

FENOMENOLOGIA TRASCENDENTAL Y SOCIOLOGIA. DETERMINACION DE SUS RELACIONES ⁽¹⁾

LOTHAR ELEY (Univ. de Colonia)

Trad. de GUILLERMO HOYOS V.

— I —

Jürgen Habermas caracteriza la sociología positivista como una "sociología sin sociedad, limitada científicamente" (2). Lo acertado de esta caracterización se puede mostrar inmediatamente en base a una definición corriente de sociología: "Sociología es un *observar y aclarar de manera controlable y sistemática* las relaciones sociales que se presentan con regularidad, sus causas, condicionamientos y resultados" (3). Las relaciones sociales se pueden observar; mejor dicho: las relaciones sociales se hacen temáticas *en cuanto son observadas*. Este planteamiento sólo tiene sentido, si las relaciones sociales son *realidades entre otras realidades*. El concepto "social" rompe; al mismo tiempo que expresa realidad, la immanencia de lo real: el hombre es precisamente *social* en la medida en que no sólo es ser entre los seres, sino que entiende lo que es de alguna manera. Aquello por lo que pregunta la ciencia social es ya en cierta manera presupuesto de la pregunta misma. La ciencia social no puede romper este círculo, a no ser que quiera perder de vista su objeto específico y convertirse con ello en una teoría de la sociedad sin sociedad.

Se podría pensar que la definición de sociología, citada antes, ciertamente es incompleta, pero al menos contiene *un aspecto* de la investigación sociológica: a saber, el aspecto de las investigaciones de las *relaciones sociales reales*. Esto significa por una parte investigación *positiva* y por otra cuestionamiento *social-totalizante*, de modo que ambos aspectos se complementen. Pero en realidad se trata de un 'círculo' que se ha roto, puesto que el *ser real* es un ser ya *comprendido de alguna forma*. El 'círculo' consiste pues en dos momentos que no se dejan independizar el uno del otro. Al ser real ya comprendido (primer momento) hay que comprenderlo ulteriormente (segundo momento).

La sociología necesita un concepto-guía que le permita articular suficientemente el círculo en su doble dirección. La sociología está orientada en dirección *social-totalizante*; es decir, su campo de relación es el *mundo*. El mundo obtiene su determinación mediante el *mundo-como-horizonte*, y esto en dos direcciones: el mundo se presenta primero como *ya dado*. "La vida en la actitud natural, esté determinada por un interés precientífico o científico, teórico o práctico, es vida en un horizonte universal no temático" (4). Este conocimiento natural e ingenuo del mundo hay que ilto evidenciando: se trata de develar este mundo predado suspendiendo su *aparencia*.

El mérito de N. Luhmann consiste en haber tematizado el mundo como campo de relaciones de la sociología, que para él, es una *teoría de sistemas de la sociedad*. Mi tesis es que la "teoría de sistemas de la sociedad" en el sentido de Luhmann no ha tenido en cuenta conceptos fundamentales de la fenomenología trascendental; más aún: que la teoría de sistemas de la sociedad presupone en sí condiciones de posibilidad de tipo trascendental-fenomenológico, en tanto que por otra parte los presupuestos sociales de la fenomenología trascendental pueden muy bien articularse en la teoría de sistemas de la sociedad. Esta tesis no puede ser desarrollada aquí. Esto lo he hecho en mi libro "Fenomenología trascendental y teoría de sistemas de la sociedad" (5). Aquí sólo pretendo mostrar en qué sentido y de qué forma puede el *mundo-como-horizonte* llegar a ser guía de análisis sociológicos. Mostraré primero las implicaciones contenidas en el concepto de mundo (II), para mostrar luego en qué sentido el concepto del *mundo-como-horizonte* lleva a tematizar y a resolver la antinomia de la teoría tradicional de la sociedad (III).

— II —

1. He afirmado que el preguntar por la sociedad presupone ya la sociedad. Esta tesis la he mostrado anotando que el hombre no sólo es un ser entre otros, sino que es aquel ser privilegiado que entiende los seres desde su ser. Se podría argüir que el círculo del ser ciertamente es un círculo del hombre mismo, pero que con ello todavía no se ha mostrado que ese círculo sea un *círculo de la sociedad misma*. Podría suceder que la sociedad fuera constituida por cada hombre desde su *propia subjetividad individual*, con lo que la pregunta por la sociedad no presupondría necesariamente la sociedad misma. En este punto hay que analizar dos presupuestos de toda reflexión trascendental fenomenológica.

1.1. La teoría de la intersubjetividad de Husserl se podría entender como un aporte a la filosofía social (6). Husserl asume en efecto el problema tradicional de la metafísica: a saber, si el hombre necesita de la comunidad

y hasta qué punto necesita de ella. La solución que él da, se diferencia sin embargo fundamentalmente de la metafísica tradicional, en especial de la enseñanza de Aristóteles. Este escribe: "La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte (...). Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo no será semejante a las demás partes en relación con el todo" (Pol. A, 2; 1253 a 19 ss.) (7). Familia, tribu, aldea son cronológicamente antes que la ciudad. Pero estas comunidades tienden por su finalidad misma a la ciudad; puesto que sólo ésta plenifica lo que aquellas pretenden: a saber, bastarse a sí mismas, llegar a ser *autarcas*. La ciudad (polis) es "el fin (telos) de las comunidades mencionadas".

Todavía hay que notar algo importante en Aristóteles. Según él, el argumento más fuerte para mostrar la inclinación natural del hombre hacia la comunidad, es el lenguaje: "es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto" y esto por medio del lenguaje (Pol. A, 2; 1253 a 15 ss).

Aristóteles (y en su seguimiento la tradición metafísica hasta nuestros días) argumenta *políticamente*: *el hombre necesita de la comunidad y con esto del otro*. El hombre necesita de la comunidad porque necesita de la ciudad; y esto porque sólo la ciudad es *autarca*. Husserl argumenta en cambio de otra forma: *el hombre hace relación al otro y por su medio hace relación a la comunidad*. Esta relación no es política. La comunidad no está orientada según su telos a la polis. Husserl entiende la última determinación de las comunidades naturales, determinación que él engloba en su concepto de *mundo de la vida cotidiana*, como una *comunidad trascendental*.

En este punto hay que tener en cuenta dos aspectos del problema:

1.1.1. N. Luhmann dice lo mismo que Husserl hubiera podido afirmar: "El problema relacional de la sociedad no puede hoy ser la *contingencia política* de la 'vida buena', ni tampoco la plenificación de metas o satisfacción de necesidades; el único problema relacional de la sociedad de hoy es la *contingencia social* del mundo" (8). La teoría de la intersubjetividad de Husserl surgió de la crisis de la determinación de la socialidad como 'contingencia política', en un momento en que el mundo de la vida cotidiana se estaba

Hay que explicar la diferencia entre los términos 'contingencia social' y 'contingencia política'. Pero primero hay que destacar el segundo aspecto del problema. Se trata del cambio de perspectiva, con respecto a la antigüedad, en la determinación de la praxis hoy.

1.1.2. Que el estado como polis es anterior al individuo, no es, según Aristóteles, el círculo en el que está implicado el hombre. "La antigua

doctrina de la política se refería exclusivamente a la práctica en su estricto sentido griego. . . " escribe J. Habermas. Y luego dice: "Aristóteles subraya que la política, y la filosofía práctica en general, no puede medirse, en su aspiración al conocimiento, con la ciencia rigurosa, con la *epistēmē apodictica*. . . la capacidad de la filosofía práctica es *phronesis*, una prudencial comprensión de las situaciones, en la cual se apoya la tradición de la política clásica, pasando por la *prudētia* de Cicerón y llegando hasta la *prudētia* de Burke" (9). En cuanto Husserl comprende la praxis como *mundo de la vida cotidiana* (*Lebenswelt*), intenta por una parte conservar su determinación metafísica, mientras por otra parte, ya se ha deslizado aquí en secreto un nuevo sentido de praxis. En realidad, praxis en el mundo de la vida cotidiana es praxis en un horizonte universal no temático. En términos hegelianos podría decirse: el mundo de la vida cotidiana es la inmediatez no-mediada, de modo que la inmediatez tiene que ser primero que todo mediada. Ni la praxis como inmediatez no-mediada, ni la teoría como la que media, que por tanto es de nuevo inmediata como predada, son la verdad; la verdad solo es la *unidad de teoría y praxis*. Esta unidad es, como unidad de la diferencia, una unidad *reflexiva*, es decir una unidad *dialéctica*. Husserl la llama "intersubjetividad trascendental" (10).

Resumiendo se puede decir: el concepto-guía de la fenomenología husserliana y de una teoría fenomenológica de la sociedad es la praxis entendida como mundo de la vida cotidiana. Esto significa: 1) Praxis no está definida políticamente, es decir, no está definida en el sentido que una sociedad más perfecta estuviera designada como autarca; 2) Praxis es la unidad de teoría y praxis, quedando abierto de qué manera se determine esta unión.

No hemos dado todavía una determinación positiva de praxis en el sentido de Husserl, y el problema que se presenta ahora es ver, si es posible darla desde esta perspectiva. Primero es necesario aclarar un segundo supuesto de la filosofía social de Husserl.

1.2. Según Husserl la intersubjetividad tiene que ser constituida desde la propia subjetividad de cada uno. A. Schütz ha hecho notar el paralelismo entre el punto de partida de Husserl y el de M. Weber. En su libro "La construcción sensible del mundo social" escribe Schütz: "La idea fundamental de Simmel de reducir todos los fenómenos sociales materiales a modos de conducta de los individuos, y de captar descriptivamente la forma social específica de tales modos de conducta individuales, ha tenido su influjo ulterior. . . —Esta misma idea orienta la 'Sociología comprensiva' de M. Weber. . . Lo que nos interesa tener en cuenta es que M. Weber reduce toda suerte de relaciones sociales y estructuras, todas las sedimentaciones culturales y las regiones del espíritu objetivo, a elementos originarios de comportamiento social de los individuos. Ciertamente los fenómenos complejos del mundo social conservan su propio sentido, pero este sentido no es otro,

que el que pretenden los individuos en su acción en medio del mundo social. Solamente el obrar del individuo y el sentido pretendido en su acción son inteligibles, y solo en la interpretación del obrar individual, gana la ciencia social acceso a la interpretación de las relaciones y estructuras sociales que se constituyen en el obrar de los diversos actores del mundo social" (11). La única base desde la cual se puede entender la teoría de la intersubjetividad de Husserl es la "Economía y Sociedad" de la burguesía tardía. La liberación de la praxis de su sentido político —de acuerdo a la tradición metafísica— se logra desde la perspectiva moderna: tampoco la praxis es inmediatamente evidente; por el contrario, hay que constituir primero la praxis y esto desde la subjetividad misma, lo que para Husserl significa reconstruir la tesis de la antigua burguesía: las relaciones políticas se constituyen desde las relaciones sociales; estas, a su vez, no son sino relaciones intersubjetivas; pero la intersubjetividad se funda en la *propia subjetividad solipsista*. En una palabra: base de las relaciones sociales es el 'hombre privado ego-ista'. Lo más interesante de esta concepción es que precisamente en el planteamiento de la fenomenología husserliana se devela la crisis de la filosofía burguesa, como lo veremos inmediatamente.

Con esto se han indicado los dos presupuestos de la filosofía social de corte trascendental-fenomenológico: 1) El mundo social, la praxis, no se entiende ya en sentido político, como si recibiera su determinación de una sociedad autarca (la polis); el mundo social se entiende más bien como praxis del mundo de la vida cotidiana, y en esta perspectiva, como *unidad de teoría y praxis*, quedando sin embargo, la unidad indeterminada. 2) La praxis intersubjetiva tiene su presupuesto *constituyente* en la propia subjetividad solipsista. También por esta razón la praxis social no es política en el sentido de la tradición metafísica. Base de la sociedad es la contingencia social y no la contingencia política.

Por razón del segundo presupuesto deja de ser circular la reflexión sobre la sociedad. Por esto hay que volver a tematizar el círculo, para mostrar más claramente mediante una tesis opuesta, la presuposición del círculo que sigue siendo necesario para la ciencia social.

2. Si la sociedad se constituye desde la propia subjetividad solipsista, es evidente que la pregunta por la sociedad no presupone de antemano la sociedad. A este respecto hay que citar de nuevo a Schütz. El pregunta: "En qué consiste la gran labor de M. Weber?". Y contesta: "En haber dado como tarea a la sociología, en lugar de la especulación metafísica, la descripción sencilla y auténtica del ser social. 'Sociología no es ya para él filosofía del ser humano, sino ciencia particular del comportamiento humano y de sus consecuencias' (Jaspers)" (12). Husserl pregunta por el contrario por la fundamentación *trascendental* de la intersubjetividad. Para él toda pregunta es trascendental, *si el círculo del ego-cogito es su guía*. Desde

el ego-cogito se generaliza hoy con frecuencia, y sin ningún control, el círculo a la sociedad y al lenguaje mismo. Pero el círculo del ego-cogito sólo es círculo de la sociedad, si el lenguaje sirve a la vez de crítica del círculo del ego-cogito. Vamos a examinar este presupuesto.

El punto de partida de Husserl en este problema se puede resumir en dos tesis fundamentales:

La primera tesis: El círculo trascendental consiste en que el ser puede también no ser. Tanto el ser, como el no-ser del ser son *pensados*, de tal suerte que el pensar del ser o del no-ser no puede no ser; este pensar es presupuesto de toda duda como ego-cogito-cogitatum. Podemos pues decir que el *ego-cogito se presupone a sí mismo como ego-cogito-cogitatum*.

La segunda tesis: El ego-cogito sólo es circular en cuanto es inarticulable en el lenguaje. Hoy se dice que la crítica del conocimiento se ha convertido en crítica del lenguaje; lo que equivale a decir que el lenguaje es circular, o sea que la pregunta por el lenguaje presupone el lenguaje mismo. Según Husserl esta afirmación es falsa.

Para discutir las tesis de Husserl consideremos solamente la *función semiótica* del lenguaje. La expresión verbal articula su significado (su sentido). Aún en el caso de que sólo supiéramos del significado por medio de una función del lenguaje, tendríamos que distinguir entre significado y lenguaje, ya que el lenguaje reproduce en cierta manera el sentido, lo *manifiesta (función aclaratoria del lenguaje)* y lo *comunica* a otros (*función notificadora o comunicativa del lenguaje*) (13). El significado sería *como tal* carente de lenguaje (mudo). Esta es al menos la tesis de Husserl. Si esta opinión es verdadera, entonces el lenguaje no es en realidad circular. Ya que la pregunta por el significado no presupone ya el lenguaje mismo, puesto que la significación *como tal* es muda, y desde este punto de vista el lenguaje sirve a la aclaración y comunicación. De aquí se sigue que la función notificadora del significado de una expresión no es esencial. Podemos pues abstraer de la función comunicativa. Esto quiere decir: Para la significación no es constitutivo que haya de notificar algo a otros. "Es claro —escribe Husserl— que la función modificada (es decir la abstracción de la función notificadora (L. Eley)) no menoscaba en nada eso que hace que una expresión sea una expresión. Las expresiones, ahora como antes, tienen sus significaciones y las mismas significaciones que en el discurso comunicativo". Esto significa: "las expresiones desempeñan también un gran papel en la vida del alma, que no se comunica en comercio mutuo" (14). Esto se puede expresar mucho más agudamente: Significar es función del ego-cogito; el ego-cogito-cogitatum es el de cada uno ("vida solitaria del alma"), en cuanto esta vida solitaria como tal carece de lenguaje; y en cuanto ésta *como tal carece de lenguaje*, es en sí misma *circular*. Poniendo entre paréntesis a los

otros, y con esto al mundo, emerge el ego-cogito circular de cada uno como vida solitaria del alma y se constituye en problema (15).

Aristóteles veía sobretodo en el lenguaje el fundamento de la socialidad en el hombre; la tesis tardía de la burguesía recoge este planteamiento pero con signo contrario: en cuanto el ego-cogito-cogitatum *como tal* carece de lenguaje, es el individuo, la 'vida solitaria del alma' el fundamento constitutivo de la intersubjetividad. Precisamente en la soledad, en la carencia de lenguaje, en la ausencia del mundo que manifiesta el ego-cogito, se revela la crisis y la ruptura de la sociedad burguesa. Desarrollemos mejor este aspecto.

3.1. M. Weber define la sociología como "una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por 'acción' debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La 'acción social', por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo" (16). Acción es por tanto un comportamiento, en cuanto esté unido a ella un sentido subjetivo. Husserl comprendió que precisamente por esto el obrar es una *intención* que tiende a su plenitud significativa. Como intención significativa la acción es función del ego-cogito y por tanto circular. Husserl tiene razón al determinar el círculo trascendental como el del obrar mismo. Pero está en el error al pensar que el ego-cogito carece de lenguaje por esta razón. Tiene de nuevo razón al mostrar que el círculo del ego-cogito *como tal* no es el círculo del lenguaje; pero se mostrará que —en contra de la tesis de Husserl— el círculo del ego-cogito es un *modo deficiente* del lenguaje. Debemos por tanto volver sobre el ego-cogito para intentar su determinación.

El círculo del ego-cogito consiste en que el ego-cogito se presupone a sí mismo. Esto no significa (para Husserl tampoco) que el ego-cogito sea substancia, res cogitans. El ego-cogito no es tampoco tan sólo el producto de la reflexión del filósofo. El ego-cogito se presupone a sí mismo, precisamente en cuanto se mantiene y vive en la actitud inmediata de la ingenuidad. En la *ingenuidad* el ego-cogito no carece en absoluto de lenguaje, pero sí es *anónimo*; la acción ingenua es *muda* y como tal *anterior al lenguaje*. Que el ego-cogito se presupone a sí mismo significa que en virtud de la reflexión se descubre *a sí mismo como presupuesto*. Esto quiere decir que el ego-cogito se pierde en la ingenuidad y desde ella se recupera al volver sobre sí mismo. La reflexión es iterativa.

¿Cuál es el estatuto de la iteración? La iteración adquiere su determinación específica en el tiempo. Según Husserl el ego-cogito se autoconoce

como *conciencia que fluye*. Esto significa: el ego-cogito sólo se da a sí mismo inadecuadamente y por tanto es mudo, puesto que como fluyente es presencia. ¿Hasta qué punto puede sin embargo ser *apodícticamente* cierta la reflexión trascendental? Esta es apodícticamente cierta porque el ego-cogito *se pone a sí mismo como presupuesto*. El presentarse del ahora-presente no es sólo fluyente, sino que es fluyente en virtud del *horizonte presupuesto*, gracias al cual la presencia se sabe a sí misma como fluyente; el presentarse fluyente se da *según una regla del tiempo*.

El significar es *función del ego-cogito*, porque éste se *esquematiza* según una regla del tiempo. Renunciamos aquí a mostrar que el ego-cogito se esquematiza según una serie de reglas (17). En el contexto de este trabajo sólo es importante notar que el ego-cogito sólo es un presentarse fluyente, en cuanto el *horizonte* del ego-cogito (el futuro) permite que el ego-cogito mismo transcurra; y a la inversa, el horizonte *está señalado* al ego-cogito de antemano. La función de mostrar y de notificar es esencial a la significación. Con esto, el horizonte que presupone en todo momento el ego-cogito, es necesariamente *horizonte del lenguaje*. El señalar mudo en el horizonte se va *articulando en lenguaje* gracias al horizonte mismo y de nuevo se convierte en carente de lenguaje en la actitud ingenua. Esto manifiesta una *génesis*, como lo indicaremos a continuación. Esto equivale a decir que el yo solipsista *privado* se revela como no-verdadero.

Ahora aparece el horizonte en la perspectiva del ego-cogito como vacío, puesto que el ego-cogito se da a sí mismo solamente de manera inadecuada. La certeza del ego-cogito recibe su consistencia desde otra perspectiva; esta otra perspectiva recibe su determinación sólo como momento del horizonte; pero no se puede deducir desde el ego-cogito, aunque solo tiene relevancia para el ego-cogito mismo. Kant entendió esa otra perspectiva como *aparecer*. Husserl habla del mundo como de algo "*predado pasivamente*" (18). El lenguaje funciona con relación al aparecer sólo como *regla y canon de reglas*; en este contexto hay que renunciar a articular esto un poco más. Aquí sólo hay que tener en cuenta la dirección, en la cual se debe superar la privaticidad del ego-cogito burgués. En cuanto al significar le es esencial *la señal*, hay que aceptar que el ego-cogito no es a-mundano; por el contrario, el ego-cogito recibe su determinación mediante el mundo. Que la conciencia viva en la ingenuidad, significa que el mundo es *presupuesto*, es predado. Lo predado pesa como *presión natural* sobre la conciencia. También las teorías de la acción de corte sociológico tienen en cuenta esta presión de lo predado. M. Weber quisiera tomar como predado el sentido pretendido por la acción, para expresar *objetivamente* lo que pretende el que obra. El sociólogo debe explicar libre de prejuicios las relaciones sociales como son y no como él las deseara. Pero precisamente se pretende que la manifestación objetiva de las cosas sea *pre-dada natural-*

mente —y en esto consiste el error. El regreso al ego-cogito-cogitatum se hace por tanto necesario para suspender la presión de lo natural. La reflexión sobre el ego-cogito no es el huir burgués en la privaticidad, sino la ruptura con lo pre-dado, *su articulación en el lenguaje y con ello la historificación del mundo*.

La historificación del mundo no se lleva a cabo mediante la esperanza del ser, aunque sea de un ser original que como tal se hubiera hecho esperar hasta el presente en su dimensión histórica. La historificación del mundo sólo se logra mediante la *liberación del ser*. Se realiza por tanto en una doble dirección: ya vimos que el ego-cogito sólo obtiene su verdad y determinación mediante el mundo-como-horizonte. Tiene su verdad en la determinación del *aparécer*, es decir en la *manifestación del mundo*. Precisamente porque el ego-cogito sólo se expresa en *lo otro*, es *desconocido en sí mismo*; el ego-cogito es funcional. Si se quisiera hacer conocer el ego-cogito como ser, sólo se estaría repitiendo la tesis burguesa de la privaticidad del ego-cogito. La suspensión de lo pre-dado sólo es posible mediante la funcionalización del mundo. Y esta funcionalización es en sí misma un *mediar que como tal aún no está mediado*. Solo la funcionalización del mundo logra poner de manifiesto la *apariciencia* del mundo y libera la verdadera *praxis como apariciencia de la apariciencia*.

3.2. La iteración del ego-cogito se fundamenta en que el yo se presupone a sí mismo. Esto significa que el ego-cogito sólo es significación en la medida en que se deje guiar por una dirección presupuesta; es decir en la medida en que el significar tenga su condición de posibilidad en *la señal*, se libera de carecer de lenguaje. En cuanto la dirección sólo es presupuesto, se enmudece en la acción, en la ingenuidad, para volver a recobrar su lenguaje inmediatamente. Por otra parte la iteración del ego-cogito tiene una función en relación al lenguaje, puesto que la iteración es condición necesaria de que el lenguaje sea *práctico*. El lenguaje sólo es práctico cuando no se reduce a ser repetición del mundo como totalidad de las cosas, sino que se dirige al mundo mismo, que como predado es apariencia.

El mundo es como predado apariencia, y por tanto hay que elaborarlo. Si el mundo tuviera su fundamento (trascendental) sólo en la comunicación, no habría acción ninguna; la comunicación llegaría tarde con respecto a la acción. Este aspecto lo recalca Luhmann frente a Habermas: "La constitución sensible del mundo en la convivencia humana no depende de la fundamentación de las pretensiones de validez del obrar; antes por el contrario la fundamentabilidad, más aún la pregunta por cualquier fundamentación y el interés por ella dependen de la constitución intersubjetiva del mundo" (19). Yo pondría el acento de otra forma: El mundo no es mero incentivo o material de la comunicación, —ésta sería la tesis del idealismo

subjetivista—; por el contrario, el mundo es primero ingenuidad, estado de conciencia, y en cuanto el mundo es ingenuidad es solo mundo como suspenso. Porque el mundo está determinado por su horizonte; el mundo no es pura y perpetua base, materia; más bien, la constitución del mundo es identidad *negativa* (unidad), y la negación (distinción) se legitima precisamente mediante el lenguaje. Esto lo ha notado también Luhmann (20).

En este contexto hay que aludir a la tesis de G. H. Mead y de Althusser. Según Mead hay que distinguir del mundo su problematización. El mundo precede a su problematización, ya que el mundo está determinado a-subjetiva y sólo afirmativamente (21). Si el mundo fuera sin-sujeto, es decir, si no fuera *aparencia*, no se podría hablar de ninguna manera de praxis. Precisamente porque el mundo como predado es apariencia, y porque él mismo se suspende como apariencia, es por lo que toda teoría es práctica. También el marxista Althusser presupone en sus análisis relativos al "Campo" de Marx la relación de *problema* y *campo*. Althusser escribe: "Es *visible todo* objeto o problema que está situado sobre el terreno y en el horizonte, es decir en el campo estructurado definido de la problemática teórica de una disciplina teórica dada" (22). En el desarrollo ulterior del planteamiento husserliano, se confirmó lo que Althusser en base a sus propias reflexiones concluye: "La vista ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de "ver"...; la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación de reflexión inmanente del campo de la problemática con *sus* objetos y sus problemas" (23).

Queda pendiente una pregunta que habría que discutir, entre un *planeamiento trascendental-fenomenológico* (24) y la tesis de Althusser (y del marxismo). G. H. Mead, Husserl y Althusser hacen resaltar que los problemas son *producidos*; según Mead esto sucede desde la base de un mundo sin-sujeto, que por tanto no es todavía praxis. Según Althusser el mundo no está de ninguna manera alejado de la praxis. Pero no será sin embargo también para él la base de la praxis un mundo sin-sujeto? El ve con toda razón en la filosofía trascendental la respuesta a la distinción nominalista entre fundamento del conocer y fundamento del ser; según la filosofía trascendental el fundamento del conocer es el fundamento del ser. Pero ya Kant comprendió, que esta relación más bien es la relación de la *razón teórica* y de la *razón práctica*. Según Althusser el fundamento del conocer y el fundamento del ser han de ser dos cosas diferentes. Pero la razón teórica no se deja de ninguna manera separar de la razón práctica.

Veamos que el mundo sólo podía ser estructura, campo, en la medida en que obtuviera su determinación por el mundo-como-horizonte, es decir, por la subjetividad como negatividad. De acuerdo con esto el mundo no es ni fundamento del ser, ni fundamento del conocer, sino que su deter-

minación es *razón teórica como praxis*, es decir, *subjetividad como socialidad*. No será por tanto el mundo para Althusser —aunque lo determine como medium de la praxis— un mundo sin-sujeto?

Con todo derecho anota Althusser, que el 'campo' no sólo muestra un lado visible, sino que precisamente mediante lo visible se determina y estructura lo invisible. Desde la perspectiva de la fenomenología esto equivale a decir: el mundo problemático, pre-dado, presupone su dirección-guía, el horizonte, de tal forma que éste no se articule en el lenguaje, poniéndose como tarea el llevar este horizonte hasta articularlo en el lenguaje.

Con esto queda descubierto el punto que habría que discutir entre la fenomenología y el marxismo, a saber, el problema sobre la manera cómo se determina la mundanidad del mundo. Este problema no se puede tratar aquí más extensamente. Más bien, hay que aclarar una pregunta anterior a ese problema, a saber, la relación entre *acción* y *sistema*. Hay que reflexionar sobre la determinación de la subjetividad e investigar hasta qué punto se falsea la subjetividad, cuando pretende darse como subjetividad privada de cada uno.

4.1. De todas maneras la subjetividad se comporta como la de cada uno al *indicar en el horizonte*. Por esto hay que tematizar este estado de la conciencia para controlarlo en su verdad. Yo indico una cosa en el horizonte. La determinación mediante la cual se da la cosa en la indicación, muestra de qué manera se constituye la subjetividad. El indicar es una *acción elemental*; pero la cosa se muestra más bien como *sistema*, desde el cual apenas se determina el indicar como acción. La teoría de sistemas devela desde su base como no-verdadero el solipsismo. El pragmatismo, la fenomenología y el marxismo —en la forma en que ha sido desarrollado por Althusser y su escuela entienden precisamente la cosa como *sistema*; un ejemplo elemental de un sistema es el campo de indicaciones que se constituye en campo de percepción. Luhmann también ha reconocido que la percepción de una cosa es un ejemplo elemental de un sistema (25).

Según Husserl la indicación o mostración es el modo fundamental de darse la intención significativa. Yo señalo hacia algo. Que este algo aparezca como cosa que está pre-dada, depende únicamente de este mi indicar solipsista. Este 'allí' sólo se muestra en el indicar de la subjetividad. Por otra parte la cosa no está allí a mano. Más bien, el indicar destaca un lado en *contraste* con los otros lados del horizonte. La cosa es por tanto *unidad* de perspectivas. Como *unidad* se determina como *base de distinciones* de determinaciones alternativas; esto equivale a decir que la unidad es *límite* de posibles perspectivas. Como límite es ante todo límite entre lo *interior* y lo *exterior*. La unidad de la cosa es el *horizonte*. Por esto hay que determi-

nar en primer lugar el horizonte interior, diferenciándolo del horizonte exterior. Esta tarea implica dos momentos: *primero* indicamos hacia 'este allá'. El indicar es mudo en cuanto es el señalar solipsista de cada uno; pero precisamente esta privacidad de la subjetividad de cada uno se devela como no-verdadera, ya que el indicar se muestra como una perspectiva en contraste con otras perspectivas; el indicar mudo no carece en absoluto de lenguaje sino que *es anterior al lenguaje y tiende hacia él*, en cuanto este indicar se va manifestando como lenguaje al determinarse en alguna de las alternativas. El *segundo* momento: lo interior y lo exterior se delimitan de tal forma que lo exterior por su parte también puede organizarse de nuevo como sistema, al que permanece lo interior de nuevo como exterior; este nuevo sistema es de tal forma que tiene un nuevo exterior indeterminado, que una vez más puede organizarse como sistema. . . La distinción de interior y exterior presupone por su parte *inmediatez*; por esto puede afirmar Husserl que los sistemas están implicados en un *campo universal*. Husserl llama este campo universal *mundo*. El mundo se tematiza primero como *campo universal*, es decir en su inmediatez. Pero ya que todo exterior se constituye de nuevo como sistema —como diferencia de interior y exterior— no se puede aceptar que el mundo sea inmediato en el sentido del pragmatismo. Los sistemas no reciben su determinación del mundo como campo universal, sino que la reciben del mundo-como-horizonte; en otras palabras: los sistemas vienen a determinarse apenas por los límites, aunque estos límites a su vez sólo adquirieran su unidad gracias a un límite privilegiado, que es el *mundo-como-horizonte*.

Ahora se ve pues de qué forma el yo-pienso se autopresupone. El yo-pienso se auto-presupone en cuanto, como posibilidad de indicaciones *en el mundo*, ya presupone el mundo-como-horizonte.

4.2. La teoría de la acción es superada por la teoría de sistemas. Con esto se muestra también la falsedad de la concepción husserliana del yo privado solipsista.

El ego-cogito está referido como posibilidad subjetiva con relación al mundo a otras posibilidades subjetivas, puesto que la perspectivización de algo desde el ego solo es posible mediante el *límite*. Pero el límite no podría ser límite, si su determinación sólo procediera del cogito privado de cada uno; como límite distingue ya de antemano posibilidades subjetivas que son diferentes; como límite funciona sólo como *horizonte de expectativas que ya son pretendidas*, de suerte que solo la *expectativa de la expectativa* como horizonte de horizontes permite que se formen contextos y compios de indicaciones. El mundo no es sin más contingente, fáctico, sino que está determinado por la *contingencia social*, ya que sólo se constituye mediante las expectativas de expectativas. *La intersubjetividad es por tanto la base de*

la *subjetividad* y no al *contrario*. La pregunta por la socialidad del hombre presupone como pregunta por la intersubjetividad la socialidad, es decir, la intersubjetividad misma.

5. Hay que determinar ahora más precisamente la relación entre *lenguaje* y *acción*. Ya se vio cómo el carácter social del actuar viene dado por su determinación desde el lenguaje mismo.

La teoría de la acción presupone en último término que la acción no sólo no carezca de lenguaje, sino que *anteceda al lenguaje anticipándolo*, de suerte que como ingenuidad silenciosa sea apariencia de lo dado: esta apariencia es necesaria, si el mundo se ha de articular en el lenguaje como *apariencia de la apariencia*, es decir, como praxis liberada de su presión natural. Esto incluye dos momentos: el concepto del actuar adquiere su determinación en el sistema. La teoría de la acción se convierte con esto en *teoría de sistemas*. El sistema recibe sin embargo su determinación mediante el mundo-como-horizonte. La teoría de sistemas busca por tanto su concepto-guía en la fenomenología trascendental. El mérito de Luhmann radica en haber mostrado que el concepto-guía de la teoría de sistemas es el mundo. Si esto es así, hay que buscar más allá del planteamiento de Luhmann una clarificación de la *dialéctica de la teoría de sistemas y de la praxis*.

Luhmann critica la teoría de sistemas de Parsons. Fijémonos aquí solo en un aspecto. Luhmann escribe: "Ciertamente que Parsons no plantea el problema del orden, como Hobbes, en vistas a medios políticos, sino completamente desde la contingencia del sentido puramente subjetivo. . . pero: como el concepto de sentido no se funcionaliza, se llega solamente a proposiciones, como por ejemplo: si ha de haber orden en absoluto, deben darse estructuras, normas, valores aceptados por todos, instituciones, etc." (26). Luhmann quisiera por tanto remplazar la *teoría estructural-funcionalista* de Parsons por un *análisis funcional-extructuralista* (27).

Luhmann critica que Parsons haya vuelto a recurrir, para determinar la sociedad, al viejo criterio de la autosuficiencia, de la autarquía. Por eso piensa Luhmann que los sistemas hay que funcionalizarlos. Pero esto sólo es una perspectiva del problema: la otra perspectiva es la *dialéctica de sistema y lenguaje*.

Aun cuando —como en Aristóteles— la socialidad del hombre se fundamente en su lenguaje, no por esto se vuelve a caer en la vieja determinación metafísica de la socialidad. Aquí el lenguaje se hace relevante en la medida en que la socialidad, ya en su base, se constituye por acciones silenciosas e ingenuas, de suerte que la función del lenguaje sea precisamente el liberar a la socialidad de su presión natural-material.

— III —

Si los sistemas sociales reciben su determinación mediante el mundo-como-horizonte, entonces no quedan subordinados al sistema político como el sistema más superior y autárquico. Por esto no hay que extrañarse, si Husserl no entiende la constitución de la subjetividad como una constitución política, y si para él la contingencia social no es una contingencia política.

Igual que la tradición metafísica, comienza también Husserl su análisis por las comunidades como se dan en el mundo de la vida cotidiana.

El término "mundo de la vida cotidiana" (Lebenswelt) designa con frecuencia la *vida diaria*. P. Berger y Th. Luhmann han hecho "un análisis sociológico de la realidad de la vida cotidiana", es decir un análisis "del conocimiento que orienta la conducta en la vida cotidiana" (28). Aquí se usa mundo sólo en su sentido restringido. Mundo es sin embargo campo universal de la praxis real y posible. Pero hasta qué punto puede ser 'mundo' praxis? La praxis no tiene aquí su meta en la polis —en el sentido de Aristóteles o del estado moderno—, puesto que praxis como praxis-mundana no puede ser concebida políticamente. Luhmann habla de *sociedad mundial* en lugar de hablar de mundo. Esto es legítimo pues se ha ido consolidando una red de comunicaciones, cuyo principio no está solamente en el sistema político —como en los reinos antiguos— ni tampoco solo en el sistema económico —como en el mercado mundial—. La sociedad mundial es posible mediante las ciencias como praxis, es decir mediante las ciencias que se constituyen según su propio sentido de manera técnico-económica. El mundo es un intercambio universal de tipo científico tecnológico-económico; esto es solamente una descripción y no una determinación. Una determinación tiene que ser necesariamente *abstracta*. La abstracción no significa aquí una limitación. Antes por el contrario, se puede afirmar lo siguiente: El mundo describe el estado de las relaciones de producción, y este mundo está determinado por la dialéctica de la fuerza productiva y de las relaciones de producción; este concepto habría sin embargo que ampliarlo más allá del concepto clásico de Marx, ya que las ciencias son constitutivas en la determinación de este concepto. Aquí sin embargo no podemos seguir profundizando en el sentido de este término (29).

Ahora hay que guiarse por las categorías que se han aclarado anteriormente. Se vio que el mundo se determina en primer lugar como ingenuidad; el mundo viene predado pasivamente. Desde este punto de vista se comprende la caracterización kantiana del aparecer del fenómeno.

El ego-cogito es llevado en su acción a 'lo otro' y a 'lo otro', de tal suerte que 'lo otro' sólo es para el actuar. Yo no puedo hablar de 'lo otro'

sino gracias al actuar, aunque 'lo otro' no pueda deducirse del actuar; es decir: 'lo otro' de 'lo otro' (el aparecer del fenómeno) es *abstracto, indeterminación total*, de modo que con cada determinación se constituye un campo infinito de posibles indicaciones. Por esto podemos entender el aparecer del fenómeno como *complejidad*, usando la terminología de Luhmann. Si temas de acciones se pueden definir funcionalmente como "relaciones de sentido entre acciones que reducen la complejidad mediante la estabilización de una diferencia entre lo interior y lo exterior de un sistema" (30). "Sociedad es... aquel sistema social que institucionaliza las últimas y más fundamentales reducciones". "Sociedad es aquel sistema social, cuyas estructuras deciden qué tanta complejidad puede soportar el hombre, es decir, qué complejidad puede él convertir en un vivir y actuar que tengan sentido" (31). El marco de referencia de la reducción de la complejidad es el *mundo-como-horizonte*. El mundo-como-horizonte es límite y por tanto no objeto: no se puede determinar por medio de la autarquía. "No se puede unir el concepto aristotélico de autarquía con una teoría moderna de sistemas mundialmente abiertos. . ." —escribe Luhmann—. Si por otra parte el mundo es aparecer, hay que suspender su apariencia. ¿De qué manera se puede auto-determinar aquí la praxis? Hay que tematizar la antinomia en la que se enmarañó la sociedad clásica europea y sus teorías sociales, para poder medir la función y el ser mismo de una praxis que debe ser praxis universal.

Luhmann escribe a este respecto: "Al considerar el desarrollo global de las teorías sociales hasta hoy, se localiza una determinante general: aunque la teoría se consideraba desde un comienzo como teoría de sistemas no se logró nunca una clarificación de lo que significa koinonía, comunidades, sociedades, sociedad; ni siquiera se intentó seriamente esta clarificación. El concepto fundamental nunca pudo llenar su función fundamentadora. En lugar de esto el pensamiento teórico sobre la sociedad se dejó guiar siempre por una conciencia más concreta del problema. El carácter de sistema, los límites externos, lo común del contexto social, pudieron ser aceptados como evidentes, como presupuestos, de suerte que nunca se llegó a una elaboración de la concepción fundamental de lo teórico-sistemático de la sociedad. Es admirable sobretodo ver cómo, a pesar de la clarividencia magistral y el poder teórico de los clásicos, nunca se llegó a tener en cuenta y a elaborar el concepto de límite" (32).

Según Aristóteles la polis es un sistema social entre otros; pero por otra parte la polis es el telos de todos los demás sistemas sociales. Luhmann formula este aspecto de modo que se haga visible la antinomia: "Al observar detenidamente este modelo, se ve que la sociedad política se define como aquella que es al mismo tiempo la más englobante, la más total y la más independiente. En ella hay otros sistemas sociales, o sea que sociedad como tal también puede ser parte de sí misma. Tomada de esta manera la

sociedad política es una serie anómala que se contiene a sí misma como parte" (33). Pero respecto a la sociedad antigua no se puede hablar de serie anómala, ya que esa sociedad apenas si estaba diferenciada en sí. En cambio lo que Husserl dice de la matemática moderna vale para la sociedad moderna: mientras los sistemas sociales subsistieron hasta la época moderna como sistemas indefinidos, cerrados, se constituyó entonces "la idea de una universalidad del ser infinita y racional" (34). Esta nueva idea surgió primero en el marco de las determinaciones sociales tradicionales. Esta constitución se hizo posible mediante la relación interna de *causalidad* y *teleología*: la dimensión de los objetivos prácticos se deja proyectar sobre la dimensión de las realizaciones. Causa y efecto constituyen una cadena, de suerte que la causa a su vez es efecto e indica hacia una causa anterior y así sucesivamente; lo mismo que el efecto también puede ser una causa, cuyo efecto a la vez puede ser causa. Se constituye pues una cadena indefinida en ambas direcciones. El fin también es, con relación a un fin superior, solo medio. De este modo también se constituye una cadena indefinida de medios (fines) y fines (medios).

En relación a las artes también Aristóteles habló de una cadena indefinida semejante. En la serie se escogen los fines en vista a otros fines. Según Aristóteles este tender se vuelve vacío y sin sentido, si no se recibe su determinación de un bien supremo. El fin último es fin en sí mismo, lo que en la concepción ontológica, implica que ese fin es parte de sí mismo. Lo que se dice aquí de las artes vale también de los sistemas, en la medida en que se acepte que el principio de la sociedad es el principio de la diferenciación total. Solo desde este presupuesto puede constituirse la "serie anómala". Por eso hay que desarrollar ahora la antinomia que se anuncia aquí desde el punto de vista de la causalidad.

Kant resolvió la *antinomia de la causalidad*. El distingue de la causalidad como *esquema causal*, una causalidad, que "comienza por sí misma" y por tanto es "espontaneidad absoluta", es decir, libertad.

La antinomia de la causalidad:

1. La causa indica hacia un efecto ulterior y así sucesivamente. A una tal cadena le faltaría su determinación, si no se acepta una causalidad "en virtud de la cual suceda algo sin que su causa esté determinada aún por otra causa precedente... esto es, una *absoluta espontaneidad* de las causas" (35). En términos no kantianos se puede decir: la serie causal presupone como *ser-para-otro* la espontaneidad absoluta, es decir, la subjetividad, que en lo otro está más bien en sí y es *un para sí*. La tesis es por tanto: el ser para otro sólo se da como ser para sí.

2. Se toma pues una espontaneidad absoluta de las causas, es decir "una facultad de comenzar absolutamente un estado". Comenzar absoluta-

mente un estado significa "que no preceda nada gracias a lo cual esta acción que está sucediendo, sea determinada según leyes constantes" (36). Esa facultad debe poder hacer comenzar "una serie de efectos". Con respecto a la serie, la espontaneidad es la facultad que pone un comienzo, al que antecede como principio de la serie un estado que no tiene ninguna relación con el estado anterior. La espontaneidad es por tanto una causa que no es causa. La segunda tesis es por tanto: el ser para-sí es más bien ser-para-otro.

Si se presupone un ser-para-otro se presupone también un ser-para-sí, que al mismo tiempo no es ser-para-sí. La primera tesis se contradice a sí misma. Si se presupone el ser-para-sí, éste no es sino un ser-para-otro, que presupone sin embargo el ser-para-sí. Por tanto la segunda tesis también se contradice.

Dentro de los límites de este artículo no se pretende exponer la solución kantiana de la antinomia. En base a los análisis anteriores se puede concluir que el estar referido a lo otro de lo otro sólo es posible, si esta referencia gana su determinación mediante el horizonte al que se refiere. Pero el horizonte es aquella *totalidad*, que a su vez no es ser; el horizonte es no-ser; *límite*, que como tal niega cada otro y como negación de lo otro negado se va continuando. Precisamente esto es el *mundo-como-horizonte*. El mundo-como-horizonte se incluye a sí mismo y al mismo tiempo no se incluye; esto gracias a que el mundo como horizonte va resolviendo la contradicción en su *perpetuarse*.

En esta dirección parece pretender Luhmann la solución de la antinomia de la sociedad, cuando escribe: "Si se quisiera pensar el mundo como sistema, habría que pensar también en una dimensión englobante del mundo, y el concepto del mundo que orienta el pensamiento se iría identificando con ese englobante del mundo mismo. Husserl intentó captar en la imagen de 'horizonte' la caracterización del mundo del hombre, que consiste en indicar siempre hacia lo indefinido y al mismo tiempo articularse dando sentido y determinando". Pero Luhmann cae de nuevo en la ontología tradicional al escribir: "Si se parte de este concepto de sistema que tiene su principio constitutivo en un diferenciar entre lo interior y lo exterior y se intenta trascender este concepto, entonces se está preguntando por una unidad de relaciones que no tenga más límites. En este caso se pregunta por el mundo mismo" (37). Pero el mundo sólo tiene su determinación gracias al mundo-como-horizonte, es decir, gracias a sus límites. Estos límites son realmente *límites de límites*. El mundo no es por tanto una unidad de relaciones que no tiene límites, ya que entonces estaría determinado positivamente. Unidad de relaciones no es otra cosa que límite como límite de límites. Si esto se acepta, entonces hay que desarrollar en una *segunda* dirección la dialéctica de la causalidad, de modo que el concepto de mundo,

como base universal, no se angustia y se repite la contradicción tradicional de la causalidad. El mundo como horizonte es no-ser, y esto solo en cuanto el mundo en lo-otro está en-sí, es decir, es un para-sí que no se puede poner como ser; y porque no puede ponerse como ser se perpetúa; el ser en su perpetuarse se vuelve apariencia que como apariencia de la apariencia, es decir, como praxis, se suspende a sí mismo. Luhmann no desarrolla este aspecto.

La praxis como universalidad es praxis mundial. La tarea que incumba al hombre hoy consiste en encontrar su libertad, su praxis, en la constitución de la sociedad mundial. "Surge así una humanidad peculiar y una profesión peculiar de vida correlativa con la creación de una nueva cultura" (38). "También hay que tener en cuenta aquí que la filosofía, surgida de una actitud crítica universal contra todo lo tradicionalmente pre-establecido, no se detiene, en su propagación, en las barreras nacionales. . . Más ahora también se ve que pudo surgir, desde aquí, una supranacionalidad de índole totalmente nueva. . . Un nuevo espíritu de libre crítica y de normas encauzadas hacia tareas infinitas, provenientes de la filosofía y sus ciencias especiales, gobierna a la humanidad, creando ideales nuevos e infinitos. Los hay para los hombres individuales dentro de sus naciones, y también para las mismas naciones. Al fin existen también ideales infinitos para la síntesis cada vez más vasta de las naciones, en que cada una de ellas, por tender precisamente en el espíritu de la infinitud a su propia tarea ideal, brinda lo mejor de sí a las naciones con ellas unidas. En este brindar y recibir se eleva la totalidad supranacional con toda su jerarquía de estructuras sociales, dominada por el espíritu de una tarea superabundante, articulada en infinitud múltiple, y permaneciendo sin embargo única" (39).

El mundo-como-horizonte es para Husserl sin duda la tarea infinita de constituir la "totalidad supranacional con toda su jerarquía de estructuras sociales". ¿Pero qué entiende Husserl por totalidad supranacional? El imperativo categórico de Husserl hace pensar en el "reino de los fines" de Kant. Kant escribe en "Fundamentos de la metafísica de las costumbres": "Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y así mismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines. . . en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines, que es posible según los ya citados principios" (que están bajo la condición de la autonomía de la voluntad) (L. Eley) (40).

También, según Husserl la tarea universal incumbe al *hombre autónomo*. Husserl entiende el enlace de distintos seres racionales mediante la autonomía de la razón como "comunidad trascendental". No es una comu-

nidad en el sentido del mundo social de Schütz, pues este mundo está orientado únicamente a una persona *que coexiste conmigo en la inmediatez*; esto es muy distinto al mundo compartible en el cual el otro únicamente es relevante como *tipo ideal* (41). Comunidad trascendental es ciertamente un enlace de personas, pero para ellas es obligatoria la *condición general* bajo la cual está todo hombre que quiera comportarse como persona (y no como cosa). Esto no tiene que ver nada con las singularidades personales. Kant entiende el “reino de los fines” no como una dimensión trascendental. Esto tiene sus razones. La dimensión trascendental para Kant es la del *entendimiento*; esta dimensión es ‘antinatural’, es la inversión de la conciencia ingenua y por tanto un esfuerzo que no puede realizar cualquiera; por el contrario, los imperativos de la razón práctica están *inmediatamente* presentes a todos y les obligan a los que quieran ser *personas* (42). Cuando Husserl llama trascendental a la comunidad, se anuncia ya un cambio en el sentido del planteamiento trascendental (43). Kant diferencia lo verdadero de lo bueno (del fin por sí mismo); lo verdadero es tarea de la ciencia teórica. Husserl conoce en cambio que la razón teórica ya es práctica; en palabras de Husserl la tarea trascendental es “vivir bajo el signo de la apodicticidad” (44). Esto significa “que la razón no permite ser distinguida en ‘teórica’, ‘práctica’ y ‘estética’, o lo que se quiera; que ser hombre es serlo en un sentido teleológico —es deber serlo— y que esta teleología reina a través de todas sus acciones, de todos los designios, del yo” (45). ¿Hacia dónde está determinando el hombre? Hacia la autonomía. En este sentido, vuelve de nuevo la máxima kantiana. ¿Qué entiende Husserl por autonomía? “Es exactamente comprenderse según principios *a priori*: es comprenderse a sí mismo según el estilo de la filosofía” (46). Pero no quiere decir esto que Husserl pasa el planteamiento trascendental, sin alterarlo, al nivel de la razón práctica? Hoy hay que recalcar que la filosofía como *especialidad establecida* ni siquiera puede proporcionar la dirección-guía de las ciencias, cuanto menos de la sociedad misma. Con Husserl hay que replicar a esta dificultad anotando que el planteamiento teórico no solo está orientado contra la conciencia ingenua, sino que como tal, ya es una *actitud*, un *estado de la conciencia* que ciertamente urge hacia la autoconciencia, hacia la *autonomía*. El “vivir bajo el signo de la apodicticidad” lo interpreta Husserl como *cultura*, como “una nueva forma cultural” (47), y más aún como *formación*. La formación se distingue precisamente de las operaciones del entendimiento por no ser heterónoma sino autónoma. La formación es un saber que tiene su autocomprensión en forma de filosofía. En este caso filosofía ya no es la ocupación de un grupo privado. “El conocimiento filosófico del mundo origina no sólo estos peculiares resultados, sino un comportamiento humano que repercute de inmediato en todo el resto de la vida práctica, con todas sus exigencias y sus fines... Se forma una comunidad nueva y ferviente, podríamos decir una comunidad de intereses puramente ideales, en-

tre los hombres que viven para la filosofía, unidos en la dedicación a las ideas que no sólo son útiles para todos, sino que son idénticamente patri-monio de todos" (48). Husserl podría pues muy bien decir: "Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por la formación".

Puesto que para Husserl la razón práctica no se deja disociar de la razón teórica, sino que ésta es ya en sí misma práctica, no le basta con postular un ideal absoluto sino que tiene que mostrar la tendencia hacia el ideal de la formación filosófica en su articulación real e histórica. La ciencia es sin duda hoy la fuerza que no sólo supera las fronteras nacionales, sino que es realmente algo internacional. Husserl mismo detectó la tendencia hacia el "reino de los fines" en la ciencia y en la filosofía; pero pasó por alto el mostrar esa misma tendencia en el desarrollo económico-social; esta emisión no es meramente casual, como lo vamos a mostrar enseguida. Habría que destacar todavía un aspecto importante: aunque para Husserl el sistema político no es algo privilegiado entre otros sistemas por bastarse a sí mismo, el sistema de formación sí es autarco. Desarrollemos sólo un aspecto de esto:

Husserl escribe: "En virtud de la exigencia de someter la empiria entera a normas ideales, a las de la verdad incondicional, aparece de inmediato un cambio de gran alcance en la praxis total de la existencia humana, por tanto de toda la vida cultural; ésta ya no debe regirse por la ingenua empirie cotidiana y la tradición, sino por la verdad objetiva. Así la verdad ideal se convierte en un valor absoluto que trae consigo, en el movimiento de la formación cultural y su constante repercusión en la educación de los niños, una praxis universalmente transformada" (49). *Punto de referencia de todos* los sistemas es por tanto la humanidad que se deja controlar y normar por la verdad objetiva; esta verdad es el principio de movimiento de formación.

La verdad se fundamenta en la libertad y no al contrario. Precisamente aquí se presenta hoy un doble problema: 1) Separar la verdad de la libertad como en la filosofía de Kant. 2) Más allá de Kant, agudizar esta separación. Según Kant la razón práctica es condición del entendimiento en cuanto la *razón* ha de *limitarse* al uso del entendimiento; *sólo en la medida* en que esto suceda, puede la libertad ser punto de referencia de las determinaciones posibles del entendimiento. Luhmann en cambio no fija a la verdad como punto de referencia de los sistemas posibles; así que la libertad tampoco puede serlo. Luhmann escribe: "Aquellos procesos generadores de sentido, a los que antes se les atribuía ser interpretaciones fundamentales del mundo no se institucionalizan hoy en día al nivel de la sociedad como totalidad. Se han ido relegando a sistemas parciales bien definidos y perfeccionados donde se van especificando de manera funcional en interés de realizaciones cada vez mayores" (50). La sociedad se convierte con

esto en algo abstracto: un sistema universal de distinciones. *Abstracto* no significa, en este contexto, *meramente pensado*, sino *funcional*. No vuelve con esto a primera línea el imperativo categórico? Esta vez en la siguiente forma: distingue de tal manera, que cada distinción se verifique abriendo posibilidades de nuevas distinciones hasta formar un campo infinito de distinciones (una ley general). Esto presupone que se haya conformado un mecanismo que permita igualar y perspectivizar (algo análogo al mercado en economía).

Con esto se ha mostrado la contradicción en que están la fenomenología y la teoría de sistemas, una vez que el estado ya no se determina desde la autarquía. El mundo-como-horizonte puede ser punto de referencia universal, es decir "exigencia de someter la empirie entera a normas ideales, a las de la verdad incondicional"; es la exigencia de "formación" en el sentido del idealismo alemán, retomado por Husserl. Esta alternativa ignora el modelo económico de intercambio. El mundo-como-horizonte también puede ser un *sistema universal de distribución* que ha relegado la verdad a un sistema regional particular y por esta razón permanece prisionero del economicismo, al corromperse el sentido de "formación". Resolver la contradicción que se ha planteado, debería ser tarea de toda teoría práctica y praxis teórica futura.

NOTAS

- 1) Agradecemos al profesor Lothar Eley de la Universidad de Colonia el habernos cedido exclusivamente para *Universitas Humanística* esta conferencia dictada en Zagreb el año pasado. (N. del traductor).
- 2) J. Habermas: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*. En: J. Habermas und N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt. a.M. 1971, S. 142.
- 3) J. Seeger: *Knaurs Buch der modernen Soziologie*. München und Zürich 1970, S. 13, 17, 66, 71, 148, etc.
- 4) E. Husserl: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag 1954, S. 148.
- 5) L. Eley: *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften*. Freiburg 1972.
- 6) A. Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien 1960, S. 106 ff.
- 7) Citamos según la edición: "Aristóteles, Política. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Arnújo. Madrid 1951. (N. del traductor)

- 8) Moderne Systemtheorie als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse. En: J. Habermas und N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie... S. 9 f.
- 9) J. Habermas: Theorie und Praxis. Neuwied und Berlin 1968, S. 14. (J. Habermas, Teoría y praxis. Buenos Aires 1966, pp. 8-9).
- 10) E. Husserl: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften, S. 189.
- 11) A. Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, S. 3.
- 12) ebd.
- 13) E. Husserl: Logische Untersuchungen, II/1, Tübingen 1968, S. 32 ff.
- 14) ebd. S. 35. (E. Husserl, Investigaciones Lógicas, I. Madrid 1967, p. 327).
- 15) En la "Krisis der Europäischen Wissenschaften" escribe Husserl "que la subjetividad sólo es lo que es en la intersubjetividad: yo operante constitutivo" (p. 173). El yo sólo es para un yo; esto implica según Husserl: 1) el yo individual de cada uno tiene preferencia sobre el otro; en cuanto sólo apenas desde sí mismo constituye el otro. 2) El yo es para un yo sólo mediante un no-yo; la constitución transcendental sólo es posible mediante la corporeidad. Ver sobre este problema: K. Held, Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie. En: Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern. Den Haag 1972, S. 1-64.
- 16) M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1972, S. 1. (M. Weber, Economía y Sociedad, I. México 1969, p. 5).
- 17) Cfr. L. Eley: Nachwort zu "Erfahrung und Urteil, Hamburg 1972, S. 1972, S. 479 ff. L. Eley, Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. S. 146 ff.
- 18) Cfr. E. Husserl, Erfahrung und Urteil. Hamburg 1972, S. 24.
- 19) Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, S. 321.
- 20) ebd.
- 21) Cfr. G. H. Mead, Sozialpsychologie. Neuwied und Berlin 1969.
- 22) L. Althusser-E. Balibar, Das Kapital lesen, Reinbeck 1972, S. 28. (L. Althusser y E. Balibar, Para leer El Capital. México 1972, p. 30).
- 23) ebd.
- 24) Acerca del planteamiento transcendental-fenomenológico ver.: L. Eley, Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft, S. 15 ff.
- 25) Cfr. N. Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalität. Tübingen 1968, S. 121; E. Husserl, Die Krisis der Europäischen Wissenschaften, S. 163 ff.
- 26) J. Habermas und N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, S. 13.

- 27) ebd., S. 13-14.
- 28) Cfr. P. Berger und Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Stuttgart 1969, S. 1 ff.
(Berger y Luckmann, La construcción social de la realidad. Buenos Aires 1968, p. 36).
- 29) Cfr. L. Eley, Znanost i praksa, en: Politička misao, IX, 1972, S. 79 ff.
- 30) N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, S. 15.
- 31) ebd., S. 16.
- 32) N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, S. 141/142.
- 33) ebd., S. 138.
- 34) E. Husserl, Die Krisis der Europäischen Wissenschaften, S. 20 ff.
- 35) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 474 (Kant, Crítica de la razón pura, II, Buenos Aires 1970, p. 158).
- 36) ebd.
- 37) N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, S. 115.
- 38) E. Husserl, Die Krisis der Europäischen Wissenschaften, S. 334. (E. Husserl, La Filosofía en la Crisis de la Humanidad Europea, en: E. Husserl, La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires, 1962, p. 120).
- 39) ebd., S. 336 (ebd., 121-123).
- 40) I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B A 74 (Kant, Fundamentos de la metafísica de las Costumbres, en: Excelsior, Publicación quincenal, N° 146, 28-XII-39, p. 52).
- 41) Cfr. A. Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, S. 181 ff. 196 ff.
- 42) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXX ff.
- 43) Cfr. L. Eley, Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft, S. 17 ff.
- 44) E. Husserl, Die Krisis der Europäischen Wissenschaften, S. 275. (E. Husserl, La Filosofía como Autoreflexión de la Humanidad, en: Filosofía como ciencia estricta, p. 98).
- 45) ebd. Cfr. G. Hoyos Vásquez, Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteologie und Teleologie der Intentionalität, Köln 1973 (Dissertation).
- 46) E. Husserl, Die Krisis der Europäischen Wissenschaften, S. 276 (La Filosofía como Autoreflexión de la Humanidad, en: Filosofía como ciencia estricta, p. 98).
- 47) ebd., S. 333 ff. (ebd., pp. 120 ss.).
- 48) Cfr. ebd. Además: A. Pazanin, Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie E. Husserls, Den Haag, 1972.
- 49) ebd., S. 334 (ebd., p. 120).
- 50) N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, S. 16.