

***1935-1995: HUSSERL Y LUHMANN EN VIENA***

***1935-1995: HUSSERL AND LUHMANN IN VIENNA***

**Lionel Lewkow**

**Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires**

**Resumen**

En 1995 Luhmann fue invitado a Viena para conmemorar las conferencias que Husserl brindó allí en 1935. A través de un enfoque basado en la noción de sociedad mundial, la problemática del riesgo, el reconocimiento de la reflexividad en el marco de las ciencias naturales y una noción de racionalidad sin principios apodícticos, el sociólogo critica el punto de vista husserliano de la modernidad. Para Luhmann el núcleo del problema es el concepto fenomenológico de racionalidad, el cual se basa en la teleología de la razón fundada en la historia europea e inaugurada por la filosofía. Mi objetivo es mostrar este debate y bosquejar un concepto de racionalidad incluyendo problemáticas humanas que en la teoría de sistemas sociales nunca fueron una preocupación principal.

**Palabras clave**

Teoría de Sistemas Sociales, Fenomenología, Modernidad, Racionalidad.

## **Abstract**

*In 1995 Luhmann was invited to Vienna to commemorate the conferences that Husserl held there in 1935. Through an approach based on the concept of world society, the risk problem, the recognition of reflexivity in the frame of natural science and the notion of a rationality without apodictic principles, the sociologist criticized the husserlian point of view of modernity. According to Luhmann the core of this problem is the phenomenological concept of rationality, which is based on the teleology of reason grounded in European history and established by philosophy. My aim is to show this debate and present a concept of rationality including human issues that were not a main concern in the social systems theory.*

## **Keywords**

*Social Systems Theory , Phenomenology, Modernity , Rationality.*

## **INTRODUCCIÓN**

En 1935 tienen lugar las célebres presentaciones que Husserl ofreció en la capital austriaca y tituló “*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*” [1]. Transcurridos sesenta años, Luhmann es invitado a Viena con el propósito de conmemorar aquellas conferencias. Bajo el título “*Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*”, problematizará el tema de la racionalidad y la reflexión en la modernidad. A diferencia de otras interpretaciones que el autor hizo de la fenomenología, este escrito toca la médula de su teoría: elaborar una descripción de la sociedad moderna [2].

En este marco, pueden formularse un conjunto de preguntas que si bien no figuran en la conferencia del sociólogo, permiten dar cuenta del comentario que hace de la fenomenología, a saber:

---

<sup>1</sup> El texto original de las conferencias de los días 7 y 10 de mayo de 1935 es “*Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit*”. Menciono estas conferencias según el título que llevan en Hua VI (314-348). Las citas de este escrito y otros textos en alemán e inglés son de mi traducción, a excepción de indicaciones en contrario.

<sup>2</sup> Para una referencia a los diferentes aspectos que Luhmann toma de Husserl ver Knudsen (2006) y Lewkow (2012).

- ¿Es el tema de la modernidad un problema de la cultura europea o de la sociedad mundial? ¿Cuáles son los escollos centrales de la modernidad?
- ¿Qué forma adquieren las ciencias y la técnica en este trastorno de época? ¿Es posible la reflexión en el marco de las ciencias naturales?
- ¿A qué forma de racionalidad se puede aún aspirar?

Orientándome por estos ejes, voy a presentar la lectura que Luhmann propone de la fenomenología. A partir de ahí, mostraré el planteo de Husserl en sus conferencias vienesas. Como cierre hago una revisión crítica del enfoque de Luhmann. El horizonte último de este artículo es ir más allá de la oposición esquemática entre teoría de sistemas y fenomenología, para insinuar una perspectiva luhmanniana de la racionalidad que, recuperando a Husserl, no sólo exponga problemáticas de los sistemas sociales, sino también aquellas que refieren al hombre en el entorno de los mismos [3].

## **LAS CRÍTICAS DE LUHMANN A HUSSERL**

El punto de arranque del sociólogo es interpretar la perspectiva fenomenológica como un “acontecimiento histórico” comprensible en su marco temporal. Así, asume Luhmann que, entre su conferencia en Viena y el pronunciamiento de Husserl en 1935, hay una diferencia temporal que implica dar cuenta de las transformaciones sociales posteriores a la crítica del filósofo a las ciencias y la técnica. Detallaré brevemente los aspectos centrales de estos cambios históricos. Antes de comenzar, sin embargo, hay que resaltar que mostrar la crítica husserliana como “acontecimiento histórico” supone llevar la fenomenología a un terreno en el que puede ser interpretada por la sociología de Luhmann. El supuesto de este punto de partida es que la filosofía de Husserl es una forma de observación contingente, es decir, revisable a la luz de su inscripción en un momento temporal de la sociedad.

Yendo ahora a los cambios históricos sesenta años después de las conferencias de Husserl, Luhmann menciona la mutación del encuadre de la modernidad: el pasaje de

---

<sup>3</sup> Agradezco a Roberto Walton y Claudio Martyniuk, quienes como jurados de mi tesis de doctorado, me sugirieron ahondar en el tema de la reflexión en la modernidad. Este artículo se propone suplir esa falta en mi tesis (Lewkow, 2012).

una mirada acerca de los problemas europeos a una concepción planetaria de la modernidad. Según el autor este pasaje se hace evidente ya en la segunda postguerra y, con mayor agudeza, tras el final de la Guerra Fría: “Después del colapso de esta confrontación ha surgido un nuevo desajuste internacional que remite con sus conflictos, más bien, a problemas socio-mundiales [*weltgesellschaftliche Probleme*]” (Luhmann, 1995: 10). Elementos centrales de este cambio son nuevas peripecias económicas, pero, ante todo, ecológicas. A modo de ejemplo menciona Luhmann el vertiginoso desarrollo de los mercados financieros internacionales, el uso de la energía nuclear, la alteración genética de las estructuras de la vida, etcétera. Estos temas envuelven a la sociedad mundial, no sólo a Europa.

En referencia al diagnóstico husserliano de la modernidad, sostiene Luhmann:

“La denuncia de la orientación ético-humana faltante no se ha silenciado, pero a ello se agregó el problema tal vez agravante de que las ciencias, con cada ganancia de conocimiento, engendran todavía más ignorancia, y esto, ante todo, en la pregunta práctica apremiante de un control de la causalidad de las modificaciones, por ejemplo, [...] en la previsión de las consecuencias ecológicas de una tecnología ya practicada en comparación con una modificada” (Luhmann, 1995: 13).

El contraste apunta a la diferencia entre una ética humanista y un enfoque del riesgo cuyo eje es la posibilidad de un mundo desencajado ecológicamente [4]. En este caso, lo humano se halla comprometido, pero el hombre no es el centro de la cuestión, sino la naturaleza.

Luhmann busca desentramar la relación entre el concepto de racionalidad de Husserl y el modo en que el filósofo enfoca las ciencias y la técnica. Señala así que ese concepto tiene por base la noción “vétero-europea” de razón [*Vernunft*]. Este es el eje de la

---

<sup>4</sup> Aunque está presente en diferentes escritos, Luhmann dedicó un estudio extenso al tema del riesgo en *Soziologie des Risikos* (1991a). El riesgo es considerado por el autor como un concepto del que se vale la sociedad moderna para representar su futuro. Como señala Reith (2004, 386): el concepto de riesgo es “...esencialmente temporal (...) fundado en la relación con un futuro desconocido”. Sucintamente, Luhmann sostiene que el riesgo conecta una decisión presente con un futuro incierto. Si no se toma una decisión podría acaecer un daño, pero también el daño podría ser consecuencia de la decisión. Adviértase la lejanía de este planteo con respecto a las promesas de “progreso” de la modernidad temprana.

revisión que hace del planteo husserliano de la modernidad, es decir, la filiación a la tradición de la “racionalidad de la razón”. En cuanto las ciencias y la técnica se oponen a una filosofía que haga pie en el mundo de la vida, son un “desarrollo defectuoso” de esta racionalidad. Para Luhmann se observa aquí una forma estrecha de tratar el tema en cuestión. Pues la relación entre las *Natur –und Geisteswissenschaften* ha de ser replanteada. Algo de la fisionomía de las ciencias naturales aparece en pugna: “Desde la física a la biología, las ciencias naturales se han hecho autorreflexivas” (ibíd.: 15). Ejemplo de este cambio posterior a Husserl son los desarrollos del tema del conocimiento en la biología de Maturana y Varela. El sociólogo sostiene que “...para tales conocimientos, al contrario de lo que Husserl creía, el 'espíritu' no es necesario” (ibíd.: 14). Entonces, la diferencia fundacional de las ciencias sociales con las ciencias naturales, se ve socavada por la extensión del problema de la cognición y la reflexión hacia el terreno de las últimas.

Finalmente, Luhmann menciona el desmoronamiento de los metarrelatos en el discurso “posmoderno” [5]. Así, la racionalidad ya no puede ser vista como instancia unificadora de la “humanidad europea” bajo nociones como “sujeto trascendental” y “fenomenología trascendental” (ibíd.: 28). Particularmente, está en tela de juicio “...la confianza en la fuerza sanadora del telos-razón occidental...” (ibíd.: 16).

Sobre esta base, Luhmann señala cuatro aspectos en los que sería necesario apartarse de Husserl. El primero de ellos tiene que ver con el “eurocentrismo” (ibíd.: 18). La aproximación del sociólogo a este problema, no es tanto esgrimir una crítica moral al planteo husserliano, antes bien, le reclama un encuadre socio-mundial de las problemáticas de la modernidad.

En segundo lugar, Luhmann (ibíd.: 18) sostiene que el “llamado a la cultura” que une la modernidad con lo europeo da lugar a inconsistencias. El autor se pregunta qué puede significar que la filosofía sea resultado de un desarrollo cultural de Europa o, simplemente, qué puede significar que la filosofía sea incluida en el concepto de

---

<sup>5</sup> Si bien observa que al hablar de “posmodernidad” se hace evidente el fin de los grandes relatos, el autor no define a su teoría bajo ese concepto. Efectivamente considera que su sociología describe a la modernidad y, desde ahí, afirma que sólo se puede encontrar una cesura en las circunstancias que él muestra, cuando la sociedad se mira de un modo estático, descuidando su propia dinámica. Para una exposición del comentario de la teoría de sistemas sobre la así llamada “posmodernidad” ver Luhmann (1997: 1143-1149).

cultura. Así, afirma que la noción de cultura es una invención europea de fines de siglo XVIII que tuvo por objeto permitir las comparaciones en sentido regional e histórico de una sociedad en expansión. El autor sitúa aquí el establecimiento de un nivel de observación de segundo orden, o sea, de observación de observadores. El problema es el de la contingencia de toda observación. En este respecto, se interroga Luhmann qué sucede si la filosofía es absorbida por el concepto de cultura: “¿En nombre de la autenticidad, lo genuino [*Echtheit*] y la propiedad [*Eigentlichkeit*], debe ahora organizar una resistencia contra la cultura?” (ibíd.: 20). Al respecto, propone que “Husserl escapa a esta pregunta mediante el presupuesto de un proceso histórico único, según sus palabras: el 'cambio de actitud' [*Umstellung*] de una actitud natural a una actitud teórica” (ibíd.: 20). No obstante, si la filosofía queda vinculada a la noción de cultura, su pretensión de apodicticidad cae bajo el horizonte infinito de las posibilidades de comparación. Desde este punto de vista tiene que asumir su propia contingencia en vez de buscar “formulas conclusivas” [*Abschlussformel*] como la noción de “sujeto trascendental”. Luhmann va a abogar no por el concepto de cultura, ni por un planteo último, sino por la contingencia de toda observación.

Como tercer punto muestra el sociólogo la forma en que Husserl maneja algunas distinciones presentes en su enfoque. Con esto hace hincapié en la manera en que trata de evitar la contingencia de la observación. Pues argumenta que hay en Husserl una “técnica de la distinción” [*Unterscheidungstechnik*], específicamente, una “técnica jerárquica de dominio” [*hierarchische Herrschaftstechnik*] donde el lado positivo de la distinción domina ambos lados de la distinción. Este es el caso con la distinción ya mencionada entre actitud natural y actitud teórica: la disposición teórica formula y domina la distinción misma. De idéntica manera, en la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, las últimas rigen la distinción. Así la modernidad europea es puesta en su lugar: la razón se identifica con las ciencias del espíritu.

Un cuarto aspecto que Luhmann discute es el vínculo de la fenomenología con la tradición. Lo que busca sacar a la luz el sociólogo es la perspectiva temporal que subyace a la pregunta por la “idealidad”, lo “en sí verdadero” (ibíd.: 23) a lo largo de la historia de Europa. Llama la atención de Luhmann:

“...que Husserl parte de una peculiar presencia [*Gegenwärtigkeit*] de la tradición así como de la entelequia de la filosofía europea, es decir, de una presencia del origen, como motivo siempre aún posible de reivindicación, y de la presencia de la idea de una meta [*Ziel*] que yace en lo infinito. Como presente, el origen y la meta son lo mismo” (Luhmann, 1995: 23).

La teoría de sistemas no comparte con esta perspectiva la continuidad entre el pasado, el presente y el futuro que está en su base. En este sentido, sostiene Luhmann que para darle nueva vida a Europa, la fenomenología le exige a la filosofía “restaurar” [*Wiederherstellen*] la unidad del pasado y el futuro que se funda en la tradición, pero esto “...en una sociedad que, por múltiples razones, no puede acomodarse a sí misma, ni reconocerse en esta formación temporal” (ibíd.: 24). A tales efectos –siguiendo el argumento luhmanniano– Husserl esgrime la fuerza de las “ideas” en contraste con los “poderes empíricos”.

Ahora bien, ¿en qué sentido retoma Luhmann positivamente la mirada fenomenológica? Según el sociólogo, la “reflexión autocrítica” puede ser continuada bajo figuras teóricas distintas a la de la “subjetividad trascendental”. Entonces, “...se podría renunciar de buena gana a la razón, si uno supiera cómo el interés en la reflexividad teórica tiene que salvarse” (ibíd.: 28). Luhmann propone someter a la fenomenología a una “nueva descripción” mediante la teoría de sistemas sociales (ibíd.: 29). Voy a detallar en lo que sigue las implicancias de esta relectura para la descripción de la sociedad moderna.

Una de estas consecuencias tiene que ver con la asunción de la epistemología del “constructivismo radical” y la concepción de la racionalidad que se sigue de ella. Luhmann toma este posicionamiento en relación a la diferencia autorreferencia/heterorreferencia, diferencia que, según su perspectiva, traduce al lenguaje de la teoría de sistemas los polos noesis y noema que definen a la noción husserliana de intencionalidad [6].

---

<sup>6</sup> El aspecto más básico de la noción de intencionalidad indica que toda conciencia es “conciencia de algo”. La fenomenología investiga la correlación entre los objetos y sus maneras subjetivas de darse. A las formas de conciencia en que se da un objeto, tales como la percepción o la fantasía, Husserl las llama noesis. En contraste, llama a los objetos intencionales, noemas. El noema no alude necesariamente al objeto empírico, lo central del concepto de noema refiere al sentido de un objeto. Señala, p. e.: “El árbol puede simplemente quemarse, desintegrarse en sus elementos, etc. Pero el sentido [...] no puede incendiarse, no tiene elementos químicos, ninguna fortaleza, ningunas propiedades reales” (Hua III: 205).

Siguiendo a Luhmann:

“Si hay en general sistemas capaces de cognición, uno choca con el problema de que estos sistemas operan con la diferencia entre autorreferencia y heterorreferencia, y sólo mediante la heterorreferencia –pues, sólo 'fenomenológicamente'– pueden concebir una representación [*Vorstellung*] del entorno (Luhmann, 1995: 41).

Dado que el entorno resulta inaccesible, los sistemas se dirigen a él heterorreferencialmente, obteniendo, así, una “representación” o una “imagen” [*Bild*] del mismo (ibíd.). Los sistemas capaces de cognición elaboran una “ilusión de realidad” [*Realitätsillusion*] detrás de la cual queda un remanente de realidad inalcanzable. Un conocimiento constructivista del entorno por medio de una “representación”, una “imagen” o una “ilusión”, esto es para Luhmann un conocimiento obtenido “fenomenológicamente”. Más adelante habrá que contrastar si hay algo de “fenomenológico” en este planteo. Por el momento alcanza con mencionar que esta perspectiva habría de “...tener consecuencias para lo que uno comprende bajo racionalidad y, con ello, consecuencias para lo que Husserl había 'proyectado' como razón occidental autocrítica” (ibíd.). Como señala Luhman, “La racionalidad podría entonces significar: reflejar la unidad de la diferencia del sistema y el entorno en el sistema” (1992: 77). A ello se agregan la contingencia de la pluralidad de observadores y la temporalidad del observar.

Por tanto, el privilegio de una instancia que monopolice la racionalidad –como es la filosofía en Husserl–, es decir, una instancia que sea el núcleo de la descripción de la modernidad, pierde asidero. Ya que para un sistema social la penetración en su entorno está vedada, la “ilusión de realidad” es un canal de tránsito de una construcción a otra, en otras palabras, la sociedad moderna es policontextual, dispone de múltiples subsistemas funcionales –la economía, la ciencia, el derecho, etcétera– con criterios singulares de observación.

Sobre esta base, “la crítica significa sólo observación de observaciones, descripción de descripciones, desde un punto de vista igualmente observable” (Luhmann, 1995: 17).



Entonces, “Ahora se puede reconocer mejor qué perspectivas había abierto y, a la par, había bloqueado Husserl. La razón es autocrítica no en virtud de su herencia europea, sino, sólo si, y en la medida en que, puede cambiar su propia creencia en la realidad de modo que empieza a no creer en sí misma” (ibíd.: 45). Esta forma de reflexividad que el sociólogo caracteriza como “razón irónica” supone que la sociedad moderna tiene la capacidad de observarse a sí misma mediante diferentes subsistemas funcionales y poner en cuestión, valiéndose de la observación de segundo orden, sus propios esquemas de distinción. Pues “...los sistemas funcionales, no la sociedad como unidad, son los que realizan operativamente la racionalidad de la sociedad moderna” (Luhmann, 1992: 83). No obstante, estas observaciones son igualmente cuestionables y lo mismo vale para la descripción científica de la sociedad moderna que ofrece la sociología. Dicho sea de paso, este es el resultado de la disolución del dominio de la distinción entre actitud natural y actitud teórica por parte de la teoría. Vuelta plenamente terrenal, es decir, mundana, la teoría siempre e ineludiblemente está sujeta a revisión.

En lo que toca a la temporalidad del observar, Luhmann (1995: 58) afirma que el fundador de la fenomenología había localizado la crisis de las ciencias modernas en cierta etapa de la “historia de la razón”. Así señala que subyace a esta perspectiva un concepto de tiempo entendido como “corriente”, “movimiento” o “proceso” (ibíd.: 58). La teoría de sistemas sociales busca otra forma de enfocar la temporalidad: “Entiende su presente como diferencia de su pasado y su futuro” (ibíd.: 59). El tiempo no puede ser comprendido como “proceso histórico”: “El fundamento para la renovación constante de las descripciones de las redescripciones yace, luego, en que nuestra sociedad no deja elección en este respecto. Nuestro futuro nunca puede ser como nuestro pasado” (ibíd.). No hay un hilo histórico continuo de la razón, la cesura entre el pasado y el futuro impone la discontinuidad, la necesidad de la redescipción u observación de segundo orden. Por eso señala Luhmann: “Uno difícilmente estará dispuesto a interpretar todavía esto como 'crisis' en la continuidad de la autocritica de la razón de occidente. Tal vez, sin embargo, [la discontinuidad temporal] es una descripción teórica que hace mayor justicia a aquello que al fin de este siglo efectivamente podemos observar” (ibíd.: 60).

Volviendo a las preguntas de la introducción, el enfoque de Luhmann propone:

i) Correr el eje de la modernidad desde Europa y el primado de su cultura, hacia la sociedad mundial y, simultáneamente, pasar de una ética humanista, al problema del riesgo centrado en la cuestión ecológica.

ii) Más allá de la jerarquización entre la actitud natural y la actitud teórica, ir hacia una mirada mundana de la teoría discutiendo el primado de las ciencias del espíritu sobre las ciencias naturales, para mostrar la reflexividad de éstas últimas.

iii) Desmontar la perspectiva de una continuidad histórica de la razón y un centro privilegiado de reflexión, en favor de la pluralidad de descripciones en una sociedad policontextual, señalando, igualmente, la necesidad de una redescrición constante de la modernidad en base al hiato temporal entre el pasado y el futuro.

Bajo estas premisas, Luhmann trata de rescatar la “reflexividad autocrítica” de la fenomenología. El concepto de racionalidad que surge al recuperar la correlación intencional noético-noemática en la diferencia constructivista autorreferencia/heterorreferencia carece de principios trascendentes. En tanto instancia crítica de la modernidad, la racionalidad no revierte en una ética. El de Luhmann es un enfoque descriptivo de una sociedad que obsesivamente tiene que revisar sus supuestos, tomarse el pulso de momento a momento. Ahora bien, ¿dónde ha quedado la problemática humana como eje de la crítica fenomenológica?

## HUSSERL Y LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

La óptica husserliana de la modernidad está plasmada centralmente en el libro *Die Krisis*. El escrito póstumo *Erfahrung und Urteil* se hace eco de las premisas de esta mirada. Las conferencias que Husserl brindó en Viena (Hua IV: 314-348) son un antecedente de estas obras mayores [7]. Por cierto, la tormenta moderna que muestra el filósofo en sus textos tiene que ver con los supuestos de unas ciencias y una técnica que ponen en solfa al hombre y su mundo inmediato, es decir, al mundo de la vida y la

<sup>7</sup> Al comentario de estas conferencias se limitará mi exposición del punto de vista husserliano. Por otra parte, este recorte se encuentra legitimado por la intervención de Luhmann en Viena, la cual, como ya se dijo, se propone conmemorar aquellas conferencias.

subjetividad que lo sustenta. Para Husserl el ojo de esta tormenta es Europa. Ello no admite aclaración, ni sospecha. No obstante, ¿qué quiere decir “Europa”?

En primer lugar hay que aclarar el enfoque que Husserl le da al tema que por aquel entonces era objeto de debate bajo el rótulo “crisis europea” (ibíd.: 314). El trastorno de la Europa de la primera postguerra es visto por el filósofo a partir de un prisma “científico-espiritual”, esto quiere decir, “histórico-espiritual” (ibíd.: 318). En este contexto, se pregunta: “¿cómo se caracteriza la forma espiritual de Europa? Pues, Europa entendida no de manera geográfica, como un mapa, como si, de acuerdo con ello, el ámbito de los hombres que conviven aquí territorialmente debiese ser definido como humanidad europea” (ibíd.). Por tanto, Europa no es un mero territorio, sino una “forma espiritual”. En otras palabras, se trata de una cultura y una historia. Más adelante indicaré cómo define Husserl a esta peculiar cultura e historicidad.

Ahora bien, ¿qué pueblos pertenecen a la “forma espiritual de Europa”? Citaré los fragmentos de las conferencias husserlianas que son retomados por Luhmann (1995: 18): “En sentido espiritual, pertenecen a Europa, de manera evidente, los dominios ingleses, Estados Unidos, etcétera, pero no los esquimales, los indios de las exposiciones de ferias [*Indianer der Jahrmarktsmenagerien*] o los gitanos que continuamente están vagando alrededor de Europa [*die Zigeuner, die dauernd in Europa herumvagabundieren*]” (Hua VI: 318-319). A esto agrega Husserl que hay en el concepto de Europa:

“...algo único que también todos los otros grupos humanos sienten en nosotros. Algo que exceptuando todas las consideraciones de utilidad se convierte en un motivo para europeizarse [*europäisieren*] sin cesar, a pesar de la voluntad inquebrantable de autopreservación espiritual, mientras que nosotros, si nos comprendemos adecuadamente, por ejemplo, nunca nos indianizaríamos [*indianisieren*]” (Hua VI: 320).

El concepto de Europa es definido por Husserl no de manera geográfica, pero sí bajo exclusión de, y primacía sobre, otros grupos humanos. Esta perspectiva, sin ningún género de dudas eurocentrista y racista, habrá de revisarse nuevamente para no caer en una crítica simplista y apresurada al padre de la fenomenología en un posicionamiento

que desde la periferia de la “*Weltgesellschaft*” genera inquietud. Tal vez pueda partirse de Husserl mismo para ofrecer argumentos que eludan estas consecuencias de su planteo.

Hay que mostrar ahora en qué consiste la crisis de la modernidad. Como ya se anticipó, ésta tiene que ver con una configuración de las ciencias naturales y la técnica. Por otra parte, es de capital importancia determinar el papel de las ciencias del espíritu en este contexto.

Husserl comienza exponiendo la concepción reinante de las ciencias de su tiempo. Un factor clave de esta perspectiva es cómo éstas se vinculan con el mundo inmediatamente dado. Siguiendo al filósofo, las ciencias naturales “...no se detienen en la empirie intuitiva, ya que para ellas toda descripción de la naturaleza sólo quiere ser un paso metódico hacia una explicación exacta, al fin y al cabo, físico-química” (ibíd.: 315). Según esta mirada lo inmediatamente dado es entendido como “aparición meramente subjetiva relativa”, pues la naturaleza “objetiva” es investigada según su generalidad incondicional de reglas y elementos. Esto supone llevar a la ciencia más allá de la finitud de lo concreto. La ciencia matemático-exacta de la naturaleza tiene por objeto sobrepasar en la infinitud, la extensión y exactitud de la empirie intuitiva y, en este marco, inducir lo futuro posible y probable.

A partir de ahí, detalla el filósofo de que manera son vistas las ciencias del espíritu. Así sostiene que mientras el científico de la naturaleza pareciera poder hacer abstracción de lo espiritual y estudiar la naturaleza como una esfera cerrada –a saber, como naturaleza pura–, distinto es el caso del científico del espíritu. A éste no se le permite estudiar el espíritu como tal. De hecho, según esta concepción, tiene que remitir la vida espiritual a su base corpórea y conducir sus explicaciones mediante la física y la química exactas.

Tal óptica de las ciencias es llamada por Husserl “naturalismo”, “objetivismo” o “dualismo”, términos que expresan una misma concepción del mundo. Es esta configuración de las ciencias la que está en el fondo de la perturbación epocal de la modernidad europea.

El eje de este punto de vista consiste en la pretensión de abarcar el reino del espíritu con la misma forma de ver el mundo de las ciencias naturales, es decir, el mundo visto como una objetividad idealizable de modo matemático que puede descomponerse, dividirse y medirse, al infinito. De ahí que se trate de un “objetivismo” o “naturalismo”. También habla Husserl de “dualismo” –precisamente, dualismo “psicofísico”– porque considera que tal científicidad contempla al reino del espíritu como algo sobrepuesto a la esfera cerrada de la naturaleza, condición epifenoménica del espíritu que subordina su estudio a las legalidades postuladas para el terreno de la naturaleza: es la misma legalidad repartida en dos esferas. Entonces, no puede haber una ciencia del espíritu pura y autónoma. El “naturalismo” u “objetivismo” impone su norma.

Los sociólogos conocemos este problema desde las primeras lecturas de los clásicos de la disciplina: ¿lo social ha de enfocarse con métodos propios o tomados de las ciencias naturales? A cualquier estudiante de sociología se le presentan bandos opuestos: ¿sociología “positivista” o sociología “comprensiva”? Esta temática toca los fundamentos de las ciencias sociales y arranca en el contexto de discusión al que ha de remitirse la mirada de Husserl acerca de las ciencias, esto es, al así llamado “*Methodenstreit*”. El lapso de 60 años entre el planteo de Husserl y el de Luhmann invita a preguntarse si el “debate por el método” tiene algún sentido aún. Habrá que retomar el problema en la última parte de este artículo para mencionar sólo algunas nociones tentativas.

Volviendo a las conferencias de Husserl, aquello que reclama el filósofo a las ciencias naturales es el oscurecimiento de la subjetividad y el mundo de la vida. El proceder de estas ciencias se sustenta en una “ingenuidad”, a saber, carecen de reflexividad: “En cuanto el entorno intuitivo, esto meramente subjetivo, fue olvidado en la temática científica, también se olvida al sujeto operante mismo y el científico no se convierte en tema” (ibíd.: 343). El investigador de la naturaleza no aparece en su propio planteo, les falta a las ciencias naturales la reflexividad sobre la propia posición en el mundo.

En sentido contrario a la voz cantante del “objetivismo”, Husserl sostiene la autonomía de la esfera de investigación del espíritu: “El espíritu, e incluso sólo el espíritu, es en sí mismo y para sí mismo existente...” (ibíd.: 345). Por el contrario, la investigación de la naturaleza es “aparentemente autónoma”. Pues únicamente es resultado del hombre que

investiga, del “espíritu que investiga”. Lo que es más, el espíritu en su autonomía es capaz de aquello que obstruye la concepción hegemónica de las ciencias:

“El espíritu es esencialmente capaz de practicar el autoconocimiento y, como espíritu científico, el autoconocimiento científico, y así iterativamente. Sólo en el conocimiento puramente científico-espiritual, el científico no está afectado por la objeción del velamiento de sí mismo por su producción” (Hua VI: 345).

Esto supone una visión jerárquica de las ciencias, pero de sentido inverso a la del “objetivismo”. Las ciencias del espíritu no tienen que reclamar la “igualdad de derechos” a las ciencias naturales puesto que son las primeras las que pueden explicitar al hombre, su mundo y sus producciones culturales. Ahora bien, sostiene Husserl que las ciencias del espíritu separadas en múltiples disciplinas adolecen de la falta de una visión de conjunto que sea su fundamento orientador. Esta es la hora de la filosofía. Aquí la fenomenología trascendental encuentra su labor:

“Ella supera el objetivismo naturalista y todo objetivismo en general en el único modo posible, esto es, de modo que el que filosofa parta de su yo, de hecho, como el que efectúa todas sus valideces [...] En esta actitud se logra construir una ciencia del espíritu absolutamente autónoma, en la forma de una consecuente auto-comprensión y la comprensión del mundo como efectuación espiritual” (Hua VI: 346).

Las ciencias naturales dependen de las ciencias del espíritu y ambas se fundan en la filosofía entendida como fenomenología trascendental. El lugar que Husserl le otorga a la filosofía tiene que ver con una forma peculiar de entender la racionalidad y su imbricación con la historia europea.

En efecto, considera que la base del trastorno que afecta a la modernidad es una forma limitada de entender la racionalidad: “...estoy seguro de que la crisis europea arraiga en un racionalismo descarriado” (ibíd.: 337). Ahora ¿cuál es la racionalidad a la que apela si las ciencias y la técnica parecen basarse en un racionalismo poco afortunado?

La racionalidad, en ese sentido elevado y auténtico –sólo de este hablamos–, como el primigeniamente griego, que fue convertido en ideal en el periodo clásico de la filosofía griega, necesitaba por supuesto aún muchas clarificaciones reflexivas, pero está llamada a dirigir el desarrollo hacia la madurez (Hua VI: 337).

La racionalidad que necesita la modernidad, la racionalidad de la filosofía fenomenológica, arraiga en la historia europea y tiene su origen en la Antigua Grecia. Allí la “Europa espiritual” tiene su “lugar de nacimiento”. En Grecia surge una “actitud de nuevo tipo” hacia el mundo circundante; “...los griegos la llamaron *filosofía*” (ibíd.: 321, subrayado en el original). En el origen de la “forma espiritual de Europa” sitúa Husserl no sólo a la filosofía como “ciencia universal” de la totalidad de lo existente, sino también a la “ciencias especiales” de las diferentes formas y campos de investigación.

De acuerdo con esta mirada, con el despegue de la filosofía se da lugar a una nueva forma de cultura. Este es otro de los aspectos que Luhmann objeta al planteo del fenomenólogo: su utilización de la noción de cultura. Pero ¿en qué sentido es la filosofía una cultura? En un pasaje de sus conferencias Husserl aclara la especificidad de la cultura filosófica frente a formas pre-científicas de cultura como, por ejemplo, la “agricultura” y la “cultura de la vivienda” (ibíd.: 323). Estas formas de cultura tienen una existencia fugaz, por el contrario, las adquisiciones científicas, tienen otra temporalidad, “en una palabra: lo que adquiere el hacer científico no es real sino ideal” (ibíd.). La filosofía es la única forma de cultural que es “*Ideenkultur*” (ibíd.: 324). Igualmente, sostiene que “La actitud teórica tiene entre los Griegos su origen histórico” (ibíd.: 326). La teoría es la actitud del “observador desinteresado” que surge como *epojé* de la praxis. Por ello se contrasta con la ya mencionada “actitud natural”.

No obstante, en esta conferencia toda “actitud” [*Einstellung*] y “cambio de actitud” [*Umstellung*] adquiere un carácter histórico. La actitud natural es la “primera historicidad” mientras que la actitud teórica tiene su origen en la Antigua Grecia. Sin embargo, antes de entrar al tema de la historia, es oportuno advertir una variación en el nexo teoría-praxis que alude al modo en que Husserl da cuenta de la instancia crítica de la filosofía.

La crítica es una síntesis de la actitud teórica y la práctica en la cual la primera es llamada a servir de un nuevo modo a la humanidad y a la existencia concreta. Así se pone en marcha la revisión de las tradiciones en base al conocimiento último al que tiende la filosofía con el objeto de la refundación de lo humano. Dicho de otra manera, se trata de una nueva forma de praxis:

“...la crítica universal de toda vida y todos los objetivos vitales, de todas las formaciones culturales y sistemas culturales que ya han surgido a partir de la vida de la humanidad y, de esta manera, también una crítica de la humanidad misma y de sus valores directivos explícitos e implícitos; y adicionalmente, una praxis que en base a ello tiene que elevar a la humanidad según normas referidas a la verdad [...] mediante la razón científica universal, y transformarla, en su fundamento, en una humanidad nueva, capaz de una auto-responsabilidad absoluta sobre la base de discernimientos teóricos absolutos” (Hua VI: 329).

En otro fragmento de las conferencias, también citado por Luhmann (1995: 22-23), propone Husserl que “...es lo más esencial de la actitud teórica de los filósofos, la universalidad peculiar de la posición crítica que está decidida a no tomar por incuestionable ninguna opinión establecida, ninguna tradición, para cuestionar, luego, todo el universo tradicional establecido según lo en sí verdadero, es decir, una idealidad” (Hua VI: 333).

Esta forma de entender a la filosofía pone al descubierto que sus objetivos no son sólo gnoseológicos, sino también éticos. De hecho, Husserl aclara que esta contienda tendrá y tuvo lugar en la arena de la política. Es interesante hacer referencia al pasaje del texto donde estas implicaciones políticas de la filosofía se muestran sin ningún reparo:

“Los que se satisfacen de manera conservadora en la tradición y el círculo filosófico de hombres lucharan entre sí y, seguramente, la lucha tendrá lugar en la esfera del poder político. Ya en los comienzos de la filosofía empieza la persecución. Los hombres que viven para



estas ideas son proscriptos. Sin embargo, las ideas son más fuertes que los poderes empíricos” (Hua VI: 335).

No hay que olvidar el contexto en que el filósofo enuncia esta sentencia: en pleno Nazismo habla de la lucha contra los “poderes empíricos” y la “persecución”, un Husserl que, ciertamente, había corrido mejor suerte que otros intelectuales, pero también fue de algún modo proscripto. En 1933, cuando se decreta la “limpieza de judíos” en las universidades alemanas, se le comunica el “cese” como docente. De igual modo, no hay que dejar de tener en cuenta la decepción que le produce su discípulo predilecto, Martin Heidegger, quien además de aceptar el cargo de rector en Friburgo, había accedido a la petición de su editor de quitar la dedicatoria a su maestro en la segunda edición de *Sein und Zeit*. No es forzado sostener que lo que preocupaba a Husserl era dar cuenta de una cultura común a Europa que evite una escalada bélica entre naciones hermanas. De hecho, Luhmann es de este parecer: “...necesariamente se puede entender y valorar el atractivo de este pensamiento en el tiempo del fascismo que se expande territorialmente y de la inmediata postguerra” (1992: 78).

Estas cuestiones que pertenecen al terreno de la *Realpolitik* son encuadradas por Husserl en una filosofía de la historia universal. En efecto, sostiene que con el origen de la filosofía, una nueva forma de concebir la historia tiene lugar. Esta historicidad consiste en la orientación del trabajo de las generaciones para la contribución a la “cultura de las ideas”. Según Husserl, a Europa le es inherente una teleología inmanente que tiende a lo ilimitado. Esta nueva historicidad consiste en la “*Umstellung*” de la humanidad que “meramente quiere vivir y puede vivir”, a otra que se orienta por la “idea de la razón”, o sea, sobre la base de “tareas infinitas”. Entonces, el surgimiento de la filosofía “... significa también un revolucionamiento [*Revolutionierung*] de la historicidad, la cual es ahora historia de la disolución de la humanidad finita, en el devenir hacia la humanidad de tareas infinitas” (Hua VI: 325). El concepto de Europa representa para Husserl la teleología histórica de los objetivos infinitos de la razón. La crisis de la modernidad consiste, así, pues, en la conversión del racionalismo en “objetivismo” o “naturalismo”, en el abandono de la ciencia de los fundamentos que es la filosofía, en el oscurecimiento de la existencia del hombre, su mundo y sus tareas culturales. Husserl cierra sus conferencias diagnosticando dos alternativas para el porvenir:

El ocaso de Europa en la enajenación, contra su propio sentido racional vital, la decadencia en la enemistad espiritual y la barbarie, o el renacimiento de Europa a partir del espíritu de la filosofía, o sea, a partir de un heroísmo de la razón que supere de manera definitiva al naturalismo (Hua VI: 347-348).

Efectivamente, el padre de la fenomenología observa que hay un hilo continuo en la historia: la teleología que se inaugura con la filosofía que tiene acta de nacimiento en la Antigua Grecia. No obstante, en esta filosofía de la historia, por un lado, la meta tiende al infinito como “polo perenne” (ibíd.: 320), como algo en camino, pero nunca logrado de modo acabado; por otro lado, la historia se sugiere como un ámbito de apertura de posibilidades: “decadencia” o “renacimiento”. De esta manera, se puede decir que hay en la historia, como es presentada por Husserl, un sentido trágico de oposiciones no saldadas que corroen el hilo continuo de la razón.

Retomando los ejes bosquejados al inicio del artículo:

- i) La modernidad es enfocada por el fenomenólogo a partir de Europa y el primado de su cultura. Por otra parte, el problema del que se ocupa su crítica pone en el centro al hombre, en otros términos, el oscurecimiento del mundo de la vida subjetivamente constituido.
- ii) En lo que respecta a las ciencias, el filósofo sostiene que el signo de los tiempos es el reinado de las ciencias naturales carentes de reflexión, a cuyo “objetivismo” se subordinan las ciencias del espíritu. En contraste, Husserl propone otorgarle un lugar privilegiado a éstas últimas en tanto instancia reflexiva del hombre que alcanza su fundamentación en la filosofía.
- iii) Finalmente, concibe a la racionalidad en el marco de la continuidad de la historia europea que, arrancando en Grecia, se orienta por la teleología de la razón.

De todos modos el filósofo no se contenta con observar la crisis de la modernidad. La crítica que esgrime Husserl revierte en una nueva síntesis de teoría y praxis, y la ética-

humanista que está en su base se dirime en la arena política. Vale insistir: "... seguramente, la lucha tendrá lugar en la esfera del poder político" (ibíd.: 335). Es a partir de esta interpelación que ha de recuperarse la referencia a las alternativas que vislumbra el autor. Aquí Europa debate su "contingencia", por decirlo con Luhmann.

## **HACIA UN CONCEPTO ALTERNATIVO DE RACIONALIDAD**

Es momento de compendiar los desencuentros entre los autores. A tales efectos, nótese que para Husserl el eje de la modernidad es Europa y su cultura, mientras que en Luhmann es la sociedad mundial. De igual manera, en cuanto la fenomenología propone discutir la modernidad desde una ética centrada en el hombre, la teoría de sistemas sociales describe el tema de las ciencias y la técnica a la luz del problema del riesgo. En este marco, Husserl le otorga a las ciencias del espíritu y a la filosofía el privilegio de la reflexividad y Luhmann muestra la presencia actual de esta característica en las ciencias naturales. Finalmente, el fenomenólogo sostiene que hay una continuidad y una teleología de la razón así como un centro privilegiado de la reflexión, es decir, la filosofía, mientras que Luhmann da cuenta de la policontextualidad y la discontinuidad a la que está sujeta cualquier descripción de la modernidad. Por este motivo la diferencia entre actitud natural y teórica carece de asidero para el sociólogo: no hay manera de desertar de la actitud natural, toda descripción es mundana, revisable, cuestionable.

Incluso así, Luhmann busca reivindicar para la teoría de sistemas sociales la "reflexividad autocrítica" que puso en marcha el fundador de la fenomenología.

Cabe preguntarse hasta qué punto estas dicotomías basadas en el enfoque luhmanniano no llevan a una esquematización de ambas teorías, es más, habrá que cuestionarse si no pierde el sociólogo lo fundamental de esa reflexividad crítica que quiso recuperar de la fenomenología, es decir, la problemática del hombre y su mundo inmediato. Este interrogante requiere una mirada cuidadosa y detallada, la cual, por encima de la polarización, sugiera un enfoque sobre la racionalidad más amplio que el del propio Luhmann. Para eso voy a seguir otra vez los tres ejes en que se sustentó este artículo.

1) En *Die Gesellschaft der Gesellschaft* se constata que el punto de vista de que la sociedad es una entidad territorial constituye uno de los “bloques del conocimiento” que la teoría de sistemas intenta desactivar. La sociedad es el sistema que incluye a todas las comunicaciones posibles. Hay un solo sistema de sociedad, la sociedad mundial. Para aclarar este argumento alcanza con mencionar el carácter global de las comunicaciones de la ciencia. Tomando por ejemplo la sociología de Luhmann se puede decir que “la ciencia ya no se deja delimitar regionalmente: no existe una ciencia belga o una ciencia mexicana o chilena. La ciencia es una comunicación mundial: un descubrimiento científico en Bielefeld es comunicado al mundo entero...” (Rodríguez y Nafarrate, 2008: 78).

Sin embargo, no está todo dicho sobre la polaridad global/regional. Hay dos aspectos en los que vale la pena detenerse.

En primer lugar, a pesar de que Luhmann interpreta el planteo de Husserl como una perspectiva estrecha sobre la modernidad, no considera que puedan pasarse por alto las diferencias regionales en el análisis sociológico. Siguiendo al autor: “Los efectos de diferentes sistemas funcionales se combinan, refuerzan y dificultan de manera ostensible por motivo de condiciones que están dadas de forma sólo regional...” (Luhmann, 1997: 807). Por ejemplo, “...dentro de la sociedad mundial y explotando sus fluctuaciones, la persistencia de los estados nacionales conduce a que los intereses regionales se hagan valer y se refuercen” (ibíd.: 808).

En segundo lugar, si bien el foco de la teoría de Luhmann es la sociedad mundial, el autor afirma que lo característico de la modernidad tiene su punto de arranque en Europa. Como se lee en “*Europäische Rationalität*”, una conferencia previa a la que fue objeto de mi comentario: “Cualquiera sea el modo en que se pueda juzgar la situación cultural de la sociedad mundial actual, lo que emerge como específicamente moderno ha sido acuñado a partir de tradiciones europeas” (Luhmann, 1991b: 51). Luhmann busca aquello que en su concepto de racionalidad es característico de Europa: “¿Qué sería en ello específicamente europeo? ¿Qué tendría que ver esto con las estructuras específicamente modernas de una sociedad mundial que se origina junto a la salida de Europa hacia un sistema de comunicación global?” (ibíd.: 78). La observación de segundo orden es lo específico de la racionalidad Europea. Por otra parte, sostiene

Luhmann "...la mística del Lejano Oriente (si esta palabra europea es en absoluto adecuada) reacciona de otro modo, esto es, con un *rechazo directo del distinguir*" (ibíd.: 89, subrayado en el original). Es importante señalar, entonces, que si bien Luhmann desmonta aspectos centrales de las tradiciones de pensamiento previas, su teoría no lleva a cabo una simple ruptura con la "vieja Europa". De ahí que la "reflexividad crítica" haya de ser rescatada. Luhmann no deja de ver su proyecto teórico como una continuación de la tradición ilustrada a la cual, por medio de la teoría de sistemas sociales, se le indican sus márgenes [8].

En este marco, si *Alteuropa* es la figura de la ruptura y la continuidad, *Fernost* aparece como la alteridad, aquel Oriente frente al cual se proyecta el concepto de racionalidad de Luhmann, al igual que tantos otros conceptos previos de racionalidad. Consecuentemente, habría que diferenciar la sociedad mundial y la sociedad occidental. Este es un concepto más estrecho que el de sociedad mundial. No obstante, cuando Luhmann alude a la sociedad mundial, expone, de hecho, lo que considera característico de Occidente. La noción de sociedad mundial esconde esta parcialidad en su alcance universal. La tarea de quienes investigamos en países de la periferia es construir herramientas teóricas que, sin desaprovechar lo elaborado por Luhmann, puedan enfocar las peculiaridades de los procesos modernizadores en otras regiones [9].

En lo que respecta a Husserl, sostiene Hans Rainer Sepp que "a partir de la presencia de una tendencia eurocéntrica en la obra tardía de Husserl no se puede [...] extraer la conclusión de que la fenomenología trascendental sea *per se* eurocéntrica" (2006: 87).

---

<sup>8</sup> Según Stäheli (2011, cit. trad. esp.) hay cinco aspectos que caracterizan a la propuesta ilustrada de Luhmann. Se trata del desarrollo de la ilustración como observación de segundo orden (a); como explicitación de las relaciones sociales naturalizadas (b); como crítica de la autoridad en base a la policontextualidad de la sociedad moderna (c); como crítica de la noción de "progreso" (d); y, por último, en tanto exposición de los límites de la crítica. En gran parte estos aspectos de la concepción de "ilustración sociológica" que comienza a bosquejar tempranamente Luhmann (1967) –término que a la vez engloba su conocida compilación de seis tomos de ensayos– están presentes en su revisión del planteo de Husserl. Uno de los rasgos salientes de este concepto de ilustración es precisamente la constatación de los márgenes a los que necesariamente ésta ha de atenerse, como señala Stäheli "Si la crítica fuera una simple operación de desenmascaramiento y descubrimiento, probablemente pondría en peligro a importantes estructuras del sistema" (2011: 113). Las estructuras de un sistema social reducen la complejidad del mundo, en ese sentido, el límite de la crítica es la posibilidad de encontrar alternativas estructurales para esta importante función, es decir, "equivalentes funcionales". Asimismo, siguiendo nuevamente a Stäheli, "... tampoco la teoría de sistemas, en tanto observadora de segundo orden, puede saber cómo mejorar; ella sólo puede mostrar las limitaciones de otros observadores y sabe, a la vez, que ella misma dispone de un punto ciego" (ibíd.). Como se pudo señalar en las páginas anteriores, el límite de la observación es su contingencia, su parcialidad, se trata de "...ver y no ver" (ibíd.).

<sup>9</sup> Importantes avances en este sentido han sido presentados en Mascareño *et al* (2012).

Según este comentarista, hay que distinguir entre teoría y trascendentalidad: “Si se identifica la teoría con la forma histórica de Europa, a la vez, sin embargo, se contraponen la teoría y la trascendentalidad, así, cuanto menos, la trascendentalidad no se limita a Europa” (ibíd.: 86). El error de Husserl es haber obviado la diferencia entre lo trascendental y la teoría. Dicho de otra manera, su crítica de la modernidad atañe a la condición humana universal, o sea, “trascendental”, sin más, no sólo a una figura cultural “mundana” determinada: “Europa”. Visto así, el humanismo husserliano puede aún encontrar resonancia como crítica sobre la modernidad.

Con esto entra en escena el carácter problemático de la modernidad y el modo de abordarlo. En la lectura que hace Luhmann del planteo fenomenológico, el tema que lleva a hacer referencia a la sociedad mundial, antes que al continente europeo, es el pasaje de una perspectiva ética-humanista, hacia un planteo descriptivo sobre el riesgo. Más adelante haré referencia al tema de la ética, lo que importa señalar ahora es que aquello que se pone en juego con el concepto de riesgo no es tanto el hombre, como los desajustes ecológicos.

Para Luhmann las perspectivas teóricas centradas en el hombre corresponden a la “vieja Europa”. Ilustrativo de este enfoque es el tándem que el autor establece entre Husserl y Marx en “*Das Moderne der modernen Gesellschaft*” (Luhmann, 1990: 19-22). Así sostiene que la técnica “...es una *simplificación que funciona*, es una forma de reducción de la complejidad” (ibíd.: 21, subrayado en el original). Bajo este concepto Luhmann establece una semejanza entre ambos autores. En efecto, en la “técnica del dinero” [*Geldtechnik*] se pasa por alto que “...los materiales y los hombres 'trabajan' en muy diversos sentidos. Evidentemente, con esto, tampoco está reconocido lo que el trabajo significa para el trabajador mismo” (ibíd.: 20). Este tema está enfocado por la crítica marxista de la alienación. Pero “En el mismo sentido tendrá que ser comprendida la crítica husserliana al estilo científico 'galileano'. También aquí se trata de la prescindencia de las efectuaciones plenas de sentido de la conciencia para el sujeto singular, también aquí de la discrepancia de perspectivas entre la técnica y la individualidad humana” (ibíd.). Tanto Marx como Husserl denuncian “¡Un 'prescindir de', pues, funcionalmente necesario!” (ibíd.). El rendimiento funcional de los sistemas sociales es reducir una complejidad excesivamente alta para el hombre (Luhmann, 1967: 91-92). El concepto de técnica, argumenta Luhmann, “...indica en igual medida

la prescindencia de las repercusiones individual psicológicas y ecológicas” (Luhmann, 1990: 21).

De todas maneras, la temática del riesgo da prioridad a la segunda de estas cuestiones antes que a la primera. Tal preocupación muestra que la lectura que el autor hace de la perspectiva husserliana está marcada por su contingencia. Luhmann no diría lo contrario: toda observación es contingente. Así, luego de que las economías centrales del mundo, al menos en apariencia, habían solucionado los problemas específicamente humanos de la industrialización y la marea de los movimientos obreros se debilitó por el acceso al consumo y el bienestar, las cuestiones ecológicas pasan a primer plano. Dicho con otras palabras, la conferencia que Luhmann ofrece en 1995, de manera semejante a las de Husserl en 1935, es un “acontecimiento histórico”. Las altas tasas de desocupación y el creciente descontento social de la situación europea actual evidencian que los problemas de la modernidad tardía no excluyen las dificultades de la “vieja Europa”.

De todos modos, sería injusto con Luhmann señalar que no tuvo en cuenta el tema de la inclusión/exclusión social en el marco de una sociedad diferenciada funcionalmente. Lo que es más, elabora una propuesta que se corre en diversos sentidos de las perspectivas clásicas sobre la cuestión [<sup>10</sup>] y sostiene que enfocando la diferencia inclusión/exclusión, “contra el problema ecológico al que hoy en día se atiende de manera dominante, puede comenzarse una tendencia que cuanto menos merezca la misma atención y al menos despierte la misma perplejidad” (Luhmann, 1994: 244). Sin embargo, en esta perspectiva se trata de la dinámica propiamente social de la inclusión/exclusión y no de aquello que los hombres experimentan como parte del entorno de una sociedad diferenciada funcionalmente [<sup>11</sup>]. La cuestión es si la teoría de sistemas puede decir algo

<sup>10</sup> Una primera innovación es evidente: en vez de partir del lugar común que fundamenta los enfoques tradicionales sobre la temática, esto es, concebir a la sociedad como diferenciada en estratos, Luhmann se ocupa de mostrar la forma que adquiere la diferencia inclusión/exclusión cuando se trata de la participación en sistemas funcionales relativamente autónomos como la ciencia, el derecho, la economía, la política, etc. De esta manera, sostiene que la inclusión en un sistema funcional no garantiza la inclusión en otros sistemas funcionales de la sociedad. A la inversa, la exclusión de uno de estos sistemas tiene por consecuencia la exclusión de todas las demás esferas sociales. Entonces, aquí se constata otro corrimiento respecto a la tradición sociológica: Luhmann muestra que el ámbito de la inclusión social se caracteriza por una baja integración, mientras que lo contrario se constata en el área de la exclusión social. Un análisis más amplio del problema de la inclusión/exclusión social puede encontrarse en Luhmann (1994).

<sup>11</sup> De acuerdo con Luhmann: “Para una teoría que se direcciona a operaciones que forman sistemas, se sobreentiende que con 'inclusión' no puede considerarse el involucramiento de todas las operaciones (orgánicas) que dan continuidad a la vida o todas las operaciones (psíquicas) que dan continuidad a la conciencia” (1994: 229).

de lo que supone para el hombre vivir en el entorno de la sociedad moderna. Este tema conduce a la pregunta por la racionalidad a la que puede aspirarse en la actualidad. Como apoyo de este problema hay que tratar la cuestión de las ciencias y el tema de la reflexión.

2) Frente al “objetivismo” de las ciencias naturales y la técnica de su época, Husserl le otorga un lugar privilegiado a las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu son el lugar de la reflexión y la filosofía está llamada a otorgarle un cimiento firme a todo el edificio de la ciencia. A su vez, Luhmann propone que pasados 60 años desde las conferencias vienesas del filósofo se evidencia en las ciencias naturales un desarrollo autónomo *–ohne Geist–* del tema de la reflexión. No podrá mostrarse aquí cómo es tratado el problema de la reflexión en las ciencias naturales. Sin embargo, pueden hacerse algunas indicaciones en lo que respecta a Maturana y Varela, biólogos que dejaron una significativa huella en la teoría de sistemas sociales.

De hecho, es parte fundamental de esta perspectiva de la biología enfocar el conocimiento, a saber: no dar por sentado el mundo como algo que está ahí. Así, sostienen Maturana y Varela que “*El conocimiento del conocimiento obliga. Nos obliga a tomar una actitud de permanente vigilia contra la tentación de la certeza, a reconocer que nuestras certidumbre no son pruebas de verdad...*” (1984: 162, subrayado en el original) [12]. De esta manera, “...lo central es que un verdadero hacerse cargo de la estructura biológica y social del ser humano *equivale a poner a la reflexión de que éste es capaz y que le distingue, en el centro*” (ibíd.: 163, subrayado en el original). En este planteo de la biología se desarrolla una mirada donde el nexo hombre-mundo es alumbrado por la reflexión.

La pregunta es si este tratamiento del tema de la reflexión permite un diálogo con aquello que ya se había propuesto en las ciencias del espíritu. Aquí habré de contentarme con señalar que este es el caso en el planteo de Varela, quien buscó introducir el tema de la experiencia en las ciencias cognitivas, proponiendo así “...la continuación moderna de un programa de investigaciones fundando hace más de una generación por el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty” (1991: 17). La teoría de Luhmann puede verse como un intento similar al de Varela de articulación de la

---

<sup>12</sup> Citado según versión al español.



tradición fenomenológica con los planteos de la teoría de sistemas desarrollados en el terreno de la biología. De hecho, en su comentario de las conferencias de Husserl, la preocupación por la reflexión es el punto donde Luhmann encuentra la posibilidad de recuperar al filósofo. Por tanto, más que una nueva jerarquización de los ámbitos científicos entre sí, y de estos respecto a la filosofía, Varela explícitamente, y Luhmann con menor énfasis, invitan a un diálogo con la fenomenología. Me limitaré a decir entonces que es en estas coordenadas que debería volver a plantearse el antiguo “debate por el método”, o sea, en el terreno de unas ciencias naturales ya no “positivistas”, sino “constructivistas”. Ahora bien, ¿no pierde la teoría de sistemas sociales lo fundamental del planteo husserliano? Al trasladar conceptos que fueron acuñados para dar cuenta de la conciencia al ámbito de los sistemas sociales ¿no deja en la oscuridad el nexo entre el hombre y su mundo?

3) Antes de llegar a ese punto nodal del artículo, quiero hacer referencia al modo en que Luhmann asimila la fenomenología en su noción de racionalidad. En este marco, sostiene el sociólogo que la racionalidad implica el reingreso de la forma sistema/entorno en el sistema, es decir, que el sistema sociedad pueda adquirir una “representación” o una “imagen” de su entorno, siempre inaccesible. Como mencioné más arriba, Luhmann considera que esta es una mirada “fenomenológica” del conocimiento en la que, mediante la diferencia autorreferencia/heterorreferencia, reinterpreta la noción de intencionalidad de Husserl, o sea, la correlación noético-noemática. No obstante, difícilmente podría definirse como “fenomenológica” a esta versión sistémica del concepto de intencionalidad. Pues en la mirada de Husserl el entorno o, como se suele traducir al español entre los exégetas del filósofo, “mundo circundante” [*Umwelt*], no resulta inaccesible al hombre. La forma básica en que el hombre se relaciona con el mundo es aquella inmediatez que es la percepción. La percepción es el núcleo de la conciencia y la representación es una forma derivada, mediata y secundaria de conciencia.

Al contrario de Husserl, para Luhmann el entorno es en sí inaccesible, pues parte de la diferencia entre el sistema y el entorno, del cual sólo puede haber una “representación” o una “imagen”. Esta racionalidad se encuentra sujeta a las premisas de la policontextualidad social y la diferencia entre pasado y presente, por tanto, sólo puede ser una racionalidad sin principios trascendentes. Haciendo alusión a la discusión de

Luhmann con Husserl, Dirk Baecker (1999) denomina “*Gypsy Reason*” a la propuesta de racionalidad de la teoría de sistemas, esto es, una racionalidad en constante movimiento, sin asidero en suelo firme. Más allá de que Luhmann no le concede a Husserl haber advertido la contingencia de la modernidad, lo cierto es el filósofo da cuenta de la apertura de la historia hacia la “decadencia” o el “renacimiento”, opciones que interpelan política y éticamente.

En este sentido, ¿ha de limitarse la teoría de sistemas a ofrecer una descripción de la sociedad moderna? ¿Es posible rebasar esta limitación?

Recuperando las discusiones que en su momento sostuvieron los continuadores de Hegel, Aldo Mascareño (2006) afirma que hay una diferencia entre *Alt-* y *Jungluhmannianer*, viejos y jóvenes luhmannianos. Mientras para los primeros la teoría tiene por fin la descripción de la sociedad, para los segundos se trata de descripción e intervención. Haciendo alusión al núcleo básico de toda situación social, la constelación *ego/alter ego* [<sup>13</sup>], señala Mascareño que el carácter ético de la teoría de sistemas consiste en la asunción de la contingencia, en la apertura de las opciones según problemáticas específicas y, en este sentido, la formulación de vías de coordinación social sin carácter obligatorio y definitivo. Siguiendo al autor, se trata de:

“...aumentar la contingencia de las posibilidades de selección, quizá incluso mostrar sus ventajas e inducir-seducir pragmáticamente hacia su incorporación en el repertorio de *ego*, pero nada más. No hay un *telos* o un principio regulativo que oriente la acción y que entienda la búsqueda de unidad como un *nomos* que la vuelva a poner sobre la mesa cuando los intentos fracasan, un *nomos* que permita mantener la expectativa y por tanto la motivación de una acción orientada a hacer que en algún punto del futuro la unidad se concrete” (Mascareño, 2006: 386).

En añadidura, observa Mascareño (ibíd.: 382) que la intervención que proponen los jóvenes luhmannianos es “contingente e irónica”. Puede señalarse que esta ética situacional, sin bases firmes, se sustenta en la “razón irónica” que formula Luhmann en su revisión de las conferencias husserlianas. Una ética sustentada en esta racionalidad

<sup>13</sup> Ver Luhmann (1994: 148-190).

disuelve las premisas compactas y se abre a la multiplicidad de las opciones, a la universalidad de la contingencia. No obstante, ¿por qué es una ética? Como afirma Mascareño, el "...impulso ético asociado a la descripción [...] tiene que ver con la atención a las consecuencias para los individuos del funcionamiento operativamente clausurado de sistemas sociales autopoieticos..." (ibíd.: 385).

Es en este punto donde considero que hay que volver al aspecto descriptivo del planteo de Luhmann y desde allí a la ética. Sin este movimiento es que la teoría de sistemas sociales podría perder lo que buscó la reflexión fenomenológica: proporcionar una perspectiva acerca de la conciencia y su mundo. En tanto el pasaje de la mera descripción a la intervención implica tener en cuenta las implicaciones de la diferenciación funcional sobre el individuo, habría que ampliar la descripción de la sociedad que Luhmann delineó, llevando a un mayor desarrollo los bosquejos que nos legó sobre la conciencia (Luhmann, 1987). Del énfasis que puso en diferenciar la sociedad de su entorno, se pasaría a una descripción de la sociedad en conjunto con su entorno humano y desde ahí a una ética que atienda a las consecuencias de lo social sobre el individuo. Lo que quedaría así alumbrado y enriquecido sería la descripción de la unidad de la diferencia sistema/entorno, de la sociedad y su entorno humano.

Concluyendo, como señaló Luhmann, esta línea de investigación se puede nutrir de los pasos dados previamente por Husserl:

“Se habla de percibir, pensar, sentir, querer como diferentes 'capacidades' de la conciencia y queda así abierto cual es pues la unidad, el modo operativo, de la conciencia. Ciertamente, se trata de un procesamiento de atención. He propuesto hablar de pensamientos, sin embargo, no estoy muy satisfecho con esto. Husserl había hablado de actos intencionales (dirigidos) y este sería otro candidato a tomar en serio” (Luhmann, 1991c: 31).

## BIBLIOGRAFÍA

Baecker, D. (1999). 'Gypsy Reason: Niklas Luhmann's Sociological Enlightenment', en: *Cybernetics & Humann Knowing* 6, n° 3, pp. 5-19.

Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Libro I). *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III). La Haya, Editorial Martinus Nijhoff, 1950.

Husserl, E. (1935). 'Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie', en: Walter Biemel (ed.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie* (Hua VI). La Haya, Editorial Martinus Nijhoff, 1962. pp. 314-348.

Husserl, E. (1936). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, en: Walter Biemel (ed.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie* (Hua VI). La Haya, Editorial Martinus Nijhoff, 1962. pp.1-276.

Husserl, E. (1938). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburgo, Editorial Claassen & Goverts, 1948.

Knudsen, S. (2006). *Luhmann und Husserl. Systemtheorie im Verhältnis zur Phänomenologie*. Wurzburg, Editorial Königshausen & Neumann.

Lewkow, L. (2012). *Niklas Luhmann y Edmund Husserl: un debate de la teoría sociológica*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Luhmann, N. (1967). 'Soziologische Aufklärung', en: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Wiesbaden. Editorial VS, 2009. pp. 83-115.

Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt, Editorial Suhrkamp.

Luhmann, N. (1987). 'Die Autopoiesis des Bewusstseins', en: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden, Editorial VS, 2008. pp. 55-108.

Luhmann, N. (1990). 'Das Moderne der modernen Gesellschaft', en: Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*. Wiesbaden, Editorial VS, 2006. pp. 11-49.

Luhmann, N. (1991a): *Soziologie des Risikos*. Berlín, Editorial Walter de Gruyter.

Luhmann, N. (1991b). 'Europäische Rationalität', en: Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*. Wiesbaden, Editorial VS, 2006. pp. 51-91.

Luhmann, N. (1991c). 'Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme', en: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden, Editorial VS, 2008. pp. 26-37.

Luhmann, N. (1994). 'Inklusion und Exklusion', en: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden, Editorial VS, 2008. pp. 226-251.

Luhmann, N. (1995). *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Viena, Editorial Picus, 1997.

Luhmann, N (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Tomos I y II). Frankfurt, Editorial Suhrkamp.

Mascareño, A. (2006). 'Die Alt- und Jungluhmannianer. La autopoiesis de la comunicación acerca de la comunicación sistémica', en: Ignacio Farías y José Ossandón (eds.), *Observando sistemas. Nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann*. Santiago de Chile, Editorial Ril. pp. 365-389.

Mascareño, A. Birle, P. y Dewey, M (eds). (2012). *Durch Luhmann Brille. Herausforderungen an Politik und Recht in Lateinamerika und in der Weltgesellschaft*. Wiesbaden, Editorial Springer VS.

Maturana, H. y Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002.

Rodriguez D. y Nafarrate J. (2008). *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*. Editorial Herder, México.

Reith, G. (2004). 'Uncertain Times: the notion of risk and the development of modernity', en: *Time & Society*, Vol. 13, n° 2/3. Londres, Editorial SAGE. pp. 383-402.

Sepp, H. (2006). 'Luhmann liest Husserl', en: Jaromir Brejda, Reinhold Esterbauer, Sonja Rinofner-Kreidl y Hans R. Sepp (eds.), *Phänomenologie und Systemtheorie*. Würzburg, Editorial Königshausen & Neumann. pp. 84-95.

Stäheli, U. (2011). 'La ilustración sociológica de Niklas Luhmann. ¿Crítica de los límites?', en: Hugo Cadenas, Aldo Mascareño y Anahí Urquiza (eds.), *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría. Aportes para el análisis de la complejidad social contemporánea*. Santiago de Chile, Editorial Ril, 2012. pp. 107-116.

Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1991). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2005.