



ÉTICA DE LA CONTINGENCIA PARA MUNDOS INCOMPLETOS*

AUTOR

ALDO MASCAREÑO

Centro de Estudios Públicos, Universidad Adolfo Ibáñez

Cómo citar este artículo:

Mascareño, A. (2019) Ética de la contingencia para mundos incompletos. *Revista Diferencias*, N. 8, pp. 72-83.

Artículo

Recibido 15/02/2019

Aprobado 15/04/2019

* Este artículo forma parte de las actividades de investigación del proyecto Fondecyt 1181585.

RESUMEN

Contingencia es un concepto abordado por la tradición humanista, la teoría social y las ciencias. Este revela la ausencia de una estructura necesaria del mundo y, por tanto, su incompletitud. Ello abre la pregunta por los esquemas de orientación de la conducta en un contexto donde cualquier aspiración normativa se entiende como necesidad ante el trasfondo de la contingencia. Por medio de la investigación de la semántica histórica y moderna del concepto de contingencia, identifico los orígenes del concepto en la lógica modal de Aristóteles, observo luego la separación entre contingencia del mundo y necesidad de Dios en la escolástica, y destaco el giro moderno a la inmanencia del concepto de contingencia en Hegel, Meillassoux y la teoría de la evolución. Sobre estas bases formulo la idea de una ética de la contingencia que provee orientaciones pertinentes para un mundo sin necesidad última. En lo fundamental, una ética de la contingencia previene que la necesidad domine por sobre la posibilidad e interviene por medio de estrategias de incremento de la contingencia cuando esto tiene lugar.

PALABRAS CLAVES: CONTINGENCIA, ÉTICA, EVOLUCIÓN, TEORÍA DE SISTEMAS, NIKLAS LUHMANN

ABSTRACT

Contingency is a concept that that has been taken up by the humanist tradition, social theory and the sciences. It reveals the absence of a necessary structure in the word and, because of that, its incompleteness. This raises the question about the patterns that orient behavior within a context where all normative aspirations are understood as necessary against the background of contingency. By researching into the historical and modern semantics of the concept of contingency, I identify the origins of the concept in Aristotle's modal logic, then the separation between the contingency of the world and the necessity of god in the scholastics, and highlight the modern turn towards an immanent concept of contingency in Hegel, Meillassoux and the theory of evolution. On this basis, I put forward the idea of an ethics of contingency that provides relevant orientations for a world that is devoid of ultimate necessity. Crucially, an ethics of contingency prevents necessity to prevail over possibility and intervenes, through strategies of increasing contingency when this takes place.

KEYWORDS: CONTINGENCY, ETHICS, EVOLUTION, SYSTEMS THEORY, NIKLAS LUHMANN

Si hay algo que requiera ser fundado, o si algo se invoca como fundamento, es porque existe una ausencia original que, de no ser oculta, haría parecer contingente lo que se juzga como necesario e imposible. Una vez cubierta esta incompletitud del mundo es *posible* seguir sosteniendo la trascendencia de la vida, de la norma, del sistema. Pero porque ello es posible y no necesario, la propia afirmación de trascendencia de la vida, de la norma y del sistema es, de manera inmanente, la expresión de su contingencia. El fundamento es revelado como una pieza retórica, dogmática o racional, semántica en cualquier caso, que busca suplir la incompletitud del mundo desde cada sistema de modo distinto, lo que pone en evidencia su contingencia factual y su expresión como pura posibilidad.

Esta es, a mi juicio, la conclusión que se obtiene llevando la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann a sus márgenes filosóficos. En mi interpretación, esta rechaza el supuesto de una incompletitud que debe ser cubierta a fin de dar unidad a la trascendencia de la vida, de la norma y del sistema. Por el contrario, contingencia e incompletitud son expresiones correlativas de la ausencia de unidad, quietud y finalidad en el mundo. Plantearlo de este modo puede parecer una forma de renunciar a la filosofía, especialmente si se la considera un *pensamiento del absoluto* en sus varias manifestaciones: perfección, divinidad, naturaleza, racionalidad (Spaemann, 1990). El propio Luhmann (2007) hizo esto al buscar apartarse de lo que llamó el *pensamiento vétero-europeo*. Sin embargo, la filosofía vuelve a entrar en escena si lo que se busca es ir más allá del develamiento sociológico sistémico de la contingencia del mundo e interrogarse por el modo en que los individuos pueden en tal mundo contingente sin recurrir a estructuras o normas últimas. En este artículo sostengo que esta es la tarea de una *ética de la contingencia* (Mascareño, 2006, 2011, 2012, 2018a).

La ética no es una preocupación central en la sociología de Luhmann; solo debe haber escrito unos quince artículos sobre el tema. En ellos la tesis central es que la ética es una teoría reflexiva de la moral que aplica el código aprecio/menosprecio a personas en situaciones diversas (Luhmann, 2008). Ello es compatible con la idea de contingencia en tanto no se sostiene una valoración universal de la conducta, sino una evaluación pragmática de ella. Mi propuesta de una ética de la contingencia excede, sin embargo, este marco, pues busca derivar desde los conceptos y la praxis de la contingencia, la complejidad y la selectividad, lineamientos para enfrentar las consecuencias contingentes de la incompletitud del mundo. En tal sentido, una ética de la contingencia no busca formular un pensamiento del absoluto que reemplaza a los anteriores o que construya sobre ellos. Como semánticas de mundos incompletos, todas las formas del absoluto pueden presentarse como enunciados de unidad que tensionan el mundo en direcciones distintas. Con ello, en todo caso, solo expresan su contingencia por medios filo-

sóficos. La pretensión de la ética de la contingencia es ser lo suficientemente concreta para motivar sin fundamentar y lo suficientemente motivante para orientar sin prescribir. No es, por tanto, crítica ni emancipatoria, aunque si la contingencia busca sacudirse de cualquier unidad, quietud o finalidad, no hay sujeción que pueda doblegarla, incluso la de una posible paz perpetua o la de una justicia infinita.

Para realizar esto, al igual que Luhmann (2008), no procedo “ampliando y reformulando las tradiciones textuales, sino a través de la cooperación de teoría sociológica de la sociedad y reflexión ética” (p. 256). Esta cooperación es lo que Daniel Chernilo (2017) ha denominado *sociología filosófica*. Excedo probablemente también este marco en tanto no me remito solo a la teoría sociológica y a la filosofía para sustentar mis formulaciones, sino también a las ciencias. Despliego mi argumento en distintas fases. Inicio dando cuenta de los significados históricos del concepto de contingencia en base a cuatro autores clave: Aristóteles, Tomás de Aquino, John Duns Scotus y W.G. Leibniz (1), para luego revisar su sentido moderno en filosofía fundamentalmente con G.W.F. Hegel y Quentin Meillassoux (2). Posiciono entonces el concepto en el marco de las teorías contemporáneas de la evolución (3), y sobre estas bases propongo los lineamientos centrales de una ética de la contingencia considerando tres constelaciones: la relación entre individuos y sistemas, la comunicación social y no social, y el control de la hipertrofia sistémica por medio de crisis evolutivas (4). Finalmente, elaboro algunas conclusiones.

1. CONTINGENCIA: SIGNIFICADOS HISTÓRICOS

El concepto de contingencia emerge en el marco de la lógica modal de Aristóteles como forma de tratar con enunciados que no son necesarios ni imposibles, sino que indican posibilidades o modalidades de negación. Como lo ha sostenido Farrel (1995), Aristóteles fue desacostumbradamente ambiguo en relación al significado de este concepto. Sus usos se encuentran en la lógica, en la retórica, en relación al cuerpo, los animales, la decisión. Brogan (1967) ha identificado cinco usos del concepto de *endeichomenon* (negación de lo imposible, generalmente traducido al español como posible) en Aristóteles: a) lo no imposible, b) lo no necesario ni imposible (significado moderno), c) lo usual o que acontece la mayoría de las veces, d) lo que acontece naturalmente (o regularmente), y e) lo indeterminado o accidental. Estos usos se encuentran fundamentalmente en *Primeros Analíticos* (Aristóteles, 1991). Según Luhmann (1992), en parte esta ambigüedad puede estar relacionada a la autenticidad de los textos aristotélicos y en parte a que la lógica de dos valores del ser/no-ser oculta la contingencia de las variadas formas de negación que pueden emerger en una lógica de valores múltiples. No habría simplemente una negación, sino varias modalidades de negación que incluso trascienden el tiempo. Por ejemplo, la selectividad de la memoria afirma un

pasado negando alternativas, la selectividad de la decisión y la eventualidad del accidente niegan presentes alternativos, el manejo del riesgo niega futuros anticipando posibles decepciones. Actualidad y potencialidad no refieren entonces a una secuencia antes/después, de lo que es y lo que será o podría ser, sino a una forma transtemporal de negatividad que disuelve la forma ser/no-ser en alternativas que hacen del mundo un medio contingente, no necesario ni imposible.

En un sentido protosociológico, Aristóteles aplica en su *Retórica* el concepto de contingencia a la acción humana en constelaciones de decisión:

La mayoría de las cosas sobre las que tomamos decisiones y sobre las que indagamos, se nos presentan con posibilidades alternativas, pues deliberamos y nos interrogamos por nuestras acciones, y todas nuestras acciones tienen un carácter contingente. Difícilmente alguna de ellas es determinada por la necesidad (Aristóteles, 1991: 1357a23-1357b23).

En su *Ética eudemónica* amplía esta concepción a la acción en general:

(...) lo que depende de los hombres forma una gran porción de cuestiones contingentes, y los hombres mismos son la fuente de tales resultados contingentes. De modo que es claro que todos los hechos de los cuales el hombre es el principio y el controlador pueden acontecer o no acontecer, y que este acontecer o no acontecer —al menos en cuanto a aquellos hechos de cuya existencia o no existencia él tiene el control— dependen de él (Aristóteles, 1991: 1222b39-1223a21).

No es el caso aquí determinar la actualidad sociológica de estas formulaciones ni su adecuación a estándares sistémicos. Por supuesto en la sociedad la contingencia se duplica en la forma de la comunicación (Luhmann, 1987). Lo relevante es la disponibilidad del concepto de contingencia como forma de la indeterminación que niega la necesidad (ser) y la imposibilidad (no ser). Parece haber un amplio espacio de incompletitud entre esos dos valores que se rescata en el concepto y la praxis de la contingencia.

Esto no es negado en la latinización de la tradición aristotélica llevada adelante por la Cristiandad especialmente con Tomás de Aquino desde el siglo XIII, pero es aprovechado para resituar la necesidad en la unidad Dios y aceptar la contingencia del mundo (Blumenberg, 1959). Ello por cierto reintroduce la semántica del ser bajo la forma contingencia/necesidad o posibilidad/necesidad. En las *Cinco vías*, la tercera prueba establece este movimiento: en tanto las cosas contienen la posibilidad de existir o no existir, hubo un momento en que nada existió, y como nada comienza a existir más que por algo que ya existe, no todos los seres son posibilidad,

sino que es preciso un ser necesario *per se* que origine a los demás, a quien “todos le llaman Dios” (Aquino, 2001, ST I, q2, a3). La necesidad se transforma en infinitud, pues mientras los seres finitos solo conocen el acto y pueden conjeturar sobre el futuro, Dios conoce todo lo contingente futuro como simultaneidad (Aquino, 2001, ST I, q14, a13). De este modo, se puede suponer que mientras la contingencia siga operando en el mundo, la necesidad puede quedar fuera de él en una especie de *modus vivendi* entre ambas. Sin embargo, puesto que Dios tenía dirección en el mundo, la necesidad elimina contingencia en forma de cruzadas, Inquisición y revolución canónica, y se refuerza así como puerta de acceso a la trascendencia, lo que da un impulso decisivo a la diferenciación del sistema religioso.

Una sofisticada variación en el campo semántico contingencia/necesidad es la que introduce John Duns Scotus (1265-1308), filósofo escocés, en su *Lectura I 39*. En ella Scotus desarrolla una teoría sincrónica de la contingencia que avanza sobre la consideración de la contingencia como decepción de los sentidos formulada por Parménides y sobre la comprensión secuencialista de Aristóteles en cuanto a que lo contingente puede mutar en su opuesto solo en un momento posterior. Para Scotus, lo actual es real, pero las posibilidades no actualizadas son también posibilidades reales: “En todo momento la realidad factual puede ser diferente de lo que es y de cómo es” (vos Jaczn et al., 1994: 25). El argumento no pone en cuestión la comprensión de Dios como necesidad formulada por Aquino, pero sí el hecho que la creación sea un acto necesario, pues “si hay contingencia en las cosas, la primera causa mueve la segunda causa o el efecto contingentemente, de modo que la contingencia derive de la acción de la primera causa” (Scotus, 1994: 90). Si el acto creativo es necesario, el efecto es necesario; pero el mundo es contingente, entonces solo puede derivar de un acto contingente: “Por esto debemos aceptar como autoevidente que hay contingencia en lo que es” (Scotus, 1994: 100). Scotus salva así a Dios de la responsabilidad del pecado, una imperfección contingente, pero a la vez indica que la existencia de la contingencia no puede ser probada por un *a priori*, refutando la prueba de Aquino. Toda causalidad es de naturaleza contingente en tanto proviene de la actividad contingente de Dios. Su voluntad es libre, y así también lo es la de los seres contingentes en tanto efectos de un acto contingente. Si esto es así, entonces en cada voluntad del mundo contingente hay una posibilidad lógica que se entiende como potencia real paralela a la factualidad de la actualidad. La voluntad no tiene que actualizar necesariamente, pero su potencialidad de actualización es real. Voluntad real es, por tanto, “la existencia factual de una potencia capaz de actualizar posibilidades” (vos Jaczn et al., 1994: 119). De ese modo, la contingencia es sincrónica en todo momento. No se

trata de secuencialidad del cambio como en Aristóteles, sino de la realidad de posibilidades no actualizadas¹.

W.G. Leibniz (1646-1716) puede ser visto como una reacción tardía a desarrollos conceptuales que emergen en la modernidad temprana: el racionalismo de Descartes, el materialismo hobbesiano y la crítica de Spinoza al tradicionalismo religioso. En su caso, el mundo es un ensamblaje de cosas contingentes cuya razón de existencia debe buscarse en una causa primera que es necesaria y eterna. Esta causa es inteligente pues eligió entre todos los mundos posibles, es sabia pues tiene la comprensión de todos ellos, y es eficaz pues tiene el poder para realizar ese mundo. Por ello, no puede haber elegido sino lo mejor: “si no hubiese sido el mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no habría producido nada” (Leibniz, 2007: 131). La aceptación de la contingencia del mundo es paralela a la necesidad de Dios como razón suficiente. A pesar del pecado y el sufrimiento, la armonía preestablecida en la creación entre mente (reino de la gracia) y cuerpo (reino de la naturaleza) hace que cada crimen tenga su castigo y cada buena acción su recompensa (Woolhouse, 1998). Por ello, la creación contingente tiene que ser aceptada como la mejor posible, tanto en términos de diseño como morales.

Más que enfatizar la contingencia del mundo, al tratarse del mejor de los mundos posibles, lo que resulta es un reforzamiento de la actualidad por sobre la potencialidad real en el sentido de Scotus. El ensamblaje de cosas contingentes que es el mundo es necesario en cada momento, con lo que en el mejor de los casos se vuelve a una contingencia como mutabilidad secuencial, y en el peor, la contingencia se disuelve en la causa última. Como lo ha sostenido Odo Marquard (2003), esta era del optimismo acaba con el terremoto de Lisboa de 1755 y el reemplazo de Dios por el ser humano como creador.

2. CONTINGENCIA: SIGNIFICADOS MODERNOS

Mientras que el pensamiento clásico —con la excepción relativa de Scotus— entendió la contingencia fundamentalmente como casualidad y, en el mejor de los casos, como un acontecimiento de origen subjetivo producido por la libre voluntad de Dios o del hombre, el giro moderno del concepto de contingencia introduce en una dimensión objetual immanente.

¹ Esto tiene importantes consecuencias para la idea de libre voluntad, pues ella está presente en Dios y los seres humanos. Varias discusiones en torno al campo semántico de la contingencia —que aquí solo puedo enumerar— continúan a partir de este punto por medio de distinciones como libertad/naturaleza (Scotus), contingencia/conocimiento (Robert Kildwarby, 1215-1279), contingencia/necesidad (William of Alnwick, 1275-1333), libertad/placer (Peter Auriol, 1280-1322), libertad/contingencia (Landolfo Caracciolo, 1280-1351), fatalismo/contingencia (William of Ockham, 1287-1347). Ver Fidora (2011), Adams y Kretzmann (1983), Schabel (2000), Alliney (2015).

Quien más lejos llegó en esto fue G.W.F. Hegel. En la comprensión hegeliana, la contingencia, expresada en la realización de instituciones humanas, es un momento objetivo (en el sentido de *Objektivität*) que manifiesta una puerta de acceso a la verdad del concepto (en el sentido de *Gegenstand*). La contingencia no es, por tanto, una expresión de pura subjetividad y tampoco un mero accidente o un evento aislado —aunque en la naturaleza puede mantener esa forma (Padui, 2010). Es la organización del mundo la que se muestra en ella; una organización que, en cualquier caso, rechaza la categoría de *ser*, que había dominado el pensamiento occidental desde Parménides, y se expresa en un permanente *llegar a ser* (*das Werden*) (di Giovanni, 2010). La contingencia es una manifestación del concepto en tanto *necesidad absoluta* que no puede hacer otra cosa que generar posibilidades diferentes. Según Lampert (2005), esta necesidad absoluta, que es la interacción de todas las fuerzas posibles (manifestaciones formales, reales y absolutas de la posibilidad, la actualidad y la necesidad),

(...) permite que la contingencia se libere. Posibilidad y actualidad comienzan en la forma de contingencia (“cualquier cosa”, “lo que sea”) y terminan en necesaria reciprocidad; inversamente, necesidad comienza con lo que no puede ser de otro modo, y termina dejando que otras cosas se liberen (p.75).

El reemplazo de la semántica del *ser*, por la fórmula *llegar a ser*, permite observar el mundo en términos de fluidez y multiplicidad, y otorga a la contingencia una posición central en la comprensión de ese mundo y su dinámica histórica. Cada actualización es una posibilidad incompleta (pues se encuentra en proceso), por lo que la actualidad debe mantener su movimiento para buscar una completitud que no puede llegar, pues ninguna posibilidad puede reflejar el concepto en plenitud. Como lo ha sugerido Cordero (2017), en esto Hegel encuentra los fundamentos no fundacionales de la filosofía: “en la experiencia de una falta de identidad entre concepto y realidad” (p. 42). El mundo se convierte en una búsqueda permanente y se abre a la contradicción.

Visto de esta forma, la contradicción tiene un estatuto secundario frente al concepto de contingencia. La contradicción no emerge de la *existencia* de opuestos, sino de la incompletitud de las posibilidades y actualidades del mundo. Hegel (2010) lo formula del modo siguiente: “La unidad de posibilidad y actualidad es contingencia. Lo contingente es un actual que está al mismo tiempo determinado solo como posible, un actual cuyo otro u opuesto igualmente es” (p. 480). La unidad de actualidad y posibilidad tiene lugar en el permanente devenir de un mundo que busca acceso pleno a su concepto y que en cada manifestación expresa la contingencia de ese acceso: es una ventana a su verdad, pero a la vez es su negación porque no puede captarla enteramente. La contingencia es posibilidad, pero es igualmente actuali-

dad porque la actualidad pertenece a lo posible; y es actual, en tanto es lo posible como manifestación momentánea. La unidad de actualidad y posibilidad se refleja de manera inmanente, de lo que Hegel (2010) deriva la autoafirmación de la contingencia: “De este modo, lo contingente no tiene fundamento porque es contingente; y por la misma razón tiene un fundamento porque es contingente” (p. 481). Si se puede expresar así, la contingencia es un fundamento contingente, como posibilidad y actualidad de sí misma.

En un movimiento previsible, aunque no por ello equivocado, Quentin Meillassoux (2008) ha criticado este concepto de contingencia hegeliano por quedar subordinado a la totalidad. Según van Houdt (2011), Meillassoux busca una formulación posmetafísica de la necesidad de la contingencia que no quede subordinada al marco metafísico más amplio de la racionalidad de la totalidad hegeliana. A esa totalidad ni lo irracional ni la naturaleza le son externas, por lo que el mundo se subsume en necesidad metafísica. En cualquier caso, si Lambert (2005) está en lo correcto y totalidad es necesidad absoluta en el sentido de interacción de todas las fuerzas posibles, entonces, en el sentido hegeliano, necesidad absoluta es también un momento de la contingencia y viceversa. Meillassoux (2008) parece dar a entender esto cuando afirma que “la metafísica hegeliana mantiene la necesidad de un momento de irremediable contingencia en el despliegue del absoluto” (p. 130). Meillassoux (2008) distingue dos conceptos de contingencia, el primero relativo a la precariedad del mundo o contingencia empírica: “Todo podría colapsar [...] y no en virtud de una ley superior por la cual todo esté destinado a perecer, sino en virtud de la ausencia de cualquier ley superior capaz de preservar cualquier cosa, no importa qué, de perecer” (p. 88-89). Este acercamiento de contingencia y facticidad no parece alejado de Hegel en el sentido de que la facticidad, como la contingencia hegeliana, es autocontenida; escapa a cualquier posibilidad de fundamentación.

El segundo concepto busca demostrar la necesidad absoluta de la no necesidad de todo. En este caso, el concepto de contingencia queda comprendido como *pura posibilidad*. Si la contingencia es solo posibilidad, entonces ella puede incluso no ser actualizada: “La contingencia es tal que cualquier cosa podría acontecer, incluso nada de nada, de modo que lo es, permanezca como es” (Meillassoux, 2008: 103). Este concepto radical de contingencia es construido por Meillassoux en oposición a la idea de que lo contingente sería un límite que la razón encuentra en su aproximación al mundo, es decir, que contingencia es ignorancia de las razones. Más bien, habría que entender que la ausencia de razón es una propiedad de la entidad y que, por tanto, el mundo puede devenir otro, perecer o permanecer sin razón alguna. A esto es lo que Meillassoux denomina el principio de la no-razón (*the principle of unreason*): contingencia no es la imposibilidad de descalificar opciones porque el mundo último o el futuro sean incognoscibles, i.e., no es un problema de los límites de

la razón. Cuando se acepta la contingencia como posibilidad pura se saben dos cosas positivamente: que la contingencia es necesaria, y que solo la contingencia es necesaria —una figura dialéctica clásica de la unidad de opuestos. Esta es la necesidad absoluta de la contingencia, de la que también se deriva una única imposibilidad: la de una entidad necesaria: “Todo es posible, cualquier cosa puede suceder —excepto algo que es necesario, pues es la contingencia de la entidad lo que es necesario, no la entidad” (Meillassoux, 2008: 108).

Con esto Meillassoux repone la conclusión de Hegel ahora sin subordinación a la totalidad: la contingencia se sostiene a sí misma como unidad de actualidad, posibilidad e imposibilidad².

3. CONTINGENCIA DE LA EVOLUCIÓN Y ÉTICA DE LA UNIDAD

La semántica histórica del concepto de contingencia no podía ser sino contingente. No obstante, a pesar de las variaciones, se puede sostener que ella mantiene una doble negación, la de la necesidad y la de la imposibilidad. Y puesto que esto supone la contingencia de la contingencia, ella, en tanto contingencia, es necesaria como forma del mundo, pues es reflejo de su incompletitud. Que la contingencia sea necesaria como forma del mundo, no implica sostener que la necesidad y la imposibilidad no tengan lugar en él. Así como la contingencia supone su doble negación, también la necesidad y la imposibilidad niegan doblemente la contingencia para hacerse lugar en el mundo. Especialmente si la contingencia es entendida como pura posibilidad, entonces ellas encuentran oportunidad para manifestarse; se las debe entender como posibilidades y actualizaciones, aunque de todos modos contingentes.

Niklas Luhmann (1992) ha sostenido que la contingencia es un valor propio (*Eigenwert*) de la sociedad moderna:

La mirada a las contingencias está tan arraigada que ella acompaña toda búsqueda de necesidades, de validez *a priori* y de valores inalienables, y en la contingencia de esos esfuerzos (que se hace visible en tanto se trata de esfuerzos) transforma el resultado en contingente —el rey Midas de la modernidad (Luhmann, 1992: 94)

Cuando la modernidad se entiende en términos de diferenciación de sistemas (no solo funcionales, sino también organizacionales, de interacción, psíquicos, y hoy incluso sociotécnicos y socionaturales) que despliegan observaciones de primer y segundo orden de acuerdo a sus propias determinaciones histórica y evolutivamente adquiridas, la afir-

² La antropología filosófica alemana contemporánea también ha desarrollado conceptos de contingencia relevantes que no pueden ser desarrollados aquí. Ver Odo Marquard (2003) y Hermann Lübbe (2004).

mación de Luhmann adquiere pleno sentido. La modernidad experimenta la contingencia como complejidad del mundo: “Complejidad [...] significa coacción de selección, coacción de selección significa contingencia, y contingencia implica riesgo” (Luhmann, 1987: 46). Esta modalidad, sin embargo, es propia de la evolución, no solo de la modernidad. Dada la complejidad y diferenciación, la experiencia de la contingencia puede generalizarse en la modernidad y ello traer consigo autodescripciones que se corresponden con esa experiencia. Las semánticas de la individualidad, de la secularización, de la diversidad cultural, incluso las semánticas del ser humano como animal no determinado (Gehlen, 1988), reflejan la nueva situación.

Evolutivamente, no obstante, la contingencia opera como una constante. En sistemas físicos se expresa en procesos estocásticos y dinámicas no lineales; en sistemas biológicos se presenta como contingencia funcional dependiente de las interacciones del organismo con el entorno, lo que conduce a la actualización de reglas evolutivas a medida que el sistema evoluciona; mientras que en los sistemas sociales, además de los rasgos anteriores, se agrega un componente de autorreflexión que incrementa su indeterminación (Bekage et al., 2013). Incluso la variación genética, mecanismo fundamental de la evolución biológica, es entendida como una forma de responder a un mundo contingente e incierto (Baldus, 2014). Justamente por ello produce variaciones que no necesariamente resultan adaptativas, en tanto están sometidas a la accidentalidad del mundo y a la autotransformación de sus reglas (Beatty, 2006). Más aun, la adaptación, en sentido darwiniano, remite a condiciones ambientales locales, las que al cambiar revierten ventajas en desventajas. No hay, por tanto, un criterio general de adaptación: “Si la vida funciona más auscultando el entorno que ascendiendo en la escala del progreso, entonces la contingencia debe reinar” (Gould, 1990: 160). Siendo así, la evolución resulta en pluralismo de individuos que continúan evolucionando y no en especies mejor adaptadas (McConwell, 2017). Lo mismo cuenta para la evolución sicionatural. Tanto el colapso de sociedades antiguas (Tainter, 2017) como las transiciones críticas en sistemas ecológicos y socioecológicos (Scheffer, 2009) muestran que la persistencia en un determinado patrón de comportamiento (mecanismo de *lock-in*) resulta en un excedente irreflexivo de redundancia que el sistema no puede procesar, lo que conduce a su colapso y a un cambio de régimen. Dicho de otro modo, la insistencia en la necesidad de un determinado orden lleva a la imposibilidad de ese orden y, por tanto, a la actualización de posibilidades alternativas. Esto es lo que he denominado el *poder de la contingencia* (Mascareño, 2018a).

En múltiples constelaciones históricas el poder de la contingencia se ha manifestado dramáticamente: revoluciones, invasiones, catástrofes, crisis, desastres naturales. En las teorías del antropoceno, la propia existencia humana es hoy

un problema para el sostenimiento del sistema sicionatural (Davis, 2018); y el entusiasmo con la inteligencia artificial también abre dudas sobre la necesidad de lo humano (Barfield, 2015). Ambos modelos reflejan cuán profundo el valor propio de la contingencia se arraiga en la autocomprensión moderna de la evolución sicionatural y sociotécnica: el aristocratismo de la especie humana (Rossello, 2017) parece comenzar a reconocer su propia contingencia.

Frente a ello, puesto que a las éticas de la unidad ya no les es posible situar la necesidad fuera del mundo, la posicionan como esquema trascendental en el mundo (razón, justicia, derechos humanos) o como utopía en el futuro (felicidad, solidaridad, ausencia de clases, ausencia de coerción, inclusión plena). Como Aquino, la escolástica y Leibniz, no desconocen la contingencia del mundo; pero al igual que ellos, buscan domesticarla introduciendo formas de necesidad que, de un modo u otro, cancelan contingencia y apuntan a un modo posible (en el sentido de *necesario*) que oriente la vida correcta. Ello parece querer tomar las riendas de la evolución y transformarla en diseño, como en el caso de los progresivos despliegues de racionalidad de Habermas (1988) o en la operación del *Kantian mindset* de Brunkhorst (2014). Si bien en un nivel distinto, esta pretensión es cercana a los intentos *serios* que aún persisten por compatibilizar evolución y plan divino, sea en la forma de libre voluntad de un Dios que selecciona entre alternativas e interviene a discreción (Helm, 2014; Clayton y Knapp, 2018), o de un Dios incondicionado por el tiempo que puede actuar a través de la contingencia, la arbitrariedad y la casualidad (Rota, 2008; McMullin, 2013; Stoeger, 2013).

En tanto guiadas por un principio de necesidad (actual o escatológica), las éticas de la unidad refuerzan una relación no mediada entre principio y acción: cuando el principio se ve decepcionado, una intervención que elimine el obstáculo es necesaria. Una ética guiada por un principio de contingencia, o una ética de la contingencia, adopta una posición menos pretenciosa. Ella observa las condiciones de producción de una observación para luego determinar cómo observa quien observa y, finalmente, intervenir por medio de estrategias de incremento de la contingencia. No elimina el obstáculo que produce la decepción, sino que crea las condiciones para su autosuperación (para su *Aufhebung* se diría en dialéctico); para que de la automanifiesta necesidad del obstáculo emerjan sus posibilidades alternativas. En este sentido, la ética de la contingencia se posiciona como observación de segundo orden en una dimensión objetual, y desde ahí puede intervenir en la conflictualidad de las múltiples observaciones en la dimensión social y la simultaneidad o secuencialidad de ellas en la dimensión temporal.

En lo sucesivo quiero desplegar este modelo de ética de la contingencia en tres niveles: la relación entre individuos y sistemas, la comunicación, y la hipertrofia sistémica.

4. ÉTICA DE LA CONTINGENCIA Y REFLEXIÓN SISTÉMICA

INDIVIDUOS Y SISTEMAS

Uno de los principales conflictos de la modernidad es el desajuste entre las expectativas de individuos y las operaciones sistémicas. Una ética de la contingencia no puede remitirse a observar la contingencia como el mejor de los mundos posibles. Su intervención debe orientarse en un doble sentido: a la cognitividad de los planes de vida individuales y a la ampliación del marco sistémico institucional que procesa el cumplimiento de expectativas. Ambas modalidades operan simultáneamente. La cognitividad de los planes de vida individuales supone limitar su aspiración normativa de manera tal que la necesidad de la norma acepte realizaciones alternativas, pero para que realizaciones alternativas sean aceptables las posibilidades sistémicas de cumplimiento deben ser múltiples y paramétricamente equivalentes. Se puede aceptar no estar en el mejor colegio o no recibir la mejor atención de salud si las alternativas cumplen con condiciones de calidad. Generalmente, las éticas de la unidad adoptan la norma como estándar y recargan al sistema con una redundancia irreflexiva que lo puede llevar a su colapso. Para una ética de la contingencia, la ampliación del marco institucional corre de modo paralelo a la cognitividad de la norma. Con la cognitividad de la norma se incrementa la contingencia de opciones con las cuales el individuo puede realizar sus planes de vida; con la ampliación del marco institucional se incrementa la contingencia de las posibilidades sistémicas de selección.

Pocas regiones de la sociedad mundial cuentan con este doble ajuste de la contingencia. En general, la relación entre individuos y sistemas está sometida al esquema *tómalo o déjalo* antes que al modelo *esto o lo otro*. En el primer caso, la contingencia queda reducida a una opción, con lo que se vuelve una necesidad, como cuando la pobreza obliga a la prostitución o cuando la identidad religiosa obliga al sacrificio o a la autoanulación individual. En el segundo caso, la contingencia se expresa en posibilidades de selección. Una ética de la contingencia no puede, por tanto, observar condiciones de ajuste de individuos y sistemas localmente, sino en la forma de sociedad mundial. Esto demanda el incremento de contingencia de sistemas transnacionales, pero también la cognitividad de los principios normativos de las éticas de la unidad. Intentos de esto se han formulado en términos de constitucionalización de sistemas sociales (Teubner, 2012), transconstitucionalismo (Neves, 2013), o constituciones transnacionales (Thornhill, 2016). Robinson Lobos (2019) ha recientemente emprendido este esfuerzo en términos de lo que denomina *expectativas densas*, es decir, expectativas que resguardan principios normativos ajustadas cognitivamente a diversas funciones sistémicas. Con ello, el desajuste

entre las recursiones de individuos y las sistémicas puede modularse sin reintroducir necesidad en la contingencia, sino ampliando las posibilidades de selectividad.

COMUNICACIÓN SOCIAL Y NO SOCIAL

En términos sistémicos, la contingencia es inmanente al proceso de comunicación. Ella duplica la estructura de selectividad en alter y ego, la coordina como comprensión, y la enlaza por medio de aceptaciones y rechazos (Luhmann, 1987). Puesto que al proceso subyace el *continuum* de contingencia, la comunicación es improbable. Como la evolución, debe superar su propia improbabilidad. Para esto la evolución ha dispuesto del lenguaje, de los medios de difusión y de los medios simbólicos. Los primeros superan la improbabilidad de la comunicación derivada de la individualidad de las conciencias; los segundos superan la improbabilidad de que la comunicación alcance más allá de los presentes; y los terceros superan la improbabilidad del éxito de la comunicación, es decir, que ego acepte la oferta de alter como premisa de su conducta (Luhmann, 1987). Todo ello hace probable la comunicación de la sociedad, reduce la complejidad del mundo y, a la vez, incrementa su contingencia en términos de multiplicidad. La pregunta de una ética de la contingencia aquí es doble: cómo disolver la comunicación de la necesidad sin cancelar contingencia y cómo introducir en la comunicación la contingencia de la naturaleza y de la técnica.

Si la contingencia es pura posibilidad en el sentido de Meillassoux, entonces la comunicación de la necesidad es una posibilidad contingente. Cancelarla por medio de la coacción (fuerza, prohibición, proscripción) es contrario a una ética de la contingencia en tanto ello sería tratar la necesidad con necesidad o con imposibilidad. La ética de la contingencia opera más bien por medio de intervención contextual (Willke, 2014). Reconociendo el carácter autorreferencial de toda comunicación (incluso de la comunicación de la necesidad), el problema se formula en términos de un incremento de las posibilidades de selectividad que limite el alcance y la probabilidad de éxito de la comunicación de la necesidad. Es contextual porque no interviene la comunicación de la necesidad, sino que desmotiva su selección por medio de la oferta de posibilidades alternativas. Las técnicas de negociación, los sistemas de deliberación (Willke, 1990), los foros híbridos (Callon et al., 2009) generalmente funcionan con este modelo. También lo hace la esfera pública cuando se la concibe en términos sistémicos como una observación de segundo orden que estimula y limita la toma de decisiones (Corsi, 2017). Ciertamente, la contingencia excede la ética de la contingencia y la sociedad también combate la comunicación de la necesidad con proscripción, guerra y violencia. Algunas éticas de la unidad pueden incluso justificar esto en términos de guerras cosmopolitas (Fabre, 2012). Una ética de la contingencia solo puede proponer en estos casos un

modus vivendi y motivar el colapso de la necesidad por medio de la hipertrofia sistémica (véase infra).

La segunda pregunta es más difícil de resolver con los medios actuales. Si la contingencia opera en el mundo físico, en el biológico y en la sociedad por medio de la evolución (Beckage et al., 2013), una ética de la contingencia debe buscar los medios de reconocer y procesar las determinaciones mutuas. Pretender que la personificación de lo no-humano ayudaría en esto como lo hace Teubner (2006), es permanecer en la autorreferencialidad de lo social. Más bien hay que salir del paradigma del sentido y entrar en el de la conectividad objetual de la complejidad. En este nivel, la comunicación “a menudo consiste en secuencias prefabricadas basadas en anticipaciones, más que en una selección palabra por palabra” (Holland, 2012: 202). La representación matemática de estas secuencias es universal, por lo que la comunicación en la sociedad puede ser considerada un caso particular de formación de secuencias junto a otros de tipo biológico, animal o artificial. Por supuesto todo esto tiene primeramente rendimientos científicos (ver, por ejemplo, Witzani, 2014; Iliadis et al., 2018), pero justamente ellos muestran que permanecer en el nivel social de la personificación de lo no-humano impide la observación de la contingencia y multiplicidad natural y artificial.

Lograr esta observación abre nuevas perspectivas en la relación siconatural y sociotécnica. Esto es lo que interesa a una ética de la contingencia. Por largo tiempo se ha pensado que la humanidad ha dominado la naturaleza y que la técnica está a disposición de fines humanos. En contraposición a esto, las teorías del antropoceno muestran hoy cómo la naturaleza contraataca y las teorías de inteligencia artificial hacen ver que el dominio algorítmico de la vida social ya se ha iniciado. Esto expande la contingencia de lo posible. Más que nunca el presente parece encarnar la paradoja de la necesidad absoluta hegeliana que no puede hacer otra cosa más que producir diversas posibilidades. Una ética de la contingencia debe observar esta dinámica bajo un prisma de comunicación distinto, para no atribuir ni imponer necesidades humanas en el mundo natural y artificial, pero también para preservar su propia contingencia ante eventuales necesidades naturales y artificiales.

CONTROL DE HIPERTROFIA

Cuando nada de lo anterior funciona para mantener la contingencia del mundo, la contingencia se libera a sí misma produciendo crisis. La crisis tiene una larga historia en la tradición humanista (Koselleck, 2006). En las ciencias sociales ha sido un concepto central para la teoría crítica (Cordero, 2017). Mi lectura de la crisis se aleja de estas tradiciones y la considera en el marco de las teorías científicas modernas de la complejidad como transición crítica (Scheffer, 2009). La teoría de sistemas prácticamente no rescata la crisis como concepto clave (Esposito, 2017). Luhmann (1984) solo

alcanza a entenderla como una autodescripción negativa de la modernidad que da cuenta de la imposibilidad de comprender la complejidad global desde la interacción local.

En mi interpretación (Mascareño, 2018b), la crisis como transición crítica es un mecanismo fundamental de la evolución de sistemas complejos. Esta tiene lugar cuando el sistema entra en un *lock-in* conductual y queda atrapado en un modo de comportamiento que se reitera irreflexivamente produciendo su hipertrofia. Esto le hace perder resiliencia, es decir, su capacidad de adaptación a las dinámicas complejas del entorno (Scheffer et al., 2001; Scheffer, 2009). El mismo patrón de conectividad que lo ha sostenido en el pasado es el que se reitera ahora, a pesar de que el entorno cambia y a pesar de que ese comportamiento ya no rinde lo esperado. El *lock-in* conductual no es, por tanto, una patología del sistema, menos una irracionalidad; es el comportamiento típico del sistema, el que lo constituye como tal, el que entra en una inercia selectiva que transforma la selección en una necesidad, profundiza la cuenca de atracción y cancela la contingencia. Este comportamiento es universal: se expresa en la explotación y agotamiento de recursos naturales, en decisiones de inversión que se mantienen a pesar de que los costos superen las ganancias, en el aumento de la represión en sistemas totalitarios, en la creciente polarización en sistemas democráticos, en la mantención de la pareja a pesar de la miseria de ambas partes. También tiene lugar en sistemas físicos, naturales y artificiales (Bak, 1996; Barfield, 2015). Afortunadamente, la evolución dispone de las transiciones críticas (crisis, catástrofes, revoluciones, colapsos sociales antiguos y modernos) para sacudirse de la hipertrofia y reabrir posibilidades de selección. En esto consiste el poder de la contingencia. Ella introduce crisis cuando requiere controlar la hipertrófica necesidad que ha desarrollado algún sistema y que no ha podido ser manejada por otros medios.

Una ética de la contingencia sugiere tres estrategias para estos casos, asociadas a momentos distintos de la transición crítica. La primera es elaborar mecanismos de alerta temprana para identificar la incubación de *lock-in* conductuales. Probablemente la historia de la última crisis financiera habría sido otra si las agencias de rating no dependieran económicamente de los bancos de inversión; también si las redes financieras introdujeran formas de limitar su *free-scaling* (Battiston et al., 2016). Anticipar el *lock-in* es anticipar la transformación de la contingencia en necesidad; una tarea central para una ética de la contingencia. La segunda estrategia tiene lugar cuando el *lock-in* ya está en operación. Se puede intentar con negociación, con deliberación, incluso con crítica y búsqueda de consensos, con acuerdos políticos globales para detener el *lock-in* del cambio climático o de la proliferación de armas de destrucción masiva. En todos estos casos se trata de incrementar la contingencia de opciones para motivar al sistema a salir de su *lock-in* conductual. Esto puede tener éxito, pero sacar a los sistemas de esta modalidad es altamente improbable. Por ello, la tercera

estrategia, idealmente paralela a la anterior, es prepararse para el colapso. Esto implica posibilidades distintas no excluyentes: acentuar la hipertrofia para tener algún control sobre el colapso; iniciar modos de innovación y exploración antes que seguir explotando el mismo nicho con las mismas técnicas después del colapso; concebir el mundo en la más extrema versión neohegeliana de la contingencia como pura posibilidad para construir desde ahí nuevas identidades con lo que quede disponible.

Las crisis (transiciones críticas) tienen, entonces, una función central en la evolución de sistemas. Ellas recuerdan, en último término, que lo necesario es contingente y llaman la atención sobre la incompletitud última del mundo. Una ética de la contingencia, por tanto, está llamada a orientar la conducta en esos mundos incompletos.

CONCLUSIONES

El concepto de contingencia tiene una larga tradición en las humanidades y un desarrollo relevante en las ciencias. En ellas, el concepto de contingencia revela la ausencia de una estructura necesaria del mundo. La propia contingencia ocupa ese lugar. Es un concepto límite porque cualquier negación de la contingencia o cualquier pretensión de estructura última que la regule, remite a posibilidades alternativas que aspiran a lo mismo, lo que reintroduce contingencia desde la propia necesidad. Contingencia es el rey Midas de la modernidad, en la expresión de Luhmann. Es un concepto límite, pero no ideal, sino objetual. La multiplicidad y diversidad no es una estructura regulativa del mundo, sino actualidad, y también posibilidad de devenir en el sentido hegeliano.

Como esquema de orientación en la contingencia del mundo, una ética de la contingencia es también una posibilidad, como cualquier ética de la unidad. Su particularidad está en una doble actitud. Defensivamente, busca mantener el vacío de la incompletitud del mundo promoviendo la deconstrucción de la necesidad por medio del incremento de posibilidades contingentes; ofensivamente, identifica e interviene en las limitaciones del mundo social para desplegar su propia contingencia y percibir nuevos estímulos. El logro de esto es contingente, puede acontecer o no acontecer. Pero ese es nuevamente el punto de partida.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, M. y Kretzmann, N. (1983). Introduction. En W. of Ockham, *Predestination, God's foreknowledge, and future contingents* (pp.1-33). Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Company, Inc.
- Alliney, G. (2015). Landolfo Caracciollo, Peter Auriol, and John Duns Scotus on freedom and contingency. *Recherches de Theologie et Philosophie Médiévales*, 82, 2, 271-300.
- Aquino, T. (2001). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (1991). Prior Analytics, Rhetoric, Eudemian ethics. I. En J. Barnes (ed.), *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Baldus, B. (2014). Contingency, novelty and choice. Cultural evolution as internal selection. *Journal of the Theory of Social Behaviour*, 45, 214-237.
- Bak, P. (1996). *How nature works*. New York: Springer.
- Battiston, S., Farmer, J.D, Flache, A., Garlaschelli, D., Haldane, A., Heesterbeek, H., Hommes, C., Jaeger, C., May, R. y Scheffer, M. (2016). Complexity theory and financial regulation. *Science*, 351, 6275, 818-819.
- Barfield, W. (2015). *Cyborg-Humans: Our future with machines*. Dordrecht: Springer.
- Beatty, J. (2006). Chance variation: Darwin on orchids. *Philosophy of Science*, 73, 629-641.
- Beckage, B., Kauffman, S., Gross, L., Zia, A. y Koliba C. (2013). More complex complexity. En H. Zenil (ed.), *Irreducibility and computational equivalence* (pp. 79-88). Berlin: Springer.
- Blumenberg, H. (1959). Kontingenz. En K. Gallig (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III (pp. 1793-1794). Band. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Brogan, A.P. (1967). Aristotle's logic of statements about contingency. *Mind*, 76, 301, 49-61.
- Brunkhorst, H. (2014). *Critical theory of legal revolutions*. New York: Bloomsbury.
- Callon, M, Lascoumes, P. y Barthe, Y. (2009). *Acting in an uncertain world*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Chernilo, D. (2017). *Debating humanity. Towards a philosophical sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cordero, R. (2017). *Crisis and Critique: On the fragile foundations of social life*. Abingdon: Routledge.
- Corsi, G. (2017). Legitimizing reason or self-created uncertainty? Public opinion as an observer of modern politics. *Thesis Eleven*, 143, 1, 44-55.
- Clayton, P. y Knapp, S. (2018). Evolution, contingency, and Christology. *Zygon*, 53, 3, 766-781.
- Davis, J. (2018). *The birth of the anthropocene*. Oakland, CA: University of California Press.
- Di Giovanni, G. (2010). Introduction. En G.W.F. Hegel, *The science of logic* (pp. xi-lxii). Cambridge: Cambridge University Press.
- Esposito, E. (2017). Critique without crisis: Systems theory as a critical sociology. *Thesis Eleven* 143, 1, 18-27.
- Farrell, T. (1995). Philosophy against Rethoric in Aristotle. *Philosophy and Rethoric*, 28, 3, 181-198.
- Fidora, A. (2011). Causality, contingency and science in Robert Kilwardby. *Anuario Filosófico* 44, 1, 95-109.
- Gehlen, A. (1988). *Man: His Nature and place in the world*. New York: Columbia University Press.
- Gould, S. J. (1990). *Wonderful life*. New York: Norton & Company.
- Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The science of logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helm, P. (2014). Necessity, contingency and the freedom of God. *Journal of Reformed Theology*, 8, 243-262.
- Holland, J. (2012). *Signals and boundaries*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Illiadis, L., Maglogiannis, I. y Plagianakos, V. (2018). *Artificial Intelligence*. Dordrecht: Springer.
- Koselleck, R. (2006). Crisis. *Journal of the History of Ideas*, 67, 2, 357-400.
- Lampert, J. (2005). Hegel on contingency, or, fluidity and multiplicity. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 26, 1-2, 74-82.
- Leibniz, G.W. (2007). *Theodicy*. New York: BilioBazaar.
- Lobos, R. (2019). *Aprendizaje normativo sistémico. Una reformulación de la teoría funcional de la moral de Niklas Luhmann*. Tesis doctoral. Santiago: Universidad Adolfo Ibáñez.
- Lübbe, H. (2004). *Religion nach der Aufklärung*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Luhmann, N. (1984). The self-description of society: Crisis fashion and sociological theory. *Journal of Comparative Sociology*, 25, 1-2, 59-72.
- Luhmann, N. (1987). *Soziale Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1992). *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México DF: Herder.

- Luhmann, N. (2008). *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marquard, O. (2003). Apologie des Zufälligen. En *Zukunft braucht Herkunft* (pp. 146-168). Stuttgart: Reclam.
- Mascareño, A. (2006). Ethics of contingency beyond the praxis of reflexive law. *Soziale Systeme*, 12, 2, 274-293.
- Mascareño, A. (2011). The function of ethics from the perspective of the individual. *Soziale Systeme*, 17, 1, 186-210.
- Mascareño, A. (2012). Contingencia como unidad de la diferencia moderna. En Cadenas, H., Mascareño A. y Urquiza, A. (eds.), *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría* (pp. 57-77). Santiago: Ril Editores.
- Mascareño, A. (2018a). Constituent crises. The power of contingency. *Revista Brasileira do Sociologia do Direito*, 5, 1, 24-45.
- Mascareño, A. (2018b). De la crisis a las transiciones críticas en sistemas complejos. *Theorein*, 3, 3, 109-143.
- McConwell, A. (2017). Contingency and individuality: A plurality of evolutionary individuality types. *Philosophy of Science*, 84, 1104-1116.
- McMullin, E. (2013). Cosmic purpose and the contingency of human evolution. *Zygon*, 48, 2, 338-363.
- Meillassoux, Q. (2008). *After finitude. An essay on the necessity of contingency*. London: Bloomsbury.
- Neves, M. (2013). *Transconstitutionalism*. Oxford: Hart.
- Padui, R. (2010). The necessity of contingency and the powerlessness of nature: Hegel's two senses of contingency. *Idealistic Studies*, 40, 3, 243-255.
- Rossello, D. 2017. All in the human family? Species aristocratism in the return of human dignity. *Political Theory*, 45, 6, 749-771.
- Rota, M. 2008. Evolution, providence, and Gouldian contingency. *Religious Studies*, 44, 383-412.
- Schabel, C. 2000. *Theology at Paris, 1316-1345*. Aldershot: Ashgate.
- Scheffer, M. (2009). *Critical transitions in nature and society*. Princeton: Princeton University Press.
- Scheffer, M., Carpenter, S., Foley, J., Folke, J. y Walker, B. (2001). Catastrophic shifts in ecosystems. *Nature*, 413, 591-596.
- Scotus, J. D. (1994). *Contingency and freedom. Lectura I 39*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Spaemann, R. (1990). Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie. En Luhmann, N. *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral* (pp. 49-73). Frankfurt: Suhrkamp.
- Stoeger, W. (2013). Ernan McMullin on contingency, cosmic purpose, and the atemporality of the creator. *Zygon*, 48, 2, 329-337.
- Tainter, J. (2017). *The collapse of complex societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornhill, C. (2016). *A sociology of transnational constitutions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teubner, G. (2006). Rights of non-humans? Electronic agents and animals as new actors in politics and law. *Journal of Law and Society*, 33, 4, 497-521.
- Teubner, G. (2012). *Constitutional fragments*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Houdt, J. (2011). The necessity of contingency or contingent necessity: Meillassoux, Hegel, and the subject. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 7, 1, 128-141.
- Vos Jaczn, A., Veldhuis, H., Looman-Graaskamp, A.H., Dekker y Den Bok, N.W. (1994). Introduction, Commentary. En Scotus, J.D., *Contingency and freedom. Lectura I 39*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Willke, H. (1995). *Systemtheorie III: Steuerungstheorie*. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag.
- Willke, H. (2014). *Regieren*. Wiesbaden: Springer.
- Witzany, G. (ed.) (2014). *Biocommunication of animals*. Dordrecht: Springer.
- Woolhouse, R.S. (1998). Introductory material. En Francks, R. y Woolhouse, R. S. (eds.), G.W. *Leibniz philosophical texts* (pp. 1-51). Oxford: Oxford University Press.

SOBRE EL AUTOR

Aldo Mascareño

amascareno@cepchile.cl

PhD Sociología, Universidad de Bielefeld, Alemania. Investigador Centro de Estudios Públicos, Chile. Profesor Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Este artículo forma parte de las actividades de investigación del proyecto Fondecyt 1181585.