

**IX Jornadas de Sociología de la UNLP**

**Mesa 5: El jardín de los senderos que se bifurcan**

**Romanticismo y racionalismo en Luhmann y Habermas**

Sergio Pignuoli Ocampo

(UBA-CONICET- IIGG)

[spignuoli@conicet.gov.ar](mailto:spignuoli@conicet.gov.ar)

Federico Paladino

(IEALC)

[fedepaladino@hotmail.com](mailto:fedepaladino@hotmail.com)

## **Romanticismo y racionalismo en Luhmann y Habermas**

### **1. Introducción**

En este trabajo nos proponemos abordar en clave propedéutica los tratamientos dados por la Teoría General de Sistemas Sociales (TGSS) de Niklas Luhmann y la Teoría de la Acción Comunicativa (TAC) de Jürgen Habermas a los problemas del racionalismo y el romanticismo, provenientes del debate en torno a la emergencia de la modernidad. Actualmente predomina en la discusión sobre estos temas la idea de que en Habermas primaría el interés por reformular el racionalismo sobre una base normativa emancipatoria, mientras lo mismo ocurre con la idea de que en Luhmann primaría una suerte de romanticismo conservador. Nuestro objetivo es problematizar esos lugares comunes. A partir de reconstruir las posiciones de ambos programas sobre ambas corrientes filosóficas (en pos de desarrollar un esquema comparativo) por la presente nos limitaremos exclusivamente a reconstruir, separadamente, la divergencia de los posicionamientos, señalando las claves fundamentales desde donde debiera iniciarse posteriormente el trabajo de rearticulación.

### **2. La recepción crítica del Romanticismo alemán temprano y su uso teórico y programático en una sociología de la intransparencia (Luhmann)**

En este punto retomaremos parcialmente algunos elementos relevados en un trabajo anterior (Pignuoli Ocampo 2015). Los diálogos de la TGSS con el romanticismo es una línea de investigación recientemente inaugurada. En ella se indaga con especial atención indaga las relaciones de la TGSS con el primer romanticismo alemán (Arnason, 1996; Fritscher, 1996; Rasch 2000; Landgraff, 2006; Stäheli 2011). Dentro de esta bibliografía encontramos dos antecedentes directos. William Rasch (2000) fue el primero en llamar la atención sobre los puntos comunes de las reflexiones de la TGSS y del primer romanticismo alemán sobre la comunicación, y concluyó, tras analizar el diálogo de Luhmann con Friedrich Schlegel, que aquél se nutrió del concepto romántico de

malentendido (*Mißverstehen*) al considerarlo positivamente, y definirlo como una condición necesaria para la emergencia de la comunicación. Edgar Landgraff (2006), por su parte, comparó las paradojas de Novalis sobre el malentendido con la tesis luhmanniana de la diferenciación entre sistemas psíquicos y sociales, y concluyó que en ambos planteos la enunciación (*Mitteilung*) disloca al sujeto. Otro antecedente insoslayable son los estudios de Ignacio Izuzquiza (1990; 1998) sobre cada uno de nuestros autores.

Desde el comienzo hasta el final de su carrera académica Luhmann se mostró interesado en desarrollar una recepción crítica de los aportes del romanticismo alemán temprano, en el marco de un programa de investigación que concebía a la sociología como ciencia de los sistemas sociales. Observamos que en los escritos que luego compondrán el primer volumen de *Ilustración sociológica*, el autor incorporaba en sus categorías centrales, como la doble contingencia, sus diálogos con los conceptos de círculo hermenéutico de Schleiermacher, de infinito de Novalis, o de malentendido según los hermanos Schlegel. En todos ellos observamos una tónica común: considerar al romanticismo como una tradición al servicio de la reflexión sobre la intransparencia y la incomunicabilidad y sus paradojas. Se observa también el propósito de integrar estos temas en los ejes fundamentales de la reformulación general de una ilustración sociológica pergeñada por el autor.

Es interesante que en buena parte de sus reflexiones Luhmann propusiera modificar el propio nombre de la ilustración y elaborara su reformulación de ella bajo el nombre de *Abklärung*, en lugar del tradicional término *Aufklärung*, término que al menos desde Kant está asociado a la ilustración. En este punto es importante considerar que la recuperación de la tradición romántica, es desde ese primer momento, una apuesta por incorporar la intransparencia como un dato del mundo, y que, en consecuencia, una ilustración, y muy especialmente una inspirada sociológicamente, debía asumirla como tal para alcanzar una aclaración plena y una actividad consecuente. Es propio entonces de la ilustración sociológica de Luhmann asumir que la intransparencia es inerradicable del mundo. Las perspectivas incongruentes y la doble contingencia son muestras cabales de ello.

A continuación nos concentraremos en los resultados que alcanzamos al cotejar los resultados de nuestro análisis de los diálogos de Luhmann con la concepción romántica de malentendido, haciendo especial hincapié en su interés por la hermenéutica de

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

En este sentido, el diálogo de la TGSS con la hermenéutica de Schleiermacher exige reconsiderar y discutir con mayor amplitud la relación entre TGSS y hermenéutica. A diferencia del idealismo, esta corriente marginó la distinción dualismo/síntesis, y reformuló las grandes dicotomías del pensamiento occidental desde premisas monistas, radicalizando el concepto de singularidad (*Einzel*). En contra del planteo dicotómico de la relación entre individuo y sociedad, la perspectiva romántica, inaudita para el idealismo, plantea que la formación de la esfera social no surge de una síntesis necesaria de las individualidades, sino de la diferencia insuperable y la alteridad recíproca entre singularidades, y de las condiciones para la interacción que de ello emanan.

Nuestra hipótesis, por tanto, es que la recuperación crítica de Luhmann vinculó el sistema de categorías de la doble contingencia y de la comunicación de la TGSS con el modelo de círculo hermenéutico de Schleiermacher. Esto nos permite articular el desinterés de la TGSS por la racionalidad sintética y el sujeto del idealismo con su interés por la alteridad, la diferencia y la tesis del círculo hermenéutico. Afirmamos que esta vinculación se organizó en tres ejes: 1) el concepto de diferencia, porque es el punto de articulación de la tesis de la insuperabilidad de la individualidad con la crítica del principio de identidad; 2) el concepto de alteridad, porque es el punto de fusión del principio de intransparencia, entendido como premisa universal de toda relación social, con la valoración positiva de la irreductibilidad recíproca de perspectivas individuales; y 3) el concepto de unidad social de la diferencia, porque es el punto donde confluyen la diferencia y la alteridad (entendidos como principios positivos) con la tesis de que la esfera social emerge como un orden de realidad diferenciado.

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

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

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

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

En conclusión: Luhmann, si bien no se declara explícitamente romántico, como sociólogo ha fuertemente valorado los aportes del primer romanticismo a la reflexión de la intransparencia y la paradoja constitutiva de las relaciones sociales. La importancia de esta

recuperación crítica, insistimos, es teórica más que arqueológica. Hacia el interior de la discusión sistémica, señala la necesidad de enriquecer la discusión de motivos sistémicos y cibernéticos con motivos románticos y hermenéuticos. En este aspecto, es importante establecer que, en el contexto de la TGSS, lo social es entendido como un fenómeno emergente *gracias a*, y no *contra*, la irreductibilidad a los participantes, es decir, *gracias a*, y no *contra*, la individualidad de los individuos. Este aspecto es fundamental porque significa que lo social no es superior ni inferior ni "supera" lo individual (ya entendamos esto como interés egoísta, conciencia, sistema psíquico). Lo social y lo individual constituyen *órdenes emergentes diferenciados* de realidad. Por ende, aunque el orden social es irreductible al individual (y viceversa), es imposible que éste se aísle hasta el punto de dejar de presuponerlo como precursor no-lineal y como condición de posibilidad.

### **3. La crítica histórica de la herencia romántica (Habermas)**

Pese haber sido educado inicialmente (como discípulo de Gadamer) en la hermenéutica de la ciencias del espíritu (siendo a la vez joven admirador de Heidegger), pese a haber compartido también desde temprano los grandes tópicos –alemanes– de la “crítica de la técnica” y la “crítica antipositivista” de la ciencias, y pese, por último, a reconocerse entre los promotores del “giro lingüístico” de la filosofía y la crítica a la razón, Habermas se ha mostrado más bien refractario a asimilar positivamente la tradición romántica, asociándola por contrario, típicamente, con el esteticismo, el nacionalismo, e incluso el irracionalismo.

Para que todo este colofón bien polémico se haga intuitivamente comprensible, en principio, es preciso considerar que según Habermas la “crítica conservadora de la Ilustración”, el “*pathos* nostálgico de un retorno al origen”, el “anhelo de una nueva mitología”, el “privilegio de la intuición poética por sobre la determinación conceptual”, lo mismo la “reivindicación del *Volksgeist* frente al universalismo del derecho formal democrático”, abrevarían de una presunta contestación cultural iniciada por el movimiento romántico de la filosofía alemana frente a los ideales “abstractos” de la Revolución Francesa.

En consecuencia, podríamos señalar: un poco a la manera con la que el idealismo objetivo de Hegel hacía frente al subjetivismo ilimitado de la ironía romántica de Schlegel y el alma bella de Schleiermacher, otro tanto a como el análisis ideológico de Lúckas relevaba el “*asalto*” a la razón en la trayectoria decadente («de Schelling a Hitler») de la modernidad cultural burguesa, o conforme asimismo a la tesis por medio de la cual el propio Adorno denunciara en la “*jerga*” de la autenticidad de la ontología de Heidegger (y compañía) un signo de retorno a la vieja *Ideología alemana*, también el Habermas miembro de la Escuela de Frankfurt (es decir, continuador del hegelianismo de izquierda) releva inicialmente de corrido la larga herencia del Romanticismo con el triunfo del nacionalsocialismo en Alemania.

Pero la cuestión no termina allí. Y de ahí la complejidad inaudita de nuestro problema. Porque si raramente hallaremos entre sus escritos una reflexión exclusiva ni tampoco una caracterización más o menos explícita de esta compleja herencia cultural, no obstante, la gran mayoría de sus desacuerdos teóricos con la primera generación de Frankfurt vuelven a hacer centro en la impronta romántica. Veamos.

De la *Dialéctica de la Ilustración* elaborada en clave decadente por Adorno y Horkheimer (en oposición a la filosofía ilustrada de la historia, esta sí progresiva), Habermas siempre ha denunciado el excesivo tributo rendido por sus pares hegelianos a la filosofía de Nietzsche y Schopenhauer. En este sentido, hacer del progreso y de cada libertad conquistada por la “autoconciencia” (entre ellas la democracia liberal) una indeclinable aceleración de la catástrofe, hacer de Auschwitz, en otras palabras, el *telos* del racionalismo occidente, acaba efectivamente, entiende Habermas, en pura aporía filosófica. Otro tanto ocurre con la reflexión crítica cuando se la quiere fundar en la idea de *mimesis* --de indudable factura romántica. La mimesis, la facultad mimética, presentada como contra cara de la razón instrumental, como posibilidad de conocimiento “reconciliada” con la naturaleza (a diferencia de la voluntad de dominio ilustrada cortada al talle de la separación sujeto-objeto) para dicha alternativa, Habermas no ha ahorrado el calificativo de “delirio” teórico.

De inspiración romántica se le ha hecho también en el contexto de las sociedades modernas avanzadas la expectativa socialista de “Revolución” en general, y en particular, de su círculo intelectual más próximo, las ideas de Benjamin y Marcuse; estos últimos, en

cuanto ideólogos de una idea de revolución como interrupción surrealista o salto *discontinuo* de la evolución social. Si el propio Benjamin ya había teorizado en su tesis de habilitación acerca de que el núcleo de la crítica romántica del arte (Hölderlin, Schlegel, Novalis, Schelling, etc.) reposa en la expectativa mesiánica de redención, a la cual había insinuado como tributaria de la mística judía, para Habermas, era claro, lo dicho tanto para la estética como para la política representa una transgresión de las condiciones procedimentales (secularizadas) de una praxis pos-metafísica y de las posibilidades de argumentación racional.

Pero romántico —en el sentido de Schelling— se le han aparecido también los conceptos *expresivistas* de “trabajo”, “vida” y “alienación” que componen los *Manuscritos* del joven Marx. En su opinión, todavía más, allí residiría la causa fundamental de por qué, bajo un punto de vista inmanente, el pensamiento marxista recortó *desde siempre* la idea de autoproducción social a la categoría exclusiva del trabajo. La diferencia específica de la “praxis” es así igualada a la pura “poiesis”, la idea de autoproducción en el sentido de reflexión e interacción comunicativa rebajadas a las categoría del genio romántico en el joven Marx, o del *homo faber* (el animal que fabrica instrumentos) en el Marx tardío.

El problema al respecto, como para todo frankfurtiano, lo convoca las consecuencias políticas que se anticipan desde las propias definiciones epistemológicas. En vistas de la recaída científicista y totalitaria del *Dimat* soviético, la falta de umbrales críticos para evitar una malversación del materialismo histórico se le han hecho mientras tanto evidentes. Y típicamente, como todo el hegelianismo de izquierda, Habermas por largo tiempo creerá que las aberraciones teóricas e históricas del marxismo-leninismo eran susceptibles de ser corregidas bajo una operación filosófica por retorno al idealismo alemán. «De Marx a Hegel» --a la *Fenomenología del espíritu*-- pues, se titulaba la primera operación «metacrítica» de *Conocimiento e interés* tendiente a rescatar al materialismo histórico, y las ciencias del hombre en general, del destino poco feliz alumbrando por la autocomprensión romántico-positivista.

Por lo demás, es evidente cómo ya en este trabajo de juventud se vislumbra el giro comunicativo de la teoría social que lo acompañará hasta el presente. Lo que desde sus comienzos encerraba a la ciencia y al pensamiento social moderno, sostenía allí, más acá de

poder dar cobro a su fundamento más propio: el presupuesto pragmáticamente indeclinable de la *racionalidad comunicativa*, se encontraba para Habermas perfilado ya *in nuce* en el concepto de intersubjetividad elaborado por Hegel en el período de Jena.

Un retorno sugerido desde las ciencias sociales a Hegel, pues, pero a diferencia de la primera generación de Frankfurt, se tratará de un Hegel “redescubierto” o periodizado en situación de un delicado y feliz *impasse*. Dicho de otro modo, el Hegel de Jena, considerará Habermas, es un Hegel que habría establecido ya el “corte” epistemológico con sus amistades del círculo romántico (definitivamente en el Prólogo a la *Fenomenología*), un Hegel que ha vuelto a reconocer en la mediación y el trabajo del “concepto” los poderes reconciliatorios de la Razón (y no en el fognazo de la intuición estética), pero que aun, afortunadamente, no ha partido todavía a Berlín para fundar la Ciencia-filosófica-del-absoluto --cuya intragable premisa, se sabe, acaba con la superación de la Naturaleza (objeto) en el Espíritu (sujeto); de ahí, dicho rápidamente, la necesidad de una dialéctica “negativa” practicada en Adorno, a los efectos de impedir el cierre totalitario del concepto.

Pasado este primer momento signado por dar cobro a una *Reconstrucción del materialismo histórico*, habrá que esperar a que la *Teoría de la acción comunicativa* esté finalmente publicada para que Habermas vuelva a cruzar del campo exclusivo de la sociología al discurso filosófico. La década del ochenta son sus años de mayor protagonismo en la escena intelectual, y es, curiosamente, en uno de los escritos relativamente más famosos que la figura histórica del Romanticismo vuelve a cobrar un valor sistemático en la argumentación. Nos referimos, claro está, a la conferencia *Modernidad: un proyecto incluso* ofrecida en homenaje a Adorno, instancia en la cual Habermas decide salir por primera vez al cruce en el debate sobre la novedad posmoderna.

Consolidada disruptivamente a partir de las revueltas político-estéticas del 68, la condición posmoderna se le hacía *una* con la crítica pos-estructuralista al racionalismo europeo.

Recordemos algunas breves definiciones: si bajo el nombre “modernidad vs posmodernidad” se cerraba el eje más o menos hegemónico que atravesaba el diagnóstico de época para el pensamiento posmarxista de la década del 80, filósofo posestructuralista o posmoderno, en tal contexto, consideraba Habermas, era básicamente aquel que frente al

*proyecto inconcluso* del racionalismo de la Ilustración —lo que él mismo denominara el “contenido normativo de modernidad”— recapitulaba y oponía como tarea filosófica «*la pasión del modernismo estético*». Entre las afirmaciones más polémicas allí volcadas sin dudas se cuenta la atribución del título “*joven conservador*” a todos aquellos que, como Bataille, Derrida o Foucault (portavoces inscriptos al «coro de los desengañados maoístas de 1968»), expusieran el resultado de esa curiosa alianza de la izquierda francesa (contra Kant y Hegel) en favor de Heidegger y Nietzsche.

«Anarquismo de inspiración estética» es otra fórmula posible utilizada por Habermas para nombrar el contemporáneo “malestar” que anunciaba la necesidad de poner fin al terrorismo de los “grandes relatos”. «A fin de hacer sitio a un nuevo historicismo», a sus ojos, el “gesto” presuntamente radical de la *deconstrucción* no le suponía diferente cosa que la pretensión de querer arrojar al bebé junto al agua sucia. El problema lo concentraba el prejuicio arraigado de facturarle *in toto* a la cultura moderna los platos rotos de la política marxista. Y es aquí, precisamente, donde entra a tallar la impronta Romántica en el diagnóstico. En sus palabras:

Los «jóvenes conservadores» recapitulan la experiencia básica de la modernidad estética. Afirman como propias las revelaciones de una subjetividad descentralizada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esta experiencia salen del mundo moderno. Sobre la base de las actitudes modernistas justifican un antimodernismo irreconciliable. Relegan a la esfera de lo lejano y lo arcaico los poderes espontáneos de la imaginación, la propia experiencia y la emoción. De manera maniquea, yuxtaponen a la razón instrumental un principio sólo accesible a través de la evocación, ya sea la fuerza de voluntad o la soberanía, el Ser o la fuerza dionisiaca de lo poético.

Así, de un mapeo genealógico de la cuestión, no es sino, nuevamente, la identificación del *pathos* romanticista el operador que explicaría, por aquel entonces, la «corriente emocional de nuestro tiempo que ha penetrado en todas las esferas de la vida intelectual» facilitando a la vez «el curioso éxito de los nuevos filósofos en Francia».

Los ecos de la polémica no tardan, y le sirven a Habermas como puntapié inicial para lanzar al poco tiempo *El discurso filosófico de la Modernidad*, orientado a defender la misma tesis con mayor detalle. A este respecto, no haría falta un análisis demasiado pormenorizado para advertir que la operación puesta allí a prueba, en pos de volver

inteligible la crisis de la conciencia filosófica pos 68, replica la misma división filosófico-política establecida ya para los tiempos Hegel.

Con la modernidad, es decir, a partir de Hegel, se abre un abismo entre el pasado y el futuro, entre las experiencias y las expectativas. El pasado carece de toda capacidad normativa, de ahí que la modernidad no tenga más remedio que echar mano de la subjetividad y nunca de la tradición para superar su discordia consigo misma. Para Habermas es Hegel el primer filósofo que consigue llevar su propia actualidad a concepto, el primero que elabora un diagnóstico sociológico de la época moderna con independencia del canon de la polis antigua y el espíritu del cristianismo, en suma, quien por primera vez hace visible la constelación conceptual entre modernidad, conciencia del tiempo y racionalidad. Y sin embargo, es Hegel a la vez quien a posteriori neutraliza su propio descubrimiento bajo la *hybris* idealista del espíritu absoluto. Así, después del fracaso de los jóvenes hegelianos y de Frankfurt, va a ser Habermas quien crea recoger legítimamente el guante de la dialéctica de la Ilustración y la crítica normativa de la modernidad. Y es frente a la modernidad –y al cabo, contra Hegel-- que el pos-estructuralismo vendría a ocupar en la actualidad una posición “isomórfica” a la que en los inicios del siglo XIX le cabría al Romanticismo temprano. En este sentido, si con el movimiento romántico se derrumba la idea de *representación* para el mundo arte (y más allá), la casilla “*joven conservador*” en Habermas apunta a señalar el partido filosófico que, abriendo paso a la absolutización de la experiencia estética, recusan, con la complicidad ya venerable de una tradición de contrailustración, la conexión *interna* entre razón comunicativa y modernidad.

Todo lo dicho es bien conocido. Para finalizar afirmaremos que muchas de estas frases (sino la mayoría) se han vuelto hoy manifiestamente discutibles. En primer lugar: la interpretación habermasiana de Hegel. Curiosamente, son incluso los franceses – comenzando ya por el Foucault de *Las palabras y las cosas*, sin olvidar a Althusser, Badiou y Ranciere-- quienes dudan de que la “diferencia específica” de Hegel frente al Romanticismo sea *tan* clara y evidente.

## **Referencias bibliográficas**

- Arnason, Johann (1997), "Novalis, Marx and Parsons: Niklas Luhmann's Search For Modernity". *Thesis Eleven* 51: 75-90.
- Fritscher, Wolfgang (1996), "Romantische Beobachtungen. Niklas Luhmanns soziologische Aufklärung als moderne soziologische Romantik". *Soziale Systeme* 2(1)
- Grondin, Jean (2008), *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Habermas, Jürgen (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Izuzquiza, Ignacio (1990), *La sociedad sin hombres*. Madrid: Anthropos.
- Izuzquiza, Ignacio (1998), *Armonía y razón*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Landgraf, Edgar (2006), "Comprehending Romantic Incomprehensibility". *Modern Language Notes* (German Issue) 121(3): 592-616.
- Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1986), "Systeme verstehen Systeme." Pp. 72-117 en *Zwischen Verstehen und Intransparenz*, editado por N. Luhmann y K. E. Schor. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2005), *El arte de la sociedad*, México: Herder.
- Marassi, Massimo (1996), "Introduzione." Pp. 5-32 en *Ermeneutica* de F. E. D. Schleiermacher. Milano: Rusconi.
- Pignuoli Ocampo, Sergio (2015), "Los usos sistémicos del romanticismo temprano y de la hermenéutica alemanes. Consideraciones sobre la relación de la teoría de sistemas sociales de Luhmann con la hermenéutica general de Schleiermacher", *Convergencia*, 67: 153-180.
- Rasch, William (2000), *Niklas Luhmann's Modernity*, California: SUP.
- Schleiermacher, Friedrich. E. D. (1996), *Ermeneutica* (Edición crítica bilingüe alemán-italiano. Traducción al italiano de Massimo Marassi). Milano: Rusconi.

Stäheli, Urs (2012), "Luhmanns „Soziologische Aufklärung“ – Kritik der Grenze?", en  
Wetzel, Dietmar J. (Hg): Perspektiven der Aufklärung : zwischen Mythos und Realität.  
München Fink.