grève no aclara qué dualismo habría dejado irresuelto la TGSS. No se trata de un dualismo de sustancia (ni el mundo ni los sistemas tienen rango ontológico fuerte para la TGSS) ni de un dualismo de propiedad (una operación es un acontecimiento del mundo, no una propiedad de sistemas). En tercer lugar, concediendo los argumentos de Grève, su impugnación de la inscripción de la TGSS en la “tercera vía” es exagerada e infundada: ni el dualismo ni el monismo son privativos del individualismo ni del colectivismo, por ende, aún si la TGSS fuera dualista, ello no la reduciría a una u otra tradición. Subrayamos que los fundamentos que la inscriben dentro de la “tercera vía” son el emergentismo y el constructivismo, no el monismo (ni el dualismo).

5 Según Göbel (2011), *tertius* tiende a ser un término colectivista (sociedad, lenguaje, poder), en torno al cual gravita toda la constelación. Esto lo hace compatible con la macrosociología.

6 Entre los aportes destacados de esa “revolución” está la etnometodología del *alter ego* (Garfinkel), la fenomenología de la interacción (Berger y Luckmann), la pragmática interpersonal (Bateson y Watzlawick) y el Teorema de la doble contingencia (Parsons y Shils). Luhmann los discutió: encontró ambiguo el concepto de relación social, consideró que la etnometodología no incorporaba al *alter ego* del otro actor, limitó el alcance de la fenomenología social porque no traspasaba el umbral de la sociología. Estas críticas, sin embargo, tienden a señalar insuficiencia, no falsedad. Al denunciarlas, la TGSS justificó su pretendida radicalidad.

tivismo. Dentro de ese contexto, destacados teóricos como Archer, Bashkar, Buckley y Bunge, entre otros, propusieron fundamentar la “tercera vía” desde la perspectiva de la emergencia. Luhmann intervino en estos debates, y postuló al *emergentismo comunicativo* como una variante de “tercera vía”, basado en la emergencia y la organización comunicativas de los sistemas sociales.⁷

En segundo lugar, en contra del sujeto sintético de la ontología idealista, Luhmann postuló que la relación entre sistemas psíquicos y sociales es de tipo no-lineal, en lugar de necesaria y lógica. Esto se debe a que la diferenciación operativa de sistemas fractura las cadenas causales sistema-sistema y establece la autonomía y la irreductibilidad recíproca. Esta fractura es la *premis*a para que surjan condicionamientos recíprocos, irritaciones crecientes y constreñimientos entre estos sistemas.

Así, las relaciones entre los sistemas no se rigen por el principio de necesidad, sino por el de contingencia, y el principio de síntesis lógica es reemplazado por el principio de no-linealidad. Entonces, la TGSS no postuló fallidamente un vínculo sintético-subjetual entre dos esferas del ser, como impugnó Habermas, sino que renunció con éxito al principio de identidad para teorizar la emergencia de lo social.

En tercer lugar, para la TGSS, emergencia significa irreductibilidad. Los sistemas emergentes son completamente dependientes de las condiciones de posibilidad; sin embargo, tales condiciones no tienen vínculo causal con la operación, y por tanto, aun cuando conservan la dependencia al nivel condicional no son reductibles a ellas.

Por eso, el emergentismo comunicativo se posiciona decididamente, como señala Stäheli (2000: 94), en el bando de la Teoría social posfundacionalista —un bando que renuncia a considerar la conciencia y sus creen-

7 No compartimos la opinión de Elder-Vass (2007), quien afirmó que la TGSS no asume emergentismo alguno. La afirmación es falsa por incompleta. Elder-Vass desestima el trabajo de Luhmann sobre el enfoque emergentista de la constitución mutualista y omite, injustificadamente, que la TGSS entiende la emergencia como constitución de diferenciaciones sistémicas entre los órdenes de realidad biológica, psíquica y social, en oposición a la tesis de la continuidad morfogenética (Luhmann, 1998a: 46). Estamos de acuerdo, en cambio, con Heintz (2004: 22) cuando afirma que el emergentismo es un cuerpo extraño (*Fremdkörper*) dentro de la TGSS porque carece de una integración y un desarrollo teóricos adecuados a la relevancia imputada. De todos modos, conviene distinguir el emergentismo por constitución mutualista de *Sistemas sociales* (1984) del emergentismo por *Totalausschluss* del debate Luhmann-Martens (1991-1992). La afirmación de Heintz es más pertinente para el último que para el primero, porque en el último el emergentismo no está tan desintegrado del cuerpo principal del TGSS, sobre todo en el ámbito de la doble contingencia.

cias el principio primero de la teoría social—, ya que critica radicalmente la pretensión de reducir lo social a la unilateralidad de los sistemas psíquicos, reducción que perdería de vista la centralidad del modelo diádico para la emergencia de lo social.

Al asumir que el sentido de la comunicación no es homólogo a ninguna determinación unilateral del individuo (llámense acciones, intenciones, actitudes y/o motivos), la TGSS concibe que “lo social” es irreductible al nivel micro “clásico” de la sociología (“individuo”, “acción”, lo que Habermas llama “idealismo subjetivo”).

Pero no sólo esto. Dado que el emergentismo comunicativo no asume que “lo social” exista en sí y para sí, ni lo deduce de la sociedad ni asume que esté aislado de la interacción entre los individuos, la TGSS rechazó también la reducción de “lo social” al nivel macro “clásico” (“sociedad”, lo que Habermas llama “idealismo objetivo”). Heintz (2004: 21-22) destacó este punto: la TGSS no asume su emergentismo en clave macrosociológica ni holista, ya que no homologa la emergencia de lo social con la emergencia colectivista. Una homología tal perdería de vista la centralidad del modelo diádico, y además, desde un punto de vista emergentista, significa que la formación de sistemas sociales no equivale a la aparición de entidades holistas-colectivistas, sino a la emergencia desde y como interacción.

La desatención de esta distinción entre emergencia y colectivismo llevó a Habermas a malinterpretar el concepto de sistema social de Luhmann en clave objetivista, holista y reificante. Tal confusión incurre, según Heintz (2004: 21-22), en otro error típico de los críticos de la TGSS: confundir sistemismo con macrosociología colectivista, y omitir el trabajo de Luhmann para asociar emergencia y modelo diádico.⁸

En suma, si consideramos, primero, el esquema y la dinámica de la diferenciación operativa, en lugar de la dualidad de sustancias; segundo, el principio de no-linealidad, en lugar de la síntesis lógica; tercero, la contextualización del emergentismo comunicativo, en lugar de la racionalidad funcionalista; cuarto, la distinción entre colectivismo y emergencia, en lugar del esquema todo/parte; y quinto, la vinculación de aquélla con la interacción, en lugar de un presunto vínculo con la acción o con las estructuras, queda finalmente corregida la imputación de dualismo y de idealismo.

8 La distinción entre emergencia y colectivismo acercó la comunicación de Luhmann a otros conceptos diádicos desarrollados coetáneamente como es el caso del concepto de asociación de Latour (1984). Esta convergencia ofrece una apertura adicional a la interesante puesta en diálogo de la TGSS con la *Actor-Network Theory* planteada por Ignacio Fariás (2014).

Refutada su filiación con el idealismo alemán, se aclara el camino que nos conduce a la filosofía moderna con la cual la TGSS mostró mayor grado de vinculación y cuya recuperación crítica atendió más: el romanticismo alemán. A diferencia del idealismo, esta corriente marginó la distinción dualismo/síntesis, y reformuló las grandes dicotomías del pensamiento occidental desde premisas monistas, radicalizando el concepto de singularidad (*Einzeln*).

En contra del planteo dicotómico de la relación entre individuo y sociedad, la perspectiva romántica, inaudita para el idealismo, plantea que la formación de la esfera social no surge de una síntesis necesaria de las individualidades, sino de la diferencia insuperable y la alteridad recíproca entre singularidades, y de las condiciones para la interacción que de ello emanan.

Luhmann se interesó en el modelo diádico de Schleiermacher. Esto nos permite articular el desinterés de la TGSS por la racionalidad sintética y el sujeto del idealismo con su interés por la alteridad, la diferencia y la tesis del círculo hermenéutico. Con esta última consideración damos paso a la comparación.

El concepto de comprensión como diferencia

El primer eje de la comparación es el concepto de *comprensión*. Para Schleiermacher es el centro de la hermenéutica *general* (*allgemeine Hermeneutik*), y la articula con la dialéctica (Marassi, 1996; Izuzquiza, 1998). Luhmann, en tanto, lo define dentro de la Teoría *general* del sentido (Luhmann, 1986: 72; 1998a: 101), y asume así que lo utilizan los sistemas psíquicos y los sistemas sociales, aunque con una forma *específica* en cada caso.

Schleiermacher, reconstrucción diferenciada

Schleiermacher reorganizó las pretensiones de la hermenéutica mediante una reformulación general de su objeto: donde haya un acto de comprensión orientado hacia un discurso es necesaria la hermenéutica. Con esto, Schleiermacher afirmó la centralidad y la obligatoriedad de la hermenéutica como *Kunst des Verstehen* (Schleiermacher, 1996: 296), con un elevado rango filosófico por estar indisolublemente ligada al ejercicio del pensamiento (Izuzquiza, 1998: 199; Grondin, 2008: 30-31).

Al mismo tiempo polemizó con las dos visiones de la hermenéutica imperantes en ese entonces. Por un lado, rechazó la visión “clásica”, restrictiva, de la hermenéutica, que la entendía como un instrumento interpretativo au-

xiliar de la filosofía, cuya aplicación se reducía a las dificultades para interpretar escritos temporalmente distantes (Grondin, 2008: 35); y, por otro lado, rechazó las hermenéuticas especializadas, que fragmentaban el concepto de comprensión según las materias en las que eran aplicadas (Marassi, 1996: 8; Izuzquiza, 1998: 199).⁹ Dentro de este complejo movimiento teórico, Schleiermacher (1996: 300 y 302) reformuló la comprensión:

Cada discurso tiene una doble relación, con la lengua (*Sprache*), por un lado, y con el pensamiento de los autores. Así, toda comprensión tiene dos momentos: comprender el discurso como un hecho extraído (*herausgenommen*) de la lengua y comprenderlo como un hecho de alguien que piensa (...) Sólo el entrelazamiento de ambos momentos, uno en otro, es comprensión.

Este concepto de comprensión indica que es una *operación* orientada hacia la materialidad del discurso (*Rede*), cuya especificidad consiste de una inversión (*Umkehrung*) de la operación retórica (Schleiermacher, 1996: 298, 300). “Orientación hacia el discurso” significa que es una operación que cualquier individuo (*Einzelnen*) produce cuando pretende comprender el discurso de otro individuo, por lo cual, lejos de ser privativa de la crítica textual, se da también en el ámbito del lenguaje y la conversación cotidianos (*Gespräch*).

En este sentido, la *comprensión* es operada tanto por oyentes (*Anhören*) como por filólogos (Schleiermacher, 1996: 322 y 324). Esto se debe a que la inversión se aloja en las mediaciones discursivas, tanto las retóricas como las hermenéuticas, de la unidad general que relaciona pensamiento y discurso y que, no obstante, impide que el pensamiento sea inmediatamente comunicado.¹⁰

9 En este punto Schleiermacher planteó su discusión contra Ast y Wolf sobre la unidad *originaria* del significado en el lenguaje y la necesidad interpretativa de la hermenéutica, en detrimento de la diversidad de especializaciones interpretativas, de asumir una perspectiva *general* que reúna el criterio de universalidad de la lengua y el criterio de particularidad del hablante, bajo el supuesto de que el acto de individualización autoral históricamente específico es *propio* de la lengua y sólo puede darse dentro de ella. Este planteamiento sobre la unidad general originaria e histórica se refiere a la hermenéutica de la Biblia, pero no sólo a ella, pues Schleiermacher reclamó su pertinencia para toda tarea hermenéutica, ya sea filológica con discursos escritos y consagrados, ya sea cotidiana con discursos orales y ordinarios.

10 Agradezco al árbitro anónimo que me sugirió subrayar esta unidad de pensamiento y discurso en el lenguaje, y que además me indicó el diálogo de este concepto de Schleiermacher con la filosofía de Herder. Asimismo, aclaramos que en el curso de 1819 Schleiermacher no equiparó comprensión (*Verstehen*) e interpretación (*Interpret[ation]*). De manera que la

Por ello, para Schleiermacher hay una vinculación interna, pero no inmediata, entre éstos. Las reglas retóricas median la conversión del pensamiento en discurso, y transforman (*umwandelt*) la esencia de lo pensado por el pensamiento (Schleiermacher, 1996: 300). Las reglas hermenéuticas quedan *inversamente* orientadas hacia esta conversión, y tiene lugar cuando el receptor las emplea para interpretar un discurso y producir una *reconstrucción* (*Nachconstruieren*) dentro de su propio pensamiento del pensamiento del emisor (Schleiermacher, 1996: 328).

La consecuencia más importante de esta definición es que el pensamiento no es inmediatamente comunicado sino es mediado por las regulaciones históricas y lingüísticas (gramáticas y relativas a género [*Gattung*]) para ser transformado en discurso; éste, y sólo éste, es el objeto de la comunicación.

Luhmann, reflexividad sin trasvasamiento de la diferencia

Luhmann definió la comprensión dentro de la Teoría *general* del sentido, y así la hizo apta para sistemas psíquicos y sociales. Para la TGSS, la comprensión es una *operación de observación* realizada *por* un sistema *cuando* observa a otro sistema; para ambos se supone una capacidad de *procesar* sentido observando su entorno mediante la diferencia sistema/entorno. La operación de comprensión se distingue por ser una observación con doble *re-entry* de la diferencia de sistema y entorno *dentro* del sistema que observa.¹¹

Hay comprensión cuando un sistema se observa a sí mismo como un sistema que observa (primera *re-entry*) en el entorno de otro sistema que lo observa como un sistema que lo observa (segunda *re-entry*). Un sistema que *comprende* alcanza una *reflexividad* (*Reflexivität*) específica sobre la propia diferencia entre sistema/entorno, y para alcanzarla necesariamente supone la observación de, al menos, *otro* sistema.

La forma de observación adecuada para la dimensión social [es] la comprensión (...)

doble relación entre lengua y hablantes pensantes propia de la comprensión y del discurso no equivale a la distinción entre las interpretaciones psicológica y gramática. Más bien es sobre la base de aquella doble relación de la comprensión que Schleiermacher sustentó su tesis de la igualdad y la compenetración (*Ineinandersein*) de estas interpretaciones. La “aclaración” [*Erläuterung*] de 1828 a los apartados 5 y 6 de aquel curso es congruente con ello (Schleiermacher, 1996: 300 y 302).

11 Luhmann retomó este concepto de Spencer Brown y lo reformuló: *re-entry* es la reintroducción (o reaplicación) de un esquema de distinción e indicación dentro del mismo esquema de distinción e indicación.

Un sistema que comprende no puede evitar encontrarse a sí mismo en el entorno del sistema comprendido. Así, surgen los reflejos *ego / alter ego*: el sistema que comprende se ve a sí mismo como *alter ego* de su *alter ego* (...) [Por lo tanto] en la comprensión misma está el mecanismo que diferencia la dimensión social de las dimensiones temporal y objetiva (Luhmann, 1998a: 108).

Cuando la comprensión es *recíproca*, es decir, cuando *ambos* sistemas comprenden, esa reciprocidad construye una situación *social*, debido a que cada uno asume la comprensión del otro sistema como premisa de su propia acción. *Dentro* de esa situación, la comprensión posibilita que cada sistema se observe como *alter-ego* de su *alter-ego* y que se generen expectativas reflexivas (Luhmann, 1998a: 101).

En virtud de ello, el sentido de esta situación ya no es reductible a la unilateralidad de ninguno de los sistemas intervinientes, y queda estructurada como una situación de doble contingencia. Luhmann (1998a:121) subrayó que sin esta situación no habría sistemas sociales, porque constituye una condición necesaria (*notwendige*) para la emergencia de sistemas sociales, aunque no sea suficiente (*hinreichende*) para ello.

Discrepancias: perspectiva, soporte discursivo y operaciones involucradas

La comparación identifica varias discrepancias y un punto en común fundamental entre los planteamientos. En cuanto a las primeras señalaremos tres. En primer lugar, hay un contraste entre la elección de *perspectiva* y la construcción del *problema*. Schleiermacher privilegió la relación entre pensamiento y discurso, y problematizó el encadenamiento de las mediaciones de dicha relación. Luhmann privilegió la observación de la diferencia entre sistema y entorno, y problematizó el manejo autorreferencial de ella. En segundo lugar, Schleiermacher se concentró en la existencia material de un discurso y ponderó aquellas mediaciones constitutivas que lo diferencian del pensamiento; Luhmann hizo hincapié en la doble *re-entry* de la diferencia sistema/entorno, distintiva de la operación, en lugar de subordinarla a la observación mediada de un discurso.

Así destacó la co-constitución de y entre “alter-egos” y asumió que puede haber comprensión, haya o no discurso. En tercer lugar, Schleiermacher estableció la necesidad de que se den *dos* operaciones, de distinta naturaleza, para que haya una relación basada en la comprensión: la operación retórica propia del emisor y la operación de comprensión propia del receptor, a las que vinculó inversamente.

Luhmann atribuyó comprensión a *ambos* lados de la relación, sin volverla privativa del receptor. Cuando la operación de comprensión está en función *comunicativa* (orientada hacia la producción de información codificada) el emisor comprende tanto como el receptor. Sólo sus posiciones difieren: el emisor comprende que debe seleccionar información bajo la premisa de que sea comprendida por otro, y el receptor comprende que la información emitida fue seleccionada por un otro para que él la acepte o la rechace.

Concordancia: irreductibilidad de la diferencia

El punto común de ambos autores es la asunción de que la diferencia recíprocamente irreductible del otro en el mundo es una condición necesaria, y excluyente, de la operación de comprensión. Ambos asumen que no habría comprensión si hubiera inmediatez entre individuos y/o sistemas y que la irreductible *diferencia* de un otro para quien no se es sino también un otro, es *el* fundamento del concepto.

En este punto, la TGSS reconoció en la hermenéutica de Schleiermacher “el punto de partida” de la Teoría de la comprensión (Luhmann, 1986: 72). Luhmann valoró que Schleiermacher no se contentara con la comprobación de la presencia del otro como un objeto del mundo y que profundizara, en cambio, la identificación de un ámbito específico de sentido, donde la reciprocidad de la alteridad entre los hombres es la premisa para la constitución múltiple de un orden de sentido *social*. Por esta razón, dado que ambos autores conciben la comprensión como una *operación* cuyo sentido es irreductible al sentido unilateral de un individuo aislado, no cabe entender la simple aprehensión del sentido como comprensión, contrariando los conceptos de “vida” de Dilthey o de “existencia” de Heidegger (Luhmann, 1998a: 89).

El concepto de malentendido como alteridad

El concepto de malentendido es el motivo con mayor impronta romántica que analizaremos. Está presente en las reflexiones de Schleiermacher, pero también lo encontramos en escritos de Friedrich Schlegel y de Novalis. Lo particular de Schleiermacher es conectar este motivo romántico con el concepto de comprensión, reformularlo en clave hermenéutica y consagrarlo como fundamento general. Luhmann estrechó vínculos con esta reformulación, pues, en el planteamiento de Schleiermacher, el malentendido transparenta la necesidad de la alteridad en la comprensión.

Schleiermacher, primacía y universalidad de la alteridad

Schleiermacher postuló una relación universal entre malentendido y comprensión, de la cual dedujo que la hermenéutica es una Teoría general de la comprensión (*Verstehen*).

La práctica rigurosa [del arte hermenéutico: AA] supone que el malentendido se da de suyo (*von selbst ergibt*) y que la comprensión en cada punto debe ser requerida y buscada (Schleiermacher, 1996: 326).

El malentendido es definido como una propiedad universal, presupuesta en todo discurso. Tiene una doble génesis: la incomprensión (*Nichtverstehen*) y la inmediatez (*unmittelbar*) con que un individuo enfrenta la unidad significativa de un discurso producido por otro individuo (Schleiermacher, 1996: 322, 338). Esta definición afecta *correlativamente* al estatuto de la comprensión, ya que el discurso es su objeto *exclusivo*.

Al presuponer el malentendido, la comprensión se convierte en un proceso mediato, urgido, nunca perfectamente concluido y que, gracias a la racionalidad objetiva y la universalidad de la lengua, es posible que el receptor entienda mejor que el propio emisor su discurso. De ello, Schleiermacher dedujo la necesidad (en sentido filosófico fuerte: “*nothwendig*”) del ejercicio hermenéutico, pues todo malentendido requiere una operación de comprensión. Así, la comprensión, núcleo de las pretensiones de generalidad de la hermenéutica, es definida de manera radicalmente *subordinada y relacional* respecto del malentendido, que es entendido como un elemento *anterior y universal*.

Luhmann, desdiferenciación de comprensión e incomprensión

Para Luhmann los malentendidos son un producto inevitable del *propio* funcionamiento de la comprensión en el ámbito de la Teoría general del sentido. Esto se deriva de la infraestructura sistémica supuesta por esta última, es decir, dado que la comprensión es una observación con doble *re-entry* de la diferencia entre sistema/entorno, supone la diferenciación de sistemas para cada sistema comprensivo; así, la alteridad entre sistemas que (se) comprenden es recíproca e insuperable.

Gracias a ello, es decir, gracias a la incomunicabilidad entre conciencias, *emerge* la comunicación como una unidad de sentido y la alteridad recíproca es regenerada como un problema constante de la comunicación, bajo la forma de doble contingencia (no de interpenetración). Por ende, la aparición

del malentendido es inevitable, dado que los procedimientos de codificación y decodificación de información difieren *necesariamente* de un sistema a otro.

El siguiente paso fue integrar el malentendido dentro del *funcionamiento* de la comprensión. Luhmann afirmó que los malentendidos suceden *como* comprensión, ya que ninguna operación de comprensión es capaz de distinguir en sí misma si su observación es verdadera (*richtig*) o un malentendido.¹² Únicamente *otra* operación de comprensión puede realizar tal distinción. Esta otra operación, sin embargo, tampoco será capaz de distinguir en sí misma si es verdadera (*richtig*) u otro malentendido, y así sucesivamente (Luhmann, 1986: 85-86).

En el caso de la comunicación queda clara la operación: la comprensión del receptor se produce cuando decodifica información y la distingue de la emisión (*Mitteilung*). En la información decodificada no cabe distinguir si es verdadera (*richtig*) o un malentendido. Sin embargo, el hecho sociológicamente relevante, bajo el supuesto de la incongruencia entre las perspectivas de emisión y recepción, es que decodificó información de una emisión previa y que se cerró la unidad social de la comunicación (Luhmann, 1998a: 148).

Discrepancias: prius lógico, reversión del malentendido

La comparación arroja discrepancias en materia de *prius* lógico y de posibilidad de reversión de los malentendidos, pero también una importante coincidencia en materia de alteridad. Respecto a las discrepancias, señalaremos dos. En primer lugar, hay un contraste respecto del *prius* lógico entre malentendido y comprensión. Schleiermacher definió al malentendido como un fenómeno lógicamente *anterior* a la comprensión, cuyo carácter *primero* lo vuelve *universal*, así convirtió la extrañeza de todo discurso de un otro en la premisa de alteridad, y, por ende, en una premisa de *toda* comprensión. Luhmann entendió el malentendido como un *producto necesario* del funcionamiento de la comprensión entre dos sistemas autorreferenciales, pero no es lógicamente anterior.

Por esta vía, Luhmann descargó en la diferencia sistema/entorno la presión puesta por Schleiermacher sobre el *prius* lógico del malentendido, sin renunciar a la diferencia ni a la extrañeza de la alteridad que organizan la doble contingencia. En segundo lugar, contrastan las visiones sobre la posibilidad de revertir, o al menos aminorar, los malentendidos. Para Schleiermacher, la

12 No es el caso de la incompreensión (*Nichtverstehen*), donde el sistema comprende que “no comprende”.

tensión entre malentendido y comprensión descansa sobre la posibilidad de que ésta los revierta, aunque nunca pueda hacerlo de una manera perfecta ni total.

Para Luhmann, en cambio, la incorporación del malentendido dentro del concepto de comprensión implica que la información reflexiva que genere la comprensión es incapaz de distinguir si ella misma es verdadera (*richtig*) o un malentendido. Por ende, la aclaración o reversión del malentendido representa una potencial progresión hacia el infinito.

Concordancia: la intransparencia como condición positiva

La coincidencia fundamental entre ambos autores es que entienden, gracias a la transparencia del malentendido, que la alteridad es insuperable y necesaria, razón por la cual tiene un papel central para determinar el sentido diádico de la comprensión. El punto donde se intensifica el grado de vinculación de la TGSS con la hermenéutica romántica es el alejamiento radical de Schleiermacher respecto de la tradición para determinar la función discursiva de la alteridad. Luhmann recuperó críticamente el esfuerzo de Schleiermacher por robustecer la relación interna entre comprensión y malentendido, hasta forzar la introducción del concepto de *alteridad* en un terreno tradicionalmente refractario a ella: la reciprocidad del entendimiento entre los hombres.

La TGSS recuperó el rechazo de la hermenéutica romántica por las concepciones negativas de la alteridad, que la ven como un efecto disfuncional de las relaciones de comprensión. Luhmann también rechazó las visiones *negativas* del malentendido y la alteridad, que las ven como una condición “a superar” para explicar lo social, o como un obstáculo para el surgimiento de la comunidad iluminada entre los hombres.

Pero además, la TGSS recuperó la elevación romántica de la alteridad al rango de premisa fundante de la comprensión. Tuvo una visión *positiva* de la *intransparencia* recíproca entre los hombres, y la entendió como una *premis*a de la emergencia de un campo de posibilidades específicamente *sociales* (lingüísticas e históricas para Schleiermacher, sistémicas y coevolutivas para Luhmann).

Gracias a la recuperación de estos gestos románticos, la TGSS *trivializó* la incorporación de estas categorías entre las premisas de la sociología, sin *dramatizar* la “irrupción” de la alteridad en las ciencias sociales.

Cabe señalar que la vinculación con Schleiermacher robusteció la oposición de la TGSS a las hermenéuticas “consensualistas” y a la Teoría de la acción

comunicativa de Habermas, ya que la relación interna entre malentendido y comprensión desacopla la Teoría de la comprensión de las teorías de la reciprocidad e impide consagrarla como *telos* de una racionalidad distinta.

En contra de las hermenéuticas “consensualistas”, que ponderan la “comprensión” como aquel elemento en el cual los hombres constituirían una esfera de reciprocidad, de la que emanarían las relaciones sociales o incluso el mundo-de-la-vida, la TGSS postuló que la infraestructura sistémica de la comprensión acentúa la premisa de la alteridad, y sustituye la pretendida reciprocidad de perspectivas con el concepto de integración de perspectivas incongruentes. Éste, a diferencia de aquél, no supone un principio de reciprocidad que (se) origine (en) “lo común”, asume, en cambio, que el único elemento “común” de la comprensión (entendiendo por “común” únicamente simultaneidad) es la experiencia recíproca de la alteridad irreductible del otro.

Esta co-experiencia, y sólo ésta, posibilita la emergencia de lo social (la comunicación), no la reciprocidad consensualista ni la inmediatez de “lo común”.

[E]n la duplicación de la contingencia *ego* experimenta a *alter* como *alter ego*. Al mismo tiempo experimenta con la *no-identidad de las perspectivas* y con la *identidad de esta experiencia* a *ambos* lados. Para ambos la situación es indeterminable, inestable, insoportable. En *esta* experiencia *convergen* las perspectivas, y es lo que posibilita mantener (*zu unterstellen*) (...) un interés por la determinación (Luhmann, 1998a: 128. Traducción levemente modificada).

En contraposición a Habermas, la TGSS no asumió que la comprensión constituyera el *telos* de una racionalidad intersubjetiva. Como subrayó Knodt (1994: 89), la TGSS cuestionó que Habermas asumiera como “dada” la orientación racional hacia el entendimiento, cuando este último sólo es un estado temporal y provisorio de la comunicación. Agudamente, Rasch (2000: 39) señaló que esto se debe al contraste entre las visiones sobre la alteridad: positiva de Luhmann, negativa de Habermas. El primero no requiere la negación (social) de una condición negativa (la alteridad) para que haya comprensión.

El concepto de comunicación como unidad emergente

Nos interesa ahora comparar las visiones que ambos autores tienen de la comunicación, no sólo por la importancia que reviste la materia para ellos, sino también porque nos conducirá hacia el tema de la *unidad* (recalcamos: unidad, no identidad) de la diferencia y de la alteridad. La postulación de esta unidad, que distingue a Schleiermacher entre los románticos, es la clave de la vinculación entre ambos modelos diádicos.

Schleiermacher, comunicación y círculo hermenéutico

El concepto de discurso (*Rede*) de Schleiermacher, que entenderemos como *comunicación*, supone la vinculación interna, pero no inmediata, entre pensamiento y discurso. Esto lo distanció de la tradición moderna, legada por Locke según Baecker (2005), que entiende la comunicación como transmisión inmediata de ideas y pensamientos. Para Schleiermacher, la inmediatez entre los hombres es imposible, por ende, el objeto del discurso no son las ideas ni el pensamiento sino las mediaciones de su puesta en común.

El discurso es la mediación que pone en comunidad (*Gemeinschaftlichkeit*) el pensamiento (...) Por cierto que el discurso es también la mediación del pensamiento para las singularidades (...) El arte del discurso surge cuando aquel que piensa necesita fijar un razonamiento (*Gedanken*), aquél transforma la originalidad y vuelve necesaria la interpretación (*Auslegung*) (Schleiermacher, 1996: 300. Traducción propia).

Esto aclara la correspondencia (*Zusammengehörigkeit*) entre retórica y hermenéutica (...) pues cada acto de comprensión es la inversión de un acto discursivo (Schleiermacher, 1996: 300. Traducción propia).

Las mediaciones de la comunicación son dos: 1) la mediación de las reglas retóricas, por las cuales el emisor *transforma* su pensamiento en discurso, y 2) la mediación de las reglas de la comprensión, por las cuales el receptor *transforma* el objeto de discurso, invierte la operación retórica, y produce una *reconstrucción* del pensamiento del emisor dentro de su propio pensamiento.

Ambas mediaciones suponen que ni el lenguaje ni el pensamiento pueden combinarse idénticamente en dos individualidades distintas (Schleiermacher, 1996: 326). Por ende, ninguna reconstrucción comprensiva mantiene una relación de identidad con el pensamiento original, sino *necesariamente* de diferencia, y es tan original como éste.¹³ Este diferencial de información entre retórica y comprensión, lógicamente inevitable, no implica un fallo de la comunicación (conclusión a la que llegaría la visión lockeana), sino que, al contrario, confirma que la hubo.

Schleiermacher, sin embargo, no se contentó con exaltar románticamente el singularismo, sino que lo asumió como premisa de una hermenéutica del discurso. Así desarrolló la idea de que la *unidad* de sentido del discurso es más

13 Agradezco a uno de los árbitros anónimos la sugerencia de acentuar el carácter secundario que tiene la falta de identidad entre las combinatorias comprensivas para que haya entendimiento entre dos hablantes, pues esto último no depende de aquella, sino de la concepción de razonamiento objetivo de Schleiermacher y su conexión con la comprensión en el lenguaje.

amplia que la de cada una de las singularidades que participan de él. Esto se debe a que el discurso recién alcanza su unidad cuando emisor y receptor despliegan las mediaciones recíprocas. Interpretada de este modo, la diferencia irreductible entre las singularidades hace que cada una de estas se convierta en *momento* de una unidad más amplia, ya que ninguna singularidad puede constituir por sí misma la unidad del discurso.

Sin embargo, y aquí reside para nosotros la riqueza del planteo de Schleiermacher, la unidad de sentido más amplia que representa el discurso respecto de las singularidades sólo es posible gracias a las mediaciones que éstas despliegan para relacionarse entre sí, bajo la premisa de su irreductibilidad recíproca. Por ello, las singularidades no representan una condición negativa que el discurso deba negar para constituirse. Al contrario, la unidad del discurso no sólo no puede destruir ni superar la diferencia, sino que se conforma y organiza *gracias a ella*.

La confrontación y la polémica entre las singularidades son *internas* al funcionamiento de la comunicación. Schleiermacher denominó a esta unidad *círculo hermenéutico*. El círculo conforma una *unidad* de sentido conforme al propio *fundamento diferencial* de la hermenéutica, está organizado por una estructura que hoy podemos denominar *diádica*, porque constela emisores y receptores bajo la forma *ego/alter-ego*. Este concepto alejó a Schleiermacher del dualismo-sintético del idealismo alemán.

Luhmann, modelo sintético de la comunicación

La TGSS planteó un concepto “sociológico” de comunicación contrario a la “metáfora de la transmisión” asumida por los modelos lineales de comunicación. Luhmann (1998a:148) definió la comunicación como una operación compleja, cuya propiedad distintiva es emerger como una unidad sintética de tres selecciones: Información / selección de dar la información a conocer (*Mitteilung*) / selección de comprenderla (*Verstehen*).

La emergencia de la comunicación se resume así: una selección de “Información” (el tema de la comunicación, aquello sobre lo que se quiere expresar) es inicialmente procesada por un determinado emisor que selecciona información y selecciona darla a conocer (*Mitteilung*), mediante un “hacer” *en el mundo* (una acción hablada, puesta por escrito, simbólicamente expresada), para que sea observada por un determinado receptor hacia quien es dirigido ese “hacer” (Luhmann, 1998a: 143).

Sin embargo, dado que la comunicación no se reduce a la unilateralidad de una emisión, es necesario que *Ego* seleccione la comprensión de *ese*

hacer del emisor en el mundo (*Verstehen*), distinguiendo entre ese hacer dirigido hacia él (*Mitteilung*) y su decodificación comprensiva de la “Información”. *Hay comunicación* si, y sólo si, *ego* logra “actuar la comprensión”. Por ende, la comunicación es una operación *necesariamente* social y, como tal, es el *unity-act* que clausura y diferencia operativamente a los sistemas sociales (Luhmann, 1997: 123). Al cerrarse sintéticamente cada unidad operativa, sólo podrá ser aceptada o rechazada por *otra* comunicación que refiera y se enlace con la anterior. La recursividad de estos enlaces entre comunicaciones diferencia al sistema social.

Discrepancias: comunicación, pensamiento y razón dialógica

La comparación arrojó dos discrepancias. En primer lugar, Schleiermacher asumió de manera mediata la relación entre comunicación y pensamiento; Luhmann, en cambio, asumió la clausura operativa del sistema psíquico y, con ello, descartó cualquier transmisión o transferencia lineal y/o inmediata entre comunicación (sistema social) y pensamiento (sistema psíquico).

El segundo contraste se aloja en la relación entre racionalidad y comunicación. Para exponerlo nos valdremos del estudio de Izuzquiza (1998) sobre la racionalidad en Schleiermacher. Según Izuzquiza, Schleiermacher estableció al círculo hermenéutico como premisa del funcionamiento racional de la comunicación. Así, la sociabilidad no deriva de un *a priori* de la razón, sino que, al contrario, ella constituye el único ámbito donde se puede producir racionalmente conocimiento, gracias a la mediación “dialéctica” de la retórica y la hermenéutica.¹⁴

[La correspondencia (*Zusammengehörigkeit*) entre retórica y hermenéutica: AA] aclara también la relación común de éstas con la dialéctica [, pues todo devenir del saber (*Werden des Wissens*) depende de ambas] (Schleiermacher, 1996: 300. Traducción propia).

Izuzquiza concluye que Schleiermacher postuló una razón *dialógica* cuyo fundamento *racional* es la comunicación. Este argumento racionalista distancia a los autores, porque a diferencia de Schleiermacher, Luhmann descartó no sólo que la racionalidad sea necesaria para la emergencia de la comunicación, sino también que constituya un horizonte de ésta.

14 “Dialéctica” en un sentido dialógico antes que absoluto o, según Izuzquiza (1998), platónico antes que hegeliano. Además, a diferencia de Habermas, Schleiermacher no considera más “comunicativo” (ni más “intersubjetivo” ni más “racional”) el entendimiento que el disenso. Esto apoya la objeción de Rasch (2000: 50) al normativismo de Habermas, que representaría una versión restrictiva de la acción comunicativa.

Concordancias: rechazo de la transmisión, modelo diádico fundado en la alteridad y la diferencia

En cuanto a las concordancias, la primera es que ambos autores rechazaron la idea de “transmisión” y declararon insuficientes los modelos inmediatos o lineales de comunicación y los sustituyeron por modelos complejos e intransparentes. La segunda concordancia es la más significativa de las que hemos relevado. Se trata de la recuperación crítica de la tesis hermenéutico-romántica de que la esfera social posee una unidad indivisible (irreductible), y que ésta supone la diferencia y la alteridad, sin negarlas ni sintetizarlas.

Schleiermacher afirmó que el discurso se construye sobre la base de la orientación recíproca, y constituye, por ende, una estructura circular e indivisible entre perspectivas incongruentes, dotada de un sentido y de una historicidad a los que ninguna de dichas perspectivas singulares hubiera accedido por sí misma ni de manera aislada. La TGSS recuperó ese esfuerzo por invertir el signo de la singularidad, pasando de condición negativa a positiva.

En consonancia con Schleiermacher, pero sin un horizonte “racionalista”, Luhmann entendió que lo social, la esfera de la comunicación, no surge *contra* la incongruencia y la irreductibilidad recíproca de las perspectivas individuales, sino *por*, y *gracias a*, ellas. Afirmó que la comunicación emerge como una formación sistémica socialmente autorreferencial, que necesariamente supone individuos en su entorno, aunque su sentido es autónomo e irreductible a éstos.

En nuestra opinión esta es la razón de que la tesis del emergentismo comunicativo muestre un alto grado de vinculación con la tesis del círculo hermenéutico. El modelo diádico de Schleiermacher asume que la constelación ego/*alter*-ego es una relación circular mediada por operaciones hermenéuticas y cuya unidad de sentido es *social*, porque está basada en la diferencia y la alteridad. El modelo diádico de Luhmann asume que la constelación *alter*-ego/ego es una unidad emergente de sentido, posibilitada por, y sólo por, la alteridad y la diferencia. Ambos suponen la singularidad de los individuos, pero no como condición negativa a superar y/o sintetizar, sino como condición positiva para que surja una relación de otro orden.

Para la TGSS, el mutualismo constituye *una* relación social gracias a que entre sistemas comprensivos *hay* una irreductible extrañeza recíproca. Este concepto establece el criterio de socialidad mediante el cual es definido el planteo condicional y la unidad de análisis de la perspectiva sistémico-comunicativa de Luhmann y, en cuanto tal, es insoslayable para determinar la unidad del objeto sociológico.

Conclusiones y discusión

En este trabajo relevamos y comparamos los elementos conceptuales con que Luhmann y Schleiermacher abordaron los problemas de la diferencia, la alteridad y la unidad de la diferencia. Los resultados fueron típicamente similares: en todos los casos encontramos divergencias en materia de perspectivas e inferencias consecuentes con ellas, pero hallamos convergencias fundamentales (véase Tabla 1 al final del presente trabajo).

En materia de comprensión, hay divergencias en cuanto a la elección de perspectiva, construcción del problema, rol atribuido al discurso y presunción de comprensión a ambos lados de la relación. Estos contrastes, sin embargo, no obstan una concordancia fundamental: ambos asumen que el principio de diferencia es irreductible y lo elevan al rango de premisa de la comprensión.

En materia de malentendido, hay contrastes sobre el *prius* de la relación comprensión/malentendido y sobre la reversión del malentendido. Estas divergencias tampoco obstan una concordancia fundamental: ambos asumen la necesidad del principio de alteridad y transforman su rango en condición positiva.

En estos dos ejes se aprecia una imbricación, de creciente complejidad teórica, entre motivos sistémicos y motivos románticos dentro de la TGSS. Este dato es congruente con los resultados que alcanzaron Rasch y Landgraff sobre los diálogos mantenidos por la TGSS con Friedrich Schlegel y con Novalis, y ratifica sus conclusiones: Luhmann vinculó sus premisas emergentistas con las reflexiones románticas sobre la diferencia y la alteridad.

El diálogo de la TGSS con Schleiermacher tiene dos recuperaciones críticas específicas: 1) la categoría de comprensión, que fortaleció la postulación del estatuto social e insuperable de la diferencia, y 2) la categoría de malentendido, que sustentó la afirmación del estatuto general y positivo de la intransparencia. Estos resultados robustecen la idea de que el emergentismo comunicativo aproxima la TGSS al romanticismo alemán temprano y la aleja de la filiación idealista postulada por Habermas.

Pero esto no es todo, en tercer lugar, en materia de comunicación, si bien registramos divergencias sobre la relación entre razón y comunicación, incluida la tensión entre comunicación y pensamiento, ello no impide que haya una concordancia fundamental en cuanto a la formación de una unidad social de sentido *por y gracias a* la diferencia y a la alteridad, que conduce hacia un modelo diádico basado en la irreductibilidad y la intransparencia.

En este aspecto, se aprecia el diálogo de las tesis emergentistas de Luhmann con las ideas de Schleiermacher acerca del círculo hermenéutico. Es importante establecer que, en el contexto de la TGSS, lo social es entendido como un fenómeno emergente *gracias a*, y no *contra*, la irreductibilidad a los participantes, es decir, *gracias a*, y no *contra*, la individualidad de los individuos.

Este aspecto es fundamental porque significa que lo social no es superior ni inferior ni “supera” lo individual (ya entendamos esto como interés egoísta, conciencia, sistema psíquico). Lo social y lo individual constituyen *órdenes emergentes diferenciados* de realidad. Por ende, aunque el orden social es irreductible al individual (y viceversa), es imposible que éste se aisle hasta el punto de dejar de presuponerlo como precursor no-lineal y como condición de posibilidad.

La importancia de esta recuperación crítica es teórica más que arqueológica. Hacia el interior de la discusión sistémica, señala la necesidad de enriquecer la discusión de motivos sistémicos y cibernéticos con motivos románticos y hermenéuticos. El diálogo de la TGSS con la hermenéutica de Schleiermacher exige reconsiderar y discutir con mayor amplitud la relación entre TGSS y hermenéutica. Ésta se centró típicamente en el debate de la TGSS contra la hermenéutica de Gadamer (Esposito, 1996; Rasch, 2000; Baecker, 2005).

Las objeciones sistémicas siguieron el modelo de la crítica de Luhmann al culturalismo y al fundacionalismo, y declararon inaceptable que el marco de la “tradicición” permita relaciones sociales inmediatas. Estas objeciones contra Gadamer y contra las hermenéuticas de la tradición, sin embargo, no son exclusivas de la TGSS. Son consonantes con otras esgrimidas desde el propio campo hermenéutico. Varias de ellas, fortalecidas con relecturas de Schleiermacher, rechazan que la categoría de diferencia posea una impronta “psicologista”, como formuló Gadamer, y reivindican su centralidad para el ejercicio hermenéutico (Marassi, 1996; Izuzquiza, 1998; Grondin, 2008).

Por esta razón, es conveniente revisar la discusión, la relación y las posibles interfases entre la TGSS y la tradición hermenéutica a partir de la distinción entre hermenéuticas de la tradición y la identidad y hermenéuticas de la alteridad, la diferencia y la unidad social de la diferencia.

Por otro lado, de cara al debate sobre la “tercera vía” y el emergentismo en sociología, subrayamos la centralidad teórica de los conceptos de alteridad, diferencia y unidad de la diferencia, una vez que se modifican sus signos y se los marca positivamente. Lejos de constituir una concesión “posmoderna”, la elevación de estos conceptos al rango de premisas permite postular:

1) un modelo *diádico* emergentista fundado en la constelación *alter-ego/alter-ego* de la doble contingencia, que reemplaza el modelo unilateral basado en actores y el modelo colectivista basado en entidades holistas, y 2) un modelo *sistémico* emergentista fundado en la diferenciación operativa que produce la comunicación y su recursividad, que reemplaza el modelo sistémico basado en la interrelación de acciones.

La determinación comunicativa del concepto de emergencia despeja dos prejuicios que pesan sobre él en sociología. Según el primer prejuicio, ésta sería una idea superficial, porque repetiría un lugar común de la sociología: hay propiedades que se predicán de los colectivos únicamente, no de los individuos. Según el segundo prejuicio, la emergencia sería una idea creacionista, porque asumiría la aparición *ex nihilo* de las entidades del mundo.

En contra del primer prejuicio, al distinguir emergencia de colectivismo, la TGSS enfatiza que la emergencia de lo social se da por, y gracias a, las limitaciones operativas de los individuos. La correlación de ello con el carácter no-lineal de la interacción es una idea mucho más rica que la hipótesis de “propiedades colectivas”. En contra del segundo prejuicio, la TGSS no afirma que los sistemas sociales emerjan “de la nada”, sino que estos presuponen el mundo y que cumplen las legalidades físicas, químicas, bioquímicas, neurológicas y psíquicas.

Sin embargo, no describe ni infiere la explicación de lo social a partir de tales cumplimientos. Las legalidades constituyen condiciones de posibilidad de la emergencia de lo social, aunque sin poder nomológico-deductivo ni reductivo sobre ésta.

Por último, y a modo de cierre, en materia de construcción del objeto de la disciplina, la TGSS fortalece la posición de la “tercera vía”, y del emergentismo en especial, porque ofrece una determinación precisa sobre lo que es emergencia en sociología. Hay una doble emergencia de lo social: la doble contingencia y la comunicación.

Un avance de tal naturaleza en esta delicada materia, en virtud de las perspectivas que abre, exige un lugar en las agendas de la investigación teórica, pues, incluso aquellos que aspiren a objetarlo, se verán conminados a complejizar los modos de construcción del objeto del accionalismo y del colectivismo.

Estas corrientes tendrán que dialogar y lidiar en adelante con la innecesidad del acuerdo para que haya reciprocidad y con la prescindencia de la identidad para que haya objeto.

Bibliografía

- Arnason, Johann (1997), "Novalis, Marx and Parsons: Niklas Luhmann's Search For Modernity", en *Thesis Eleven*, núm. 51, London, Thousand Oaks, CA y New Delhi: Sage.
- Baecker, Dirk (2005), *Kommunikation*, Leipzig: Reclam.
- Brier, Søren (2007), "Applying Luhmann's system theory as part of a transdisciplinary frame for communication science", en *Cybernetics and Human Knowing*, vol. 43, núms. 2-3, London: Imprint Academic.
- Bunge, Mario (2004), *Emergencia y convergencia*, Barcelona: Gedisa.
- Elder-Vass, Dave (2007), "Luhmann and Emergentism: Competing Paradigms for Social Systems Theory?", en *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 37, núm. 4, London, Thousand Oaks, CA y New Delhi: Sage.
- Farías, Ignacio (2014), "Cultura: la formación de mundos sociomateriales", en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 21, núm. 60, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Fritscher, Wolfgang (1996), "Romantische Beobachtungen. Niklas Luhmanns soziologische Aufklärung als moderne soziologische Romantik", en *Soziale Systeme*, vol. 2, núm. 1, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Göbel, Andreas (2011), "Dritter Sein. Einige Überlegungen im Anschluss an Gesa Lindemanns 'Emergenzfunktion des Dritten'", en *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 40, núm. 2, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Greshoff, Rainer (2008), "Ohne Akteure geht es nicht! Oder: Warum die Fundamente der Luhmannschen Sozialtheorie nicht tragen", en *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 37, núm. 6, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Grève, Jean (2007), "Zur Reduzibilität und Irreduzibilität des Sozialen in der Handlungs- und der Systemtheorie", en *Soziale Systeme*, vol. 3, núm. 1+2, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Grondin, Jean (2008), *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder.
- Habermas, Jürgen (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- Heintz, Bettina (2004), "Emergenz und Reduktion: Neue Perspektiven auf das Mikro-Makro-Problem", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 56, núm. 1, Köln: Universität Köln.
- Izuzquiza, Ignacio (1990), *La sociedad sin hombres*, Madrid: Anthropos.
- Izuzquiza, Ignacio (1998), *Armonía y razón*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Knodt, Eva (1994), "Toward a Non-Foundationalist Epistemology: The Habermas/Luhmann Controversy Revisited", en *New German Critique*, vol. 61, New York: Duke University Press.
- Landgraf, Edgar (2006), "Comprehending Romantic Incomprehensibility", en *Modern Language Notes* (German Issue), vol. 121, núm. 3, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- Latour, Bruno (1984), *Les microbes, guerre et paix, suivi de Irréductions*, Paris: Métailié-La Découverte.
- Leydesdorff, Löt (2001), *A Sociological Theory of Communication*, Parkland FL: Universal Publishers.
- Lohse, Simon (2011), “Zur Emergenz des Sozialen bei Niklas Luhmann”, en *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 40, núm. 3, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1986), “Systeme verstehen Systeme”, en N. Luhmann y K.E. Schor [eds.], *Zwischen Verstehen und Intransparenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1998a), *Sistemas Sociales*, Barcelona: Anthropos.
- Luhmann, Niklas (1998b), “¿Intersubjetividad o comunicación?”, en *Contingencia y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid: Trotta.
- Luhmann, Niklas (2005), *El arte de la sociedad*, México: Herder.
- Marassi, Massimo (1996), “Introduzione”, en *F.E.D. Schleiermacher Ermenéutica*, Milano: Rusconi.
- Mascareño, Aldo (2008), “Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica”, en *Revista de Sociología*, núm. 22, Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Rasch, William (2000), *Niklas Luhmann's Modernity*, California: SUP.
- Sawyer, Keith (2001), “Emergence in Sociology: Contemporary Philosophy of Mind and Implications for Sociological Theory”, en *American Journal of Sociology*, vol. 107, núm. 3, Chicago: University of Chicago.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009), *El fin de la excepción humana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Schleiermacher, Friedrich. E.D. (1996), *Ermenéutica*, Milano: Rusconi.
- Stäheli, Urs (2000), *Sinnzusammenbrüche*, Velbrück: Wissenschaft.
- Wan, Poe Yu-ze (2011), *Reframing the social: emergentist systemism and social theory*, Farnham: Ashgate.

Anexo

Tabla 1

Síntesis del relevamiento, discrepancia y concordancias

	Relevamiento		Discrepancias	Concordancias
Comprensión (<i>Verstehen</i>)	Schleier	Operación de reconstrucción de un discurso	Perspectiva Mediación discursiva	Irreductibilidad de la diferencia
	Luhmann	Operación de observación con doble <i>re-entry</i> de la dif. s/E	Cantidad de operaciones	
Malentendido (<i>Mißverstehen</i>)	Schleier	Condición universal y primera de la comprensión	Prius lógico Reversión	Condición positiva para la emergencia de lo social
	Luhmann	Producto inevitable del funcionamiento de la comprensión		
Comunicación	Schleier	Esfera social constituida por el diferencial hermenéutico	Racionalidad comunicativa	Rechazo de la transmisión Modelo diádico de la esfera social
	Luhmann	Síntesis de tres selecciones		

Fuente: Elaboración propia.

Sergio Pignuoli Ocampo. Magíster en Comunicación y Cultura y Licenciado en Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente de la cátedra “Niklas Luhmann y la sociología de la modernidad” (UBA-FCS). Líneas de investigación: Teoría sociológica, Teoría de sistemas sociales y comunicación. Publicaciones recientes: “Lenguaje ideológico y autorreferencia de *Los rubios* de Albertina Carri”, en *Hispanic Research Journal*, vol. 14, núm. 3 (en prensa) (2013); “Los modelos de irreductibilidad social en la teoría sistémica de Niklas Luhmann”, en *Revista Española de Sociología*, vol. 17 (2012); Sergio Pignuoli Ocampo y M. Zitello, “Tensiones y quiebres teóricos del concepto de comunicación de Luhmann”, en *Estudios Sociológicos*, núm. 87 (2011).

Recepción: 2 de julio de 2012.

Aprobación: 17 de junio de 2014.